

via spiritus

Livros e correntes de espiritualidade
em Portugal
no tempo de Filipe II

Ano 5 - 1998

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 nº 85227/94 ISSN 0873-1233

Impressão: Humbertipo / Porto

CONTENTS

J. A. Carvalho	A «living holy man»: P. Antonio da Conceição, CSJE, counsel and prophet during the reign of Filipe II	pág. 13
L. S. Fardilha	The work <i>Várias Rimas ao Bom Jesus</i> , from Diogo Bernardes: its contexts	pág. 53
Z. Santos	Portuguese theatre in Morocco during the reign of Filipe II: the testimony of the <i>Cancioneiro de D. Maria Henriques</i>	pág. 75
Pedro Tavares	The «Beatas do Campo da Vinha», of Braga: a 16th Century institution – its history and practices. Notes and suggestions for further research paths	pág. 107
J. S. Hermida	Inventory and study of the 16th Century Spanish books about Spiritual Problems.....	pág. 133
Isabel Morujão	Religious literature in Portugal during the reign of Filipes; the <i>Memorial da Infância de Cristo</i> , from Soror Maria de Mesquita Pimentel	pág. 177
M. I. Toro Pascua	An unknown edition of the <i>Exposición de los siete psalmos penitenciales del real propheta David</i> , from Fr. Hernando de Jesús (Salamanca: Antonia Ramirez, 1614): commentary and text edition	pág. 209
Notes do	Daniel A. C. Faria, A heart of war, a heart of peace: <i>Mensageiro Coração de Jesus</i> – the first year after its edition in Portugal (April 1874 / March 1875)	pág. 235
Reviews by	M. Idalina Resina Rodrigues, Hommage to tradition..... J. A. Carvalho, I. Morujão, P. Tavares, J. S. Hermida, Z. Santos, L. Fardilha	pág. 261 pág. 265

English abstracts at the end of each article



Índice

Livros e correntes de espiritualidade em Portugal no tempo de Filipe II

José Adriano de Freitas Carvalho, *Um «beato vivo»: o P. António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II* pág. 13

O P. António da Conceição (1538-1602) dos C.S.J.E., conhecido por «Beato António», foi, envolvido numa aura de santidade, uma presença insofismável na Lisboa dos últimos anos do século XVI, isto é, dos últimos anos do reinado de Filipe II de Espanha em Portugal. Essa santidade que se manifestava também nos seus poderes de profeta e taumaturgo, atraíram-lhe não só inúmeros devotos em todas as classes sociais que, com as suas esmolas, o ajudavam a construir a nova igreja da sua ordem em Lisboa, mas também os interesses do poder político que com ele contou para a «pacificação» de Lisboa – quer dizer também, do Reino – nesses anos em que as perturbações advinham também dos ataques das armadas inglesas aos portos portugueses. Com base nos extractos do seu processo de beatificação – suspenso nos começos do século XVIII por causas ainda não conhecidas – ensaia-se uma primeira aproximação a essa figura que, talvez porque a sua ordem se extinguiu, nunca tinha merecido a atenção que lhe é devida.

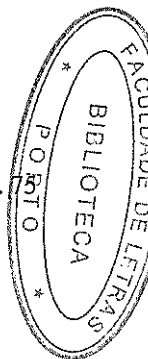
Luís de Sá Fardilha, *As Várias Rimas ao Bom Jesus, de Diogo Bernardes, e os seus contextos* pág. 53

Articulando a análise interna do texto saído em 1594 com a documentação conhecida, o A. investiga as circunstâncias que terão rodeado a organização e a edição do conjunto da obra de Bernardes e, em particular, das *Várias Rimas ao Bom Jesus*. Na segunda parte do artigo, procura mostrar como esta obra do irmão de Frei Agostinho da Cruz se insere profundamente nas correntes de sensibilidade religiosa dominantes na viragem do século XVI para o século XVII. São analisadas, nomeadamente, as relações que, neste quadro, se podem verificar com os *Exercícios* de N. Ésquio e com os textos que, de algum modo, se inspiram nos Salmos bíblicos, com destaque para os considerados «penitenciais».

Zulmira C. Santos, *Teatro português em Marrocos no tempo de Filipe II. O testemunho do Cancioneiro de D. Maria Henriques* pág. 75

O A. procura estudar a produção dramática de D. Francisco da Costa, embaixador de Portugal em Marrocos, primeiro do Cardeal D. Henrique, de 1579 a 1580, e depois de Filipe II, entre 1580 e 1591, integrando-a, simultaneamente, no contexto literário do chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques* e nas coordenadas historico-culturais da época e prestando especial atenção à

008(05)
Via.



homologia com as fontes cronísticas que relatam as formas e condições de cativoiro dos portugueses, nas consequências de Alcácer-Quibir.

Pedro Tavares, *Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação* pág. 107

A partir das fontes arquivísticas e da bibliografia disponível, o A. sintetiza alguns dados fundamentais sobre os primeiros passos desta instituição e sobre a personalidade do seu fundador. Procura-se também situar esta casa no quadro socio-religioso bracarense e nas constantes evolutivas que, a nível peninsular, parecem pautar o funcionamento dos *beatérios*. Finalmente, avançam-se razões para explicar o tipo de espiritualidade das *Beatas do Campo da Vinha* e para entender a longevidade desta instituição.

Jacobo Sanz Hermida, *Libros de Problemas Espirituales en la España del Quinientos: estudio e inventario* pág. 133

Entendido como um género científico-literário herdeiro da tradição dos *problemata* aristotélicos, os livros de problemas religiosos constituem um importante *corpus* de obras em que se suscita, através de um discurso material de pergunta (dúvida/problema) e resposta (solução), toda uma série de questões de carácter teológico de diferentes índoles. O presente artigo analisa este peculiar género, ao mesmo tempo que oferece um inventário dos textos difundidos ao longo de Quinhentos, alguns dos quais viram cortada a sua difusão, por proibição inquisitorial.

Isabel Morujão, *Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: o Memorial da Infância de Cristo, de Soror Maria de Mesquita Pimentel*..... pág. 177

Através de um cotejo do poema heróico desta religiosa cisterciense com as *Meditações da vida de Cristo* (durante longo tempo atribuídas a S. Boaventura) e com os *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola, pretende-se sugerir a importância destas duas obras na formação espiritual das religiosas portuguesas e no processo de génese de alguma literatura conventual feminina dos inícios do século XVII, quando Portugal ainda se encontrava sob o domínio dos Filipes.

M. I. Toro Pascua e J. Sanz Hermida, *Una edición desconocida de la Exposición de los siete psalmos penitenciales del real profeta David, de fray Hernando de Jesús (Salamanca: Antonia Ramírez, 1614): noticia y edición del texto 1746)* pág. 209

Anuncia-se a descoberta de uma desconhecida edição de *Siete Psalmos Penitenciales*, escritos por Fr. Hernando de Jesús, publicado em Salamanca, em 1614, por Antonia Ramirez. Pela primeira vez, oferece-se o inventário completo das edições desta obra, proibida pela inquisição em 1632, ano da última edição do livro.

Notas

Daniel Augusto C. Faria, *Um coração para o combate, um coração para a paz. O primeiro ano de publicação d'O Mensageiro do Coração de Jesus, em Portugal (Abril de 1874-Março de 1875)* pág. 235

Maria Idalina Resina Rodrigues, *Em homenagem à tradição*..... pág. 261

Recensões

Floreto de San Francisco (Siglo XV), Presentación: Antolín Abad Pérez, O.F.M.; Transcripción: José Martí Mayor, O.F.M., y Eva Cardona Recasens; Glosario: Prof. Emilio Blanco (J. A. Carvalho) 271; *Iohannis de Caulibus Meditationes Vite Christi olim S. Bonaventuro attributae*. Cura et Studio M. Stallings-Taney (I. Morujão); Jerónimo CALVO, *Viagem de Terra Santa, 1624*, Introdução, apógrafo, notas e índice de B. N. TEENSMA (P. Tavares) 279; Jean ORCIBAL, *Études D' Histoire et de Littérature Religieuses XVI-XVIIIe siècles* (Études réunis par Jacques LE BRUN et Jean LESAUNIER) (Z. Santos); Pedro M. CÁTEDRA, *La Doctrina Chistiana del Ermitaño y Niño de Andrés Flórez, O. P.*, (Valladolid, 1552) (M. I. R. Rodrigues); *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Edição crítica de Aires NASCIMENTO (L. Fardilha); Gil DELANNOI, *Éloge de la prudence* (Z. SANTOS)..... pág. 265

Crónica pág. 285

*À memória de
Maria de Lourdes Belchior Pontes*

Breve evocação

Conheci-a – a S.ra D. Maria de Lourdes, já que nunca a tratei por «S.ra Doutora» nem consegui desembrulhar a língua para a tratar, como tantas vezes me exigiu, por Maria de Lourdes – em 1957 quando, caloiro, me dava «aulas práticas» do Racine e do Voltaire que Jacinto do Prado Coelho expunha nas «aulas teóricas»... Nada tem que admirar que depois de a ouvir ler – ninguém há-de esquecer que as suas aulas eram, antes de mais, ensinar a ler, começando, evidentemente, por «ler bem» – algumas páginas da Phèdre de J. Racine, tenha ficado fascinado por esse «siècle galican et janséniste» que era, então, o seu. Viviam-se, nesses tempos, os últimos grandes momentos do interesse erudito pelo Barroco... e foi na sua sequência que elegeu a «Geração de 27» para nos falar – quer dizer ler – desse D. Luis, por essa geração «reabilitado» e celebrado, e do Lorca que nos fazia ouvir, antes de mais, pela voz de Germaine Montero... E se nos leu algo do poeta Juan de la Cruz, nunca nos falou no santo nem de Fr. António das Chagas... Este apenas o vim a conhecer quando, depois de várias peripécias à volta de uma dissertação de Licenciatura que ora girava em torno da Presença, ora em torno de L'Espoir, tive que me decidir – o imperativo é, aqui, involuntário – por D. Francisco Manuel de Melo... Nessa altura, e não apenas por conselho do Prof. Prado Coelho, impunha-se ouvi-la. E, escutando-a, julguei ter percebido, através de um leve «empurrãozinho» em forma de conselho para o futuro, quanto estaria disposta a apoiar-me caso, depois de D. Francisco, viesse a interessar-me pela parenética «barroca»... Só que eu não sabia – e, entre terrores de que tivesse eu que aflorar algum exemplo para que o o conselho prosseguisse, não lho confessei – o que era a parenética... Depois aprendi-o no seu Fr. António das Chagas.... E tive a sorte e o privilégio de, um pouco mais tarde, quando já tinha lido muitos sermões, encontrar Jean Dagens e Robert Ricard..., os seus mestres, mestres que, com ela, nunca poderei esquecer. Os conselhos epistolares do Prof. Silva Dias – hoje, espanto-me como, no meio de tanto trabalho e investigação, arranjasse tempo, depois de ter lido as notas que dediquei a Fr. Rodrigo de Deus, um nome que descobri em Fr. António das Chagas..., para me escrever e animar a prosseguir nesse caminho – foram muito mais tarde... Curiosamente, quando, já no Porto, teve que pôr-se a questão de escolher o assunto da minha dissertação de Doutoramento, estivemos de acordo em que os «frades», mesmo que santos, fossem «banidos»... e debruçamo-nos – ela com os seus conselhos e saber e eu com as minhas pesquisas – sobre a Corte na Aldeia... Era ainda o seu Rodrigues Lobo..., mas sabíamos que os frades, as freiras, os santos e os que

não o foram tanto, as devoções, os tratados de oração, etc., voltariam sempre e que a história da espiritualidade não poderia ser abandonada... E quando, em Paris, lhe comuniquei que, reservando a Corte na Aldeia para a prova complementar, iria, por conselho de Robert Ricard e Michel Darbord, desenvolver, para Doutorado, as minhas pesquisas sobre Gertrudes de Helfta, aplaudiu esta opção por uma tese que, abertamente centrada na história da espiritualidade, abordasse a «fortuna», em Espanha, de alguém que fora uma mística e uma santa... E, desde esta perspectiva, que estou em crer que para ambos, foi uma aposta – uma aposta de que ela foi adiando o desfecho, mas querendo continuar a jogar –, não deixa de ser curioso que os dois momentos em que colaboramos mais estreitamente tenham sido essa Antologia dos Espirituais Portugueses – que, depois de um desinteresse anunciado, acabou por aparecer com irritantes e irresponsáveis disfarces editoriais que, ao contrário do que pretendiam, não fizeram mais que evidenciar muitos dos seus anacronismos - e o artigo que, anos depois, redigimos para o Dictionnaire de Spiritualité... Coincidiu este último com o momento – umas vésperas de um «ano novo» – em que, à lareira, ela se me revelou poeta, ao ler – como só ela o sabia fazer – alguns poemas, ainda em cópia dactilografada, do que veio a ser Gramática do Mundo.

E, quando quisemos – os que nos reunimos com ela nessa Antologia como que em ensaio de trabalhos futuros – institucionalizar um grupo de investigação, foi ainda à sua volta que, uma vez mais, nos congregamos. Os projectos de projectos passaram sempre por ela e mesmo quando, durante anos, andávamos à procura dos meios e formas de convencer as Instituições – as que subsidiam a investigação e garantem a oficialidade – a «aceitar-nos», foi ainda o seu nome e o seu telefone que funcionaram generosa e empenhadamente... E, por isso, sempre manteve uma linha de investigação em aberto no nosso «Centro»..., ainda que – e honra lhe seja – com a má consciência de não colaborar mais assiduamente... Dessas faltas de colaboração que nunca foram um modo de se distanciar – e que, por tal, sempre pôde lhanamente suprir com o seu entusiasmo e apoio – mostrou-se-nos tantas vezes «arrependida» e, em prova, fazia novos projectos..., esboçava ciclos de conferências..., pedia colaboração..., comentava a Via Spiritus... Nos últimos tempos, depois de regressar de Paris – donde, ignorando que não trazia saúde, trouxe ânimo e coragem para, uma vez mais, apoiar os discípulos e os discípulos dos discípulos – queria que realizássemos uma série de conferências que divulgassem – no seu pleno sentido empregava a palavra – os resultados do nosso Centro e os nossos caminhos...

No fundo, talvez desejasse rever-se em alguns dos caminhos que tinham sido seus. Já não tivemos tempo de delinear sequer o que seria esse

ciclo, mas conservo a sua carta – a última que me escreveu – já que não posso fazer o mesmo aos seus telefonemas, em que o expunha... E pouco mais de uma semana antes de nos deixar ainda me dizia pensar poder vir ao Porto assistir ao colóquio que organizávamos, em fins de Maio, sobre Maria de Portugal, princesa da Parma... Ainda a esperamos, mas já não teve tempo de provar, com essa presença, a sua grande generosidade... E uma das formas preferidas da sua grande generosidade foi o saber estar presente. Não tenho qualquer pejo em confessar que, muitas vezes, dei comigo a perguntar também: «Porquê a ti?... Porque é que todos querem ver-te, ouvir-te, obedecer-te?», acabando sempre por me responder que a razão mais funda da atracção que exercia sobre todos nós era essa sua delicada solicitude por todos, que nela era quase como que o seu «mistério». Ou como ela o disse: «Dizemos almas por não sabermos dizer outra palavra / ignoramos tudo ou quase tudo de nós».

Como sempre afirmou, quis que o «Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade» fosse o herdeiro dos seus livros que dissessem respeito ou servissem à história da espiritualidade... Não o escreveu..., mas a sua família, sob a palavra dos seus amigos, quis, sem quaisquer dificuldades, cumprir a sua vontade, gesto que, por toda a sua dimensão, não sabemos como agradecer. Apenas posso registar publicamente, em nome de todos os que, de alguma forma, vão seguindo os seus caminhos, o nosso «muito obrigado». E a minha indizível saudade.

José Adriano de Freitas Carvalho

Um «beato vivo»: o P. António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II

I — Hoje, não serão muitos os lisboetas — a menos que sejam verdadeiros olissipófilos... — que saberão, quando apanham o «18» ou o «39» para o Beato, a razão de ser desse topónimo da cidade... Ignoram, certamente, que estão, de alguma maneira, a contribuir para fazer perviver a *fama sanctitatis* de um humilde lóio — e quantos saberão que assim se designavam, mais ou menos oficiosamente, os membros da Congregação de S. João Evangelista? —, o *Beato* António, que viveu entre 1538 e 1602... Essa *fama*, atestada por inúmeros testemunhos dos que o trataram em vida — os únicos que iremos considerar aqui — e beneficiaram, então ou depois da sua morte a 11 de Maio desse ano de 1602, dos seus milagres, não foi, apesar de tudo e das declarações de grandes senhores e de inquisidores gerais do reino, suficiente para que o seu processo de beatificação, que parece ter-se arrastado por todo o século XVII, chegasse a bom termo em Roma... De qualquer modo, a *vox populi* beatificou-o e, depois de terem desaparecido a capela onde se expunha o seu retrato, a terra do seu túmulo e a fonte da sua água, consagrou-lhe essa *fama* no topónimo de um bairro da capital do reino que se erguia à volta de um convento de que ele começara a erguer a «igreja nova» em 1592¹...

Apesar de «sabida de poucos», a notícia da sua morte arrastou ao seu convento de S. Bento de Xabregas uma multidão ávida de prestar a sua última veneração ao santo — tocando o seu cadáver..., proclamando, em «altas vozes», a sua santidade... — e de obter — melhor, talvez, arrancar —, como pudesse, as suas relíquias... E ainda, se possível, assistir a algum milagre seu, como de facto sucedeu a um moço «de nove para dez annos», cego, que, beijando-lhe a mão amortalhada, recuperou a vista² e a um outro

¹ Jorge de S. PAULO, *Epilogo e Compendio da Origem da Congregação de S. João Evangelista...*, ms. 924 da B. P. Braga, 540. (Agradeço ao Dr. Pedro Tavares o ter posto à minha disposição a sua cópia desta crónica dos lóios, de que vem preparando a edição). Na citação deste e de outros textos, em virtude de dificuldades técnicas, transcreveremos o [~] por ['] para indicar a nasalidade da vogal [u].

² Luis de MÉRTOLA, *Extracto dos Processos que se tiraram por Ordem dos Illustrissimos Senhores Ordinarios na forma do direito sobre a vida, e morte do Veneravel Padre Antonio da Conceição, Religioso da Congregação do Bemaventurado São João Evangelista deste Reino de*

de doze, tolhido das pernas, que depois de igualmente ter beijado a mão, ficou são³. E isto, que a graça de aproximar do esquife foi concedida a muito poucas pessoas seculares, mas casos houve de homenagem verdadeiramente espectaculares, como aquela «certa dama» que, aparecendo com o rosto coberto, depois de se ter lançado por cima do «esquife onde esteve espaço de tempo, até que a fizerão afastar», «tirou da manga muita quantidade de rosas e cobrio o veneravel corpo com ellas...»⁴. Como era quase de tradição obrigatória na veneração do corpo dos que morriam com fama de santos, o *Beato António* «quase foi meio dispidido à sepultura»⁵. Aliás, como havemos de ver, na última sexta-feira em que, como habitualmente, desceu à igreja do convento para, no altar de S. Bento, abençoar os seus devotos, a multidão era tão grande que, segundo um testemunho ocular, ultrapassava a da festa do próprio «Pai dos Monges»⁶... E mais: como que advinhando que seria a última vez que o haviam de ver em vida, a multidão, «como se já fosse morto», cortava-lhe o hábito para tomar os pedaços como reliquias⁷...

Esta *fama sanctitatis* foi, *post mortem*, alimentada por diversos modos, mas, a julgar por omissões de referências a testemunhos para determinadas épocas e por alusões de outras fontes que não a sua biografia escrita pelo carmelita Fr. Luis de Mértola servindo como que de introdução ao *Extracto dos Processos que se tiraram por ordem dos Illustrissimos Senhores Ordinarios na forma do direito sobre a vida e a morte do Veneravel Padre Antonio da Conceição...*, não parece, a estar por alguns indícios a que havemos de apontar, ter sido sempre tão pacífica como, à primeira vista, sugerem algumas obras, a começar pela que acabámos de referir, que é, hoje, a fonte mais precisa para aceder à sua *fama sanctitatis* em vida e depois de morto até cerca de 1647.

Ainda que não seja o que nos interessa aqui — exigindo, aliás, uma investigação arquivística que localize a documentação enviada, ao parecer, para Roma, com vista à sua beatificação — assinalemos que as primeiras informações destinadas a esse processo deverão ter começado em 1607, embora as certidões e testemunhos de altos prelados (D. Fernão Martins de Mascarenhas, inquisidor geral, D. Afonso Furtado de Mendonça, arcebispo

Portugal..., Lisboa, 1647, 158 (Citaremos sempre por *Vida e Morte do P. António da Conceição...*)

³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 158,176.

⁴ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 88 Jorge de S. PAULO, *Epilogo e Compendio da Origem da Congregação de S. João Evangelista...*, ms. cit., 578-579, que conta este episódio com alguma diferença de pormenor, identifica esta dama como sendo D. Brites de Alencastro, Comendadeira-mor de Santos.

⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 88.

⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 163.

⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 61, 163.

de Braga, D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora), e de grandes senhores (D. Francisco de Bragança, Marquês de Santa Cruz, Regedor Manuel de Vasconcelos, D. Álvaro de Lencastre, duque de Aveiro, D. Teodósio de Bragança, duque de Bragança, Martim de Castro do Rio, D. Mariana de Lencastre, D. Ana de Mendonça, D. Isabel Henriques, etc.), de gente que parece situar-se entre a burguesia (Estevão Lercaro, Jacome Spínola) e ainda de alguns antigos criados do convento de Xabregas (Manuel Jorge, Pedro Gonçalves, Pedro Gomes, etc.) e até alguns religiosos lóios (Simão do Espírito Santo, Rafael dos Anjos, Fr. António de Santa Maria, companheiro do *Beato*, etc.) sobre virtudes e graças alcançadas por intercessão do P. António da Conceição, só à volta de 1625 venham a ser recolhidos... Curiosamente, até o testemunho de um dos milagres que maior ressonância terão tido na Lisboa dos fins do século XVI, relacionado com a construção da igreja nova do convento de S. Bento de Xabregas — o caso dos cabouqueiros a quem Fr. António salvou a vida por lhe ter sido revelado que uma pedreira estava a ponto de cair sobre eles — só é tomado por esses anos... Com efeito, quando Baltasar Fernandes, um dos cabouqueiros salvos⁸, e Pedro Gomes, um boieiro que, nesse tempo, conduzia a pedra da pedreira para as obras⁹, depõem, tinham passado mais de 20 anos sobre um milagre que temos de situar à volta de 1592... E entre 1607 e 1625 há 18 anos que não parece terem trazido significativos avanços à causa... E se, desse modo, podemos compreender que um Miguel de Moura, falecido em 1600, e um cardeal Alberto, que morreu em 1621, não tenham deixado qualquer depoimento, sempre nos perguntaremos por que uma Madre Brígida de Santo António (†1655), a primeira brigitina portuguesa e «discípula primogénita» do *Beato* António, tal como o dominicano Fr. João de Vasconcelos (†1652), importante personagem, por sangue e letras, na vida religiosa portuguesa da primeira metade de Seiscentos e o «discípulo primogénito» do santo¹⁰, não foram, então, chamados a depor... e deles se esquece essa vida que escreveu Fr. Luis de Mértola. Terão testemunhado em informações posteriores? Não sabemos, mas sabemos que houve ou a continuação daquele processo *in genere* ou outros processos *in genere*, pois não só Fr. Luis de Mértola intitula, em 1647, a sua obra *Extrato dos Processos...*, mas também Fr. Agostinho de Santa Maria, O. S. A. D., na *História da Vida Admirável e das Acções Prodigiosas da Venerável Madre Soror Brizida de Santo Antonio, Filha espiritual singularissima do*

⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 150-151.

⁹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 175.

¹⁰ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 22.

Veneravel Padre António da Conceição (Lisboa, 1701), refere testemunhos que só podem ter sido dados muito depois de 1625 e mesmo depois de 1647, como, por exemplo, o do segundo Conde de Óbidos, D. Fernando de Mascarenhas, nascido em 1643¹¹... E se à volta de 1642, como conta Fr. Luis de Mértola, ainda se consultavam os papéis relativos à beatificação com «huma pessoa pratica na Curia Romana»¹², Jorge Cardoso, no terceiro tomo do seu *Agiógió Lusitano*, publicado em 1666 (Lisboa) refere que, por essas datas, se tratava em Roma, «com grande calor e eficácia», da causa da sua beatificação, o que, certamente, permitiu incluir no processo testemunhos tardios como esse do jovem segundo conde de Óbidos. De todos os modos, Soror Brígida de Santo António foi um dos maiores, se não mesmo o maior, sustentáculo da veneração ao santo e da causa da sua beatificação, e, talvez, esse seu zelo à causa de alguém que sempre, mesmo depois de morto, a continuou a proteger e a inspirar, a levasse a dizer que «os seus frades [os lóios] não fazião caso delle», mas que «viria tempo que só com os seus milagres, que faria, se canonizaria»¹³. Poderemos, assim, pensar que alguma polémica, mesmo que ditada por zelo — ou até um certo «esquecimento» — terá havido, sobretudo se atendermos que, em data que não podemos precisar, se procedeu — ou se tentou proceder — à reforma da Congregação de S. João Evangelista, reforma de que se quis se encarregasse, precisamente, Fr. João de Vasconcelos, que se escusou para, segundo Fr. Lucas de Santa Catarina, não ter que começar pela casa do que fora seu pai espiritual¹⁴... De todos os modos, Fr. João de Vasconcelos será um dos que, em 5.7.1647, assinará uma das licenças de correr da obra de Fr. Luis de Mértola. Um outro, será o Doutor Pantaleão Rodrigues Pacheco (†1667), cónego das sés de Coimbra e Lisboa, inquisidor e bispo eleito de Elvas, e grande devoto de Soror Brígida de Santo António¹⁵. Nada nos deve, portanto, admirar que a brigítina lhe tenha pegado a devoção ao *Beato* e, por isso, tenha sido, efectivamente, ele essa «certa personagem ecclesiastica» em

¹¹ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 125; no mesmo caso está o testemunho da terceira duquesa de Aveiro, D. Ana Maria Manrique de Lara que refere Agostinho de Santa Maria, *ob.cit.*, 130.

¹² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 189.

¹³ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed.cit., 118

¹⁴ Lucas de SANTA CATARINA, *Quarta Parte da Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, Lisboa, 1866, 1,15-22, 101-157 (esp.125).

¹⁵ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 273.

atenção a quem Fr. Luis de Mértola aceitou escrever a biografia do P. António da Conceição e extrair o seu processo de beatificação¹⁶.

Ainda dentro deste quadro de alusões à *fama sanctitatis* do P. António da Conceição e dos meios para a manter e promover, recordemos que, em 1646¹⁷, D. João IV, segundo conta Fr. Agostinho de Santa Maria, numa ocasião de grave doença do príncipe Afonso (futuro Afonso VI), mandou retirar, pelo capelão-mor, D. Manuel da Cunha, bispo de Elvas, um osso do cadáver do P. António para ser aplicado, como foi, ao príncipe. Agradecido pela cura, o rei, dois anos mais tarde (1648), além de ter passado, juntamente com a rainha, duas certidões dessa «cura milagrosa» destinadas ao respectivo processo, «prometeo o dinheiro necessario à causa da sua beatificação»¹⁸. Por estas datas, empenhava-se Soror Brígida de Santo António em promover a devoção ao P. António junto dos reis¹⁹ ... Com efeito, se não se trata de um aproveitamento «oportunista» de hagiógrafo, Fr. Agostinho de Santa Maria, ao escrever que a «res-

¹⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. Antonio da Conceição...*, ed. cit., s.p., «Carta ao Reverendissimo Padre Geral da Congregação de S. João Evangelista», em que declara: «certa personagem ecclesiastica me pediu encarecidamente que com todo o segredo possível fizesse esta obra, offerendome a materia della em os processos que se tirarão por ordem dos Illustrissimos Senhores Ordinarios...». Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 284 afirma que «o bispo [o Dr. Pantaleão Rodrigues Pacheco, bispo eleito de Elvas] havia pedido [a Fr. Luis de Mértola] que quizesse escrever (obrigado da Veneravel Madre) a vida do Veneravel Padre Antonio da Conceição». E o próprio Luis de MÉRTOLA parece aludir a estes pedidos cruzados quando escreve em *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 118: «Hũa cousa grande que elle [P. António] obrou em vida fica por relatar aqui, por me não dar licença certa pessoa de muita virtude, e religião, e de boa calidade, porque era forçado dizeremse cousas de grande louvor seu; he pessoa já de muita idade, e foi filha espirital deste servo de Deos [...] e me mandou segurar que este bom Padre me avia de pagar o trabalho que tivesse em historiar suas cousas...».

¹⁷ Jorge de S. PAULO, *Epilogo e Compendio da Origem da Congregação de S. João Evangelista...*, ms. cit., 588-589 diz que o príncipe tinha quase três anos, o que, sabendo-se que o futuro Afonso VI nasceu em 19.8.1643, permite situar o acontecimento em 1646.

¹⁸ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 134 em que segue, quase à letra, o texto de Jorge de S. Paulo; acrescenta, porém, (129-130) uma referência à graça obtida com a mesma relíquia pelos duques de Aveiro numa doença de um filho seu de que não parece que se ocupe o cronista lóio, mas este refere (*Epilogo e Compendio da Origem da Congregação de S. João Evangelista...*, ms. cit., 589), na sequência da cura do príncipe Afonso, a cura de uma doença de que sofria o próprio duque, D. Raimundo de Lencastre, e que este atribuiu à intercessão do P. António, disso passando a respectiva certidão, em 31.3.1650.

¹⁹ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 213-214 aponta os lances que rodaram a construção do novo convento das brigittinas em Marvila e dos meios e modos, sempre com o nome do seu P. António da Conceição por justificação, com que alcançou a autorização de João IV — «por particular motivo, que para isso tinha» — para a levar a efeito. Para além do marquês de Gouveia, foi especialmente importante a acção da rainha Luísa de Gusmão.

plandecente luz» da santidade, e quase consequente espírito profético, de Soror Brígida, esteve «escondido» «quarenta annos», permite situar os começos da sua acção e empenho públicos na causa do P. António e na orientação de tanta gente que a ela recorria, depois de 1640..., talvez até, um pouco mais precisamente, por 1642-1643. Uma actividade que cobre, em profecias — desde entradas de armadas (interpretando o Bandarra²⁰...) até a casamentos, quedas de ministros e mortes de Grandes —, os reis e altíssima nobreza... e se reveste ainda da difusão, em «registos», do milagroso retrato do P. António da Conceição²¹... Talvez, deste modo, possamos compreender melhor a alusão à vaga e única profecia em sentido restauracionista que teria feito o *Beato*²², ele que, em vida, tão aproveitado fora por vice-reis e governadores de Portugal... É também ainda possível que esta moldura ajude

²⁰ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 86: «Costumavão algũas senhoras visitalla [à Madre Brígida] com a boa opinião que ja tinham de sua virtude. Em hum dia se veyo a fallar nos sucessos do Reyno, e nas guerras delle: e a este respeito, nas cousas que dizia o Bandarra em suas coplas; e que havia de vir hũa armada de inimigos à nossa Barra. E aqui disse a Madre Brizida que aquelle era o tempo em que isto havia de succeder. Porém que se Sua Magestade desse hũa esmola para a beatificação do seu veneravel Padre Antonio da Conceição, elle alancaçaria de N. Senhor, não entrasse a armada, nem fizesse mal à Cidade». Como apurou o inquisidor Dr. Pantaleão Rodrigues Pacheco, a armada deveria ser a que, por ordem do Parlamento inglês, veio, em 1650, em perseguição da armada de Roberto e Mauricio, filhos do príncipe palatino, que em 1649 se haviam refugiado no Tejo. Para o desenrolar das acções aqui evocadas e «desempenho» das palavras de Soror Brígida, ver Agostinho de SANTA MARIA, ob. cit., 87-94.

²¹ Para além das referências que ficam feitas à veneração que os reis e grandes senhores dedicavam a Madre Brígida, a sua biografia trata, em capítulos especiais, «Da grande veneração com que a Duquesa de Aveiro tratava a Madre Brizida, e dos favores que recebeo de nosso Senhor pelas suas orações» (cap VIII) e «Das cousas que a Veneravel Madre Brizida disse da casa de Ferreira, e do Cadaval, e da sua successão, e permanencia» (cap. IX). Soror Brígida de Santo António possuía na sua cela um retrato do *Beato*, por meio do qual se alcançaram muitas graças, e que lhe serviu para, à hora da morte, pedir a bênção de seu pai espiritual, como conta Agostinho de SANTA MARIA, *Historia da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit. 258. Deste retrato, que, como lhe tinha prometido o P. António, foi entregue à brigítina em dia de Santa Tecla — dia de sua profissão —, mandou a Madre Brígida, por meio de Valentim Lobo de Castilho, filho de Fernando de Castilho de Mendonça, um grande devoto da freira, que fora Provedor dos seguros, fazer «hũa grande quantidade de resistos, com imagem do Veneravel Padre ao natural». Conf. Agostinho de SANTA MARIA, ob. cit., 124. Não podemos precisar a data em que se divulgaram estas pagelas, mas em 1650 já Soror Brígida as tinha oferecido a Roberto, príncipe palatino, anos em que também D. Vasco de Mascarenhas, Conde de Óbidos, jura ter obtido graças por meio de um desses «registos» durante a sua viagem de regresso da Índia onde estivera por Vice-rei (1652-1653). Conf. José F. Ferreira MARTINS, *Os Vice-Reis da Índia. 1505-1917*, Lisboa, 1935, 139-140.

²² Luís de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 128-129 refere que D. Nuno de Mascarenhas «tratara muitos annos familiarmente com o Padre Antonio da Conceição [...] entendia que tinha espiritu de profecia, por quanto lhe dissera muitas cousas que vira, andando o tempo, succeder como elle dissera, e que sò ainda tinha hũa por ver, e que esperava ainda ver», afirmação que, sendo D. Nuno de Mascarenhas «tão grande Portuguez, e tão zeloso da liberdade deste Reyno», o biógrafo tem «por mui provavel, que o Padre Antonio da Conceição lhe devia dizer desta restauração do Reyno, e isto era o que elle esperava tanto ver»...

a explicar a razão por que a primeira biografia do *Beato* — essa que escreveu Fr. Luis de Mértola — só tenha aparecido por essas datas, coincidindo, aliás, com um momento (1647) em que os lóios manifestavam especial veneração — e gratidão — a Soror Brígida e podiam testemunhar algum milagre seu²³.

Como já insinuamos, o empenho dos lóios na difusão da devoção ao P. António poderá não ter sido tão constante e tão vivo como gostaríamos de pensar — as suas contribuições literárias *more hagiographico* à causa são tardias — e os seus grandes devotos desejavam. Com efeito, os já citados remosques de Soror Brígida de Santo António ao zelo dos lóios por essa causa e o facto de a sua primeira biografia — e durante muito tempo a única — se dever a alguém estranho à Ordem e ter sido encomendada e escrita em segredo, poderá permitir sugerir uma certa oscilação — e, logo, uma certa distância — nesse empenho em determinados períodos no século XVII. Recordemos que, já em 1647, Fr Luis de Mértola publicava a primeira biografia para «avivar sua memoria, para que de todo não esqueça», o que parece ir, precisamente, no sentido de que ia — ou, aos mais zelosos, parecia que ia — esquecendo... Datarão também desses anos os remosques da brigitina portuguesa? De qualquer modo, embora Jorge de S. Paulo nada refira a tal respeito até 1658 — data da sua protestaçoão, exigida pelos decretos de Urbano VIII, sobre o sentido com que classifica de «profeticas e milagrosas» as «acçoões» de Fr. António referidas no capítulo que lhes dedica na sua inédita crónica²⁴ — sabemos que a sua cela, já antes de 1677, se tinha transformado «em hum perfeitissimo oratorio, ornado de custosas laminas e excellentes pinturas, com hum magestoso retabulo e altar onde se

²³ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 173, que copiamos: «E hum dia de Santa Brízida (nesse mesmo tempo) em que os religiosos de Santo Eloy, por seu respeito, e pela grande devoção que lhe tinham, como a filha do seu Veneravel irmão o Padre Antonio da Conceição, hião a solemmnizar a festa da Santa, sentirão muyto que ella estivesse nesta ocasião doente, dispondo-o assim Deos, para mayor ostentaçoão das suas maravilhas, disserão que não havião de cantar, se ella não assistisse presente à festa. A vista dos desejos que tinham aquelles Padres de a ver, se animou, vestio, e foi assistir às vesporas, e ao outro dia à missa: e se entendeo, que mais que a sua devoção, nascerão os alentos com que assistio a tudo, de causa soberana. E depois lhe foi dar graças à grade, reconhecendo aquelle favor, e merce que lhe faziam, em lhe vir assistir à sua festa. E vendo-a aquelles religiosos, se admirarão da grande femosura, que mostrava, e do grande resplendor que vião em seu rosto. Voltou depois para a cama, e indo (ao parecer das que a vião) boa; posta na cama se achou na mesma debilidade, e fraqueza antecedente. Parece se reconhecco, e renovou aqui o milagre de Petronilla Virgem, filha do Apostolo S. Pedro; tendo saude sómente o tempo que foi necessario para consolar os que vinhão visitar a ella, e louvar nosso Senhor».

²⁴ Jorge de S. PAULO, *Epilogo e Compendio da Origem da Congregaçoão de S. João Evangelista...*, ms. cit., 590.

diz missa»²⁵. Um culto interno — e tardio? —, mas, mesmo assim, significativo de um empenho na consagração oficial do seu *beato* para cuja causa uma das últimas contribuições literárias autónomas da sua Congregação terá sido a citada *Saphira Veneziana e Jacinto Portuguez*, em que o lóio Francisco de Santa Maria pouco mais faz que repetir — como outros: um Jorge Cardoso, por exemplo, — e um tanto mais ampolosamente, o que já tinha escrito e publicado Fr. Luis de Mértola trinta anos antes. A obra, se não tem qualquer originalidade, tem, pelo menos, a virtude da persistência...

E nesta ordem de ideias, convirá não esquecer que a *História da Vida Admiravel... da Madre Soror Brizida de Santo António*, ao ser publicada em 1701, deveria ter representado um contributo mais para manter viva a *fama sanctitatis* do *Beato António*, aliado ao testemunho, mesmo que indirecto, dos que ainda conviveram com gente que venerou o «santo» em vida, como, por exemplo, o da clarissa da Madre de Deus, Soror Maria Madalena de Jesus (c. 1617-1701), cujo pai, D. Henrique de Meneses, tinha sido curado de «huma perigosa enfermidade» pelas orações do próprio P. António no oratório da sua casa²⁶.

As fontes impressas para a biografia e *fama sanctitatis post mortem* do *Beato António* como que se esgotam nas que já ficaram citadas, com principal relevo para o trabalho de Fr. Luis de Mértola que, além do processo — ou dos processos —, pôde contar com «hum compendio das cousas [do] servo de Deos» que lhe fizeram chegar²⁷ e que hoje não conhecemos... Manuscritas ficaram, como já se referiu, as páginas que Jorge de S. Paulo lhe dedicou no *Epílogo e Compendio...* Mas, tal como o P. Francisco de Santa Maria em *Saphira Veneziana... Jacinto Portuguez*, também o cronista pouco mais faz que resumir, quando não transcrever com uma ordem mais sistemática — que, aliás, o carmelita evitou, por razões que explica²⁸ —, o que também Fr. Luis de Mértola tinha já extratado dos processos, juntando-lhe, naturalmente, alguns casos milagrosos posteriores a

²⁵ Francisco de SANTA MARIA, *Saphira Veneziana e Jacinto Portuguez. Vida e morte. Heroicas virtudes, e maravilhas raras do gloriosissimo Protopatriarcha S. Lourenço Justiniano, e do Veneravel Padre Antonio da Conceição...*, Lisboa, 1677, 198.

²⁶ Jeronimo de BELÉM, *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia de Nosso Serafico Padre S. Francisco...*, Parte Terceira..., Lisboa, 1754, 15, 25, 384-385. Soror Madalena de Jesus afirma que «foi chamado a casa de seu pai o Veneravel Padre Antonio da Conceição, Conego Secular da Congregação de S. João Evangelista, para lhe assistir, e consolar no seu mal», o que, apesar de alguma dificuldade cronológica, parece significar que o caso deverá reportar-se a anos anteriores a 1600, já que depois de 1597 o Beato estava entevado e, ao parecer, apenas era levado à igreja para benzer os seus devotos.

²⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 118.

²⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do Padre António da Conceição...*, ed. cit., 118.

1625 — o último caso, como já aludimos, parece datar de 1652 — , nomeadamente o da doença do futuro Afonso VI e as respectivas certidões passadas pelos reis. Inéditas — e hoje desconhecidas — ficaram ainda a *Vida do Veneravel Padre Antonio da Conceição...* do lóio Belchior da Graça (†1650), a *Vida do Veneravel Padre Antonio da Conceição...* do P. Martinho de Mesquita e a *Vida do Veneravel Padre Antonio da Conceição...* do cisterciense Fr. Matias da Conceição (†1681)²⁹, cujos títulos, se estão exactos, apenas parecem sugerir, na sua uniformidade e na variedade dos seus autores, a aceitação da *fama sanctitatis* do Beato e o desejo de contribuir para a consolidação da esperança da consagração oficial da sua beatificação. Uma consagração que se gorou ao suspender-se, em Roma, antes de 1754 — data em que Francisco de Santa Maria dá a notícia em *Anno Historico, Diario Portuguez, Noticia abreviada de pessoas grandes, e cousas notaveis de Portugal...* — as diligências que deviam fazer avançar uma causa que, ao parecer, tinha chegado «aos ultimos termos». De momento, glosando o diarista lóio, apenas podemos dizer que desse suspender-se as «causas não são do nosso assumpto»³⁰...

II - Naturalmente, esta fama *post mortem* não era mais que a consequência e amplificação da *fama sanctitatis* de que gozou o P. António da Conceição em vida e que, durante algum tempo e nos mesmos círculos sociais, compartiu, ainda que as fontes o silenciem, com uma Soror Maria da Visitação... Como a dominicana da Anunciada, também o lóio de Xabregas foi, para os seus contemporâneos, um «santo vivo», um dos muitos que, mais ou menos fugazmente, cruzavam o céu europeu. Nesse número devemos ainda contar, como se esforça por provar Fr. Luis de Sousa na *Vida do Arcebispo*, Bartolomeu dos Mártires, outro contemporâneo do Beato... que, curiosamente — e, se calhar, infelizmente — não é costume considerar desde este ponto de vista.

De qualquer modo, a fama de santidade do Padre António da Conceição fundamentava-se não só na visibilidade das suas virtudes, mas também, e sobretudo, na espectacularidade do seu espírito profético e dos seus poderes taumatúrgicos. E se as suas virtudes, apesar de insofismáveis, deram, tal como a sua oração e ascese, origem a um discurso hagiográfico que tenta amplificar para edificação do leitor os poucos documentos disponíveis — nem sequer, como lamenta Fr. Luis de Mértola, a memória da própria ordem, a julgar pelos testemunhos dos seus membros que se

²⁹ Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, I, Lisboa, 1741 (aliás, Coimbra, 1956), 493, e III, Lisboa, 1752 (aliás, Coimbra, 1956), 442, 453.

³⁰ Francisco de SANTA MARIA, *Anno Historico, Diario Portuguez...*, II, Lisboa, 1744, 70-71.

conservam, parece ter registado esses aspectos fulcrais no percurso espiritual e nos processos da *fama sanctitatis* nos fins do século XVI —, o seu espírito profético — e, naturalmente, as circunstâncias históricas em que se manifestou — e os seus milagres em vida — talvez mais estes do que aquele — estão largamente documentados nas biografias do santo Ióio. Poderá mesmo dizer-se que o discurso hagiográfico em torno de António da Conceição — o de Luis de Mértola, de Jorge Cardoso, de Jorge de S. Paulo e de Francisco de Santa Maria —, carreando testemunhos, hipervaloriza esses dois aspectos que, em seus dias, fizeram do Cónego de S. João Evangelista um santo vivo. Como sempre, necessário, visível e disponível... , o que, mesmo que possamos pressentir alguma polémica através de alguns testemunhos, o consagrou como uma figura popular — em amplo e interclassista sentido — e, aliado a uma ostentatória ausência de fenómenos extraordinários³¹, lhe permitiu superar quer o circunstancialismo político dos fins do século XVI em Portugal marcado pela presença de Filipe II — e, depois, dos Filipes — desde 1580, quer o circunstancialismo «devoto», sempre marcado por desconfianças, mas que agora se viam reavivadas pelas pseudo-chagas e outros pseudo-fenómenos místicos de Soror Maria da Visitação.

Nascido c. 1522, em Pombal, estudante em Coimbra, e entrado na Congregação de S. João Evangelista, em Évora, em 1552, com 28 anos e já sacerdote, aí viveu vinte anos tão recolhido que nunca saía do convento, afirmações do seu primeiro biógrafo — e repetidas por todos — que, até certo ponto, podemos ver confirmadas pelo facto de raríssimos serem os testemunhos dos seus processos que o recordam nesses dias alentejanos. Nem sequer podemos afirmar que a estima que lhe há-de manifestar o arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, nos remeta para esses tempos³². Por razões que desconhecemos, passa a viver, depois de 1570, no

31 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António a Conceição...*, ed. cit., 174 aponta o testemunho de António de Abreu Leite, morador em Pombal e parente por afinidade do *Beato*, em que afirma tê-lo visto, durante uma visita que lhe fez em Xabregas, «levantado em rapto da cama em que jazia por altura de palmo e meio, ou dous palmos por hum espaçozinho...», o que, pelas circunstâncias, haverá que situar depois de 1597.

32 Apesar de existirem dados seguros sobre as boas relações do P. António da Conceição com D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora (1578-1602), tudo parece apontar, com base precisamente em tais dados, para que essas relações se tenham verificado depois da vinda do *Beato* para Xabregas... A primeira carta, hoje conhecida, que escreveu o P. António da Conceição ao arcebispo é posterior a Fevereiro de 1597, já que nela lhe apresenta os pêsames pela morte de D. Nuno Álvares Pereira de Melo, conde de Tentúgal (Carta de Filipe II de 20.5.1586), que faleceu em Évora em 28.2.1597; por outro lado, nessa mesma carta pede por um «sacerdote pobre e virtuoso» irmão do P. Inácio Martins, S. J.; ora este célebre jesuíta veio a falecer em 28.2.1598, e na carta não há qualquer indício de que se lhe refira como falecido. Tudo somado, a carta deverá ter sido escrita em 1597; a outra carta para o arcebispo, a propósito de

convento de S. Bento de Xabregas... Nada consta de qualquer empenho profético à volta de D. Sebastião e das suas idas à África... Curiosamente até, os seus biógrafos, que o dizem tão estimado por D. João III e D. Catarina de Áustria, guardam um absoluto — e estranho? — silêncio sobre as suas relações com D. Sebastião e o Cardeal-rei, ele que parece ter estado em boas relações com jesuítas do talante de um Inácio Martins ou, pelo menos, tê-lo admirado³³, ainda que, ao lado de algum carmelita³⁴, não encontremos qualquer membro dessa Ordem a testemunhar nos processos *in genere*... Nem dessa nem de qualquer outra ordem masculina... A sua biografia — a que nos interessa aqui, evidentemente — só começa depois desse ano de 1570, talvez melhor até, cerca de 1586, data, como veremos, do seu mais antigo milagre, ou, pelo menos, do mais antigo que é recordado nos seus processos.

Passemos a pobreza da sua cela³⁵ — o que há-de dar origem a que um Miguel de Moura corrija a sua severidade³⁶ —, tal como podemos passar

uma doença do prelado e das notícias em torno à sua vontade de renunciar ao arcebispado, data de 15.2.1601, carta esta que deve ser a resposta a uma do próprio arcebispo de 16.1.1601 e que vem publicada por Fr. Luis de Mértola entre as «certidões» de grandes senhores e prelados sobre a fama *sancitatis* do lóio; a própria oferta do *Camino de Perfección* da Madre Teresa de Jesus, supondo que o arcebispo lhe enviou a obra, cuja edição custeara, mal ela saíra a lume — o que ignoramos —, remete-nos para depois de 1583, quando o *Beato* se encontrava já em Lisboa há, pelo menos, 13 anos... Conf. Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 93-94, 91-92, 27-28, 176-177.

33 Não sabemos precisar o alcance do elogio que o P. António da Conceição faz do P. Inácio Martins, a quem chama «grande servo de Deos» — de ouvir dizer sobre a sua fama de pregador e de mestre de «doutrina»? de qualquer encontro que tiveram? —, mas o que é certo é que foi «por amor [dele]» que o *Beato* se dirigiu a D. Teotónio de Bragança pedindo que fizesse alguma mercê a esse seu irmão, «sacerdote pobre e virtuoso»; igual pedido tinha já dirigido à duquesa de Bragança, D. Catarina, em carta que poderá datar de fins de 1596 ou começos de 1597, pois aí se refere a visita que o duque D. Teodósio, filho de D. Catarina, lhe tinha feito — e fê-la em 1596 —, mas não alude à morte do conde de Tentúgal, parente e acompanhante da duquesa em alguma ocasião importante... Conf. Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 93, 104-105.

34 Fr. Francisco Pereira, carmelita de Moura, testemunhará no processo *in genere* do P. António da Conceição, recordando os tempos em que, moço de 12 anos, ajudava o P. António à missa e a leitura que o viu fazer do *Camino de Perfección* de Santa Teresa, livro que, como precisa, lhe fora oferecido por D. Teotónio de Bragança. Conf. Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 176-177.

35 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 53 aponta que «... referem os Padres antigos da sua Ordem que tinha húa cella muito pobre, porque toda a sua alfaia era hum Crucifixo com húa imagem de nossa Senhora em papel e outras de vários santos tambem em papel; sua cama era pobrissima, e tanto que depois que caso [*sic. caiu?*] nella entrevado, magoado o irmão que o servia de ver, que nem o colchão tinha lã, nem as cobertas sustancia para aqueantar aquelle corpo velho, e enfermo, com a sua cama suprio esta falta trocando húa com a outra, porque o servo de Deos não queria que se pedisse cousa algũa para elle .Tinha mais na sua alfaia duas camisas velhas, duas carapussas, e dous, ou tres lenços de linho grosso tudo metido em húa canastra velha e rota».

36 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 54: «Não se descuidou com tudo Miguel de Moura sendo Governador, o qual vindoo visitar a sua cella, e

qualquer reflexão sobre as suas virtudes — o seu primeiro biógrafo, como disemos, viu-se obrigado, por entre declarações de dificuldades a discorrer pelas que, com base em algum *fait divers*³⁷, deveria possuir em grau heróico, como exigiam as regras para a beatificação³⁸ — e sobre as suas práticas ascéticas. Aceitação das dores e da doença que padeceu depois de velho e que sofria sem qualquer queixume parece ser tudo o que se conseguiu apurar, já que «de cilícios e disciplinas não referem os testemunhos cousa algũa»³⁹... Certamente, Fr. Luis de Mértola não pensaria que o seu leitor acreditasse que esse silêncio se podia explicar «porque devia usar disto com muito segredo, e cautela»... Qualquer leitor de vidas de santos conhecia bem as indiscrições que referem para apurar — muitas vezes *in flagrante* — as suas penitências... Da sua *ars orandi* pouco mais sabemos que o seu apego à oração vocal — um apego que o seu primeiro biógrafo valoriza por comparação com um carmelita, seu confrade, Fr. Estêvão da Purificação, de quem também escreveu a vida⁴⁰ —, e nada sabemos sobre a sua preparação para dizer missa⁴¹... Há, contudo, vários testemunhos que acentuam a sua devoção em celebrar, embora Fr. Luis de Mértola, interpretando, seguramente, relatos que nos escapam, nos diga, assinalando-o como uma pauta ideal, que «o tempo que elle gastava no dizer missa não era tanto que pudesse enfastiar aos ouvintes...». Aos ouvintes seus devotos, naturalmente, pois aos outros «poderia parecer algum tanto

julgando que padecia muito frio por ser tempo de Inverno lhe mandou fazer hum defensivo a modo de Pavelhão de bacta, e lhe deu hum cobertor, e por suas proprias mãos lhe punha na cabeça as carapussas que no seyo lhe trazia».

³⁷ Fr. Luis de Mértola, perante a pobreza do material de que pôde dispor — os extractos dos processos parecem denunciar uma absorvente preocupação pelas graças e milagres —, viu-se, efectivamente, obrigado a interpretar algum acontecimento não muito relevante em sentido demonstrativo de alguma virtude em particular. Um exemplo do que acabamos de dizer pode ver-se nos comentários que tece sobre a obediência e humildade do *Beato*, apoiado na repreensão que, em capítulo, lhe deu o seu prelado por ter aceitado vir de Sacavém a Xabregas na liteira de Miguel de Moura num dia em que, por causa do temporal, não se podia fazer o caminho por mar... Conf. Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 59-60.

³⁸ R. De MAIO, *L'Ideale Eroico della Santità nella Crontroriforma in Società, Chiesa e Vita Religiosa nell'ancien Régime* (a cura di Carla Russo), s. a., s. I. (Napoli, 1976) 285-308.

³⁹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 80.

⁴⁰ Fr. Luis de Mértola com o seu nome de religião de Luis da Apresentação (ou Apresentação) escreveu a *Vida e Morte do P. Fr. Estevam da Purificação, Religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*, Lisboa, 1621 e a esta obra faz referência na «biografia» do P. António da Conceição a propósito da oração vocal que ambos intensamente praticavam. Conf. Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 75.

⁴¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 68.

comprido»⁴². Curiosamente, apenas uma testemunha — o carmelita Fr. Francisco Pereira —, recordando os seus tempos de criança, declara tê-lo visto «por muitas vezes na Missa estar chorando, e outras vezes rindo, e quando dizia as palavras da Consagração o via ficar muito mais fermoso do que dantes era...»⁴³. Apesar de Fr. Luis de Mértola tentar orientar o seu discurso hagiográfico nesse sentido, parece um tanto violento relacionar estas lágrimas com as que derramavam outros santos — por exemplo, Santo Inácio de Loyola⁴⁴ — ao celebrarem missa. As lágrimas e o riso do Padre António da Conceição devem, segundo cremos, ser postas em relação, antes de mais, com as «grandes inteligências» que lhe eram comunicadas durante a celebração, isto é, com o espírito de profecia que, então, se manifestava⁴⁵. Pelo menos, como havemos de ver, um dos momentos mais célebres em que se verificou o seu espírito profético — o do perigo iminente que pendia sobre os cabouqueiros da igreja nova do convento de Xabregas — teve, precisamente, lugar durante a celebração da missa. De certo modo, o mesmo poderia dizer-se sobre o abandono do desejo de se passar para a cartuxa, pois a tal renunciou depois de dizer missa⁴⁶.... De resto, como certificava, em 1625, D. Fernão Martins de Mascarenhas⁴⁷, e se pode aceitavelmente deduzir de alguns testemunhos, confessava muita gente. Gostaríamos até de saber — mas, estamos em crer que nunca o lograremos com certeza — o que queria dizer o Inquisidor Geral quando, louvando a sua assistência no confessionário em Lisboa e as conversões que aí conseguia, ponderava, com expressão que remete, directamente, para a linguagem inquisitorial, que o P. António «procurava reduzir aos cúmplices»...

III - Apesar de muitos dos factos e circunstâncias da vida do *Beato* António que até aqui apontamos serem referíveis à sua existência entre 1552 — ano da sua entrada nos Lóios em Évora — e 1602 — ano em que morre —, convirá sublinhar que, como já aludimos, o período eborense (1552-1570) da sua vida se caracteriza, de acordo com as fontes actualmente disponíveis, por um severo recolhimento, isto é, por uma rigorosa clausura voluntária. E embora ignoremos as razões por que um tão recolhido sujeito passou a Lisboa em 1570, nada custa pensar, perante o silêncio das fontes e interpretação dos seus biógrafos, que, mesmo em Xabregas, terá continuado

⁴² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 67.

⁴³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 177.

⁴⁴ José de Guibert, S. J., *La Espiritualidad de la Compañia de Jesús*, Santander, 1955, 34-35.

⁴⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 66.

⁴⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 166-167.

⁴⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 23.

a observar esse recolhimento, que, inclusivamente, o afastou de qualquer cargo de governo na sua ordem⁴⁸... Com efeito, teremos de esperar até 1586 para o ver sair do seu convento, momento que está relacionado com as circunstâncias do seu primeiro milagre — a cura do 4º conde de Atouguia, João Gonçalves de Ataíde — e sua primeira profecia — a da certeza que o conde se curaria e, mais, viveria muitos anos, deixando numerosa descendência⁴⁹... Apesar da condessa de Atouguia⁵⁰, mulher do conde João Gonçalves, declarar, em 1607, que mandara «chamar ao Padre António da Conceição pela grande opinião que tinha de sua sanctidade»⁵¹ — o que poderá insinuar que a sua fama já corria por essas datas — essa é a graça mais antiga, alcançada por intermédio da sua oração, que registam todas as fontes. Não deixa de ser curioso que o primeiro milagre — a palavra é do testemunho dos médicos, segundo transcreve o hagiógrafo⁵² — revele logo o taumaturgo e o profeta. E, notemos a circunstância, fora do convento. Poderá ter sido até essa dupla dimensão que chamou a atenção do Vice-rei, cardeal Alberto, pois «mandou a António de Mendonça que se informasse do caso»⁵³. Curiosamente, como tantas vezes acontece nos relatos hagiográficos da época moderna⁵⁴, não se explora o resultado dessa informação — que há que pressupor altamente favorável —, e, tanto quanto sabemos, também a Inquisição não parece ter voltado a ocupar-se do P. António. Aliás, D. Fernão Martins de Mascarenhas, que o «[conheceu] muito bem», há-de declarar, em 1625, sendo inquisidor geral, ter «por cousa certa honrar Sua

48 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 17-18: «Bem he verdade — escreve Luis de Mértola — que teve hũa presidencia em hum Capitulo gèral de sua Ordem, mas de tal modo a teve, que nem elle a procurou, nem soube porque via lhe veio tal honra como esta, nem que tal eleição se fizesse em sua pessoa, e he officio este que não dura mais, que em quanto dura o Capitulo geral...».

49 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 119, 121.

50 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 119: a condessa de Atouguia era D. Maria de Castro, filha de Martim Afonso de Castro, camareiro do Cardeal-Rei.

51 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 119.

52 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 122.

53 Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 121-122. O inquisidor António de Mendonça interveio no processo contra Soror Maria da Visitação (Álvaro HUERGA, *Estudio Preliminar* de Fr. Luis de Granada, *Historia de Sor Maria de la Visitación y Sermón de las Caídas Públicas*, Barcelona, 1962, 53, 57, *et passim*, bem como no de Ana Rodrigues, conforme se vê na sentença que traz Pero Roiz Soares, *Memorial* (Ed. de M. Lopes de Almeida), Coimbra, 1956, 285.

54 Um bom exemplo do que acabamos de sugerir — e apenas sugerir — pode ser a *Historia da Vida Admiravel e Acções Prodigiousas da Veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio*, pois, tendo sido a brigitina alvo de controle inquisitorial — v.g. por meio do Doutor Pantaleão Rodrigues Pacheco e do P. António da Conceição, O. SS.T. —, tal facto, apesar do seu resultado ser tão favorável, não tem praticamente ressonância nessa biografia.

Santidade este veneravel Padre com a beatificação que o mundo todo espera»⁵⁵...

Seria, por outro lado, interessante poder vir a precisar melhor a data — dia e mês — destes factos, pois o conde adoeceu logo depois de chegar de Castela. Antes ou depois de ter sido feito conde por Filipe II nesse ano de 1586? De qualquer modo, a personagem do conde, as circunstâncias da sua doença — logo depois de ter vindo de Espanha —, o interesse do cardeal Alberto remetem-nos imediatamente para as circunstâncias dos primeiros vinte anos da monarquia dual e, como veremos, muito particularmente para os dias do governo do cardeal (1583-1593) e, depois, para o tempo dos Governadores (1593-1600). Infelizmente, não podemos datar «a grande esmola» que, como recordará o *Beato*, lhe enviou Cristovão de Moura para as obras da igreja nova de S. Bento⁵⁶... Seguramente, depois de 1592, isto é, não pelos mesmos anos em que o futuro vice-rei procurava relíquias — não importava que falsas... — para a igreja do convento que, depois da explosão dos barris de pólvora em Lisboa (Santos-o-Velho), em 1576, Miguel de Moura e sua mulher tinham erguido em Sacavém⁵⁷...

Aceitemos, com as mesmas dúvidas que o seu primeiro biógrafo, que o duque de Alba, D. Fernando Álvarez de Toledo, o comandante das forças que prepararam a rendição definitiva de Portugal a Filipe II — ou, se preferirmos, por Filipe I —, falecido em Tomar em 1582, visitou Fr. António na sua cela de Xabregas⁵⁸. Tal visita em nada nos admiraria, se nos lembrarmos que o duque era confessado, desde que chegou a Portugal, de Fr. Luis de Granada⁵⁹, esse santo varão que tantos santos vivos admirou. E, ao

⁵⁵ Luis de MÉRTOla, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 23.

⁵⁶ Luis de MÉRTOla, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 101; em carta ao Vice-rei (1600? 1601?) escreve o *Beato*: «Mui bem lembrado estou da grande esmola que V.S. me mandou dar para esta nova Igreja de São Bento, e cada dia peço a satisfação com premios de gloria no ceo...».

⁵⁷ Estranhamente, P. Roiz Soares na página que dedica a esta explosão, lembra-se de algumas vítimas — uma delas morta quando se confessava —, mas não se lembra da mulher de Miguel de Moura, D. Beatriz da Costa, que escapou ilesa, apesar de estar a vestir as imagens do presépio, milagre que levou os Mouras a erguerem o mosteiro de Sacavém. Queiroz VELLOSO, *O Reinado do Cardeal D. Henrique*, Lisboa, 1946, 161-162 narra, transcrevendo a correspondência trocada com Filipe II a tal propósito, este quase picaresco lance de Cristovão de Moura, que Francisco CAEIRO, *O Arquiduque Alberto de Áustria*, Lisboa, 1961, 124, também refere, mas dando algum matiz à narrativa que não se deduz dos documentos que Queiroz Velloso apresenta e que o autor cita. De acordo com D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, III, ed. cit. 478, Miguel de Moura escreveu uma *Relação da Fundação do Convento de N. S. dos Martyres, de Religiosas da primeira Regra de Santa Clara situado no lugar de Sacavem fundação sua*.

⁵⁸ Luis de MÉRTOla, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 30.

⁵⁹ Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, 1988, 647.

parecer, também terá admirado a santidade do P. António da Conceição. Com efeito, Fr. Luis de Granada teria sido uma das visitas do *Beato*, classificando-o perante o mundo como *un santo que lo es, y lo parece*⁶⁰... Se assim tiver sido — e não custa muito aceitar que assim tenha sido — poderá, então, admitir-se que, tal como no caso de Soror Maria da Visitação⁶¹, talvez não terá sido Fr. Luis de Granada alheio ao interesse que mostrou o cardeal Alberto pelo «caso» do P. António da Conceição. Com efeito, se o milagre da cura do conde de Atouguia e a profecia que o envolvia eram, por si sós, bastantes para atrair a atenção do cardeal inquisidor e vice-rei, convirá não esquecer que este, cujo confessor era o dominicano Fr. Juan de las Cuevas, para lá de algumas dificuldades surgidas no governo dos dominicanos portugueses com Filipe II depois da sua entrada em Portugal⁶², mantinha as melhores relações com Fr. Luis de Granada que, como se sabe, lhe dedicou a quinta parte da *Introducción al Simbolo de la Fé* e a *Vida del Cardenal D. Enrique*⁶³, ambas aparecidas no ano da sua morte (1588). De qualquer modo, é uma lástima que não possamos datar com precisão — depois de 1586? — a visita que fez o vice-rei ao *Beato*, visita em que, a acreditar nos seus biógrafos — como lhes constava «de certo», por testemunho do lóio P. António do Espírito Santo — «lhe falou muito devagar e [...] sempre o cardeal teve o barrete na mão, e lhe falou em pé, sem já mais se cobrir», saindo da entrevista «com os olhos chorosos»⁶⁴. Apesar dos principais testemunhos desta visita serem gente da casa e da devoção do *Beato*, parece aceitável conceder-lhes crédito, já que, mais tarde, em 1626, o duque de Bragança, D. Teodósio, que também há-de visitar o P. António, recordará que «em tempo do Archeduke Alberto, me disserão algúas pessoas ecclesiasticas, que elle o tinha por de tanta virtude que se lhe mandava encommendar em suas orações e tratar alguns negocios com elle por esse respeito...»⁶⁵. Outros, pelas mesmas datas, virão a dizer, traduzindo a consideração do cardeal pela «tanta virtude» de António da Conceição, que

⁶⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 14, dá a informação, mas não aponta qualquer testemunho ou fonte que a suporte; no contexto desses anos e das personagens envolvidas é, porém, notícia verosímil.

⁶¹ Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, ed. cit., 552 n.º 152, e 646.

⁶² V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Intercambio Hispano-Lusitano en la Historia de la Orden de Predicadores*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia*, I, Salamanca, 1972, 103-130 (120-121); Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, ed. cit., 646 lembra a visita de Filipe II à cela de Fr. Luis de Granada.

⁶³ Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, ed. cit., 407.

⁶⁴ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 14.

⁶⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 26.

ele o «respeitava, e tratava como santo»⁶⁶. É certo que também, por estas datas, tratava como santa a Maria da Visitação⁶⁷... Convirá, contudo, recordar que o cardeal «o comunicava em materias de muita importancia por via de Miguel de Moura»⁶⁸. E Miguel de Moura, quando for um do cinco Governadores que ficaram depois da partida de Alberto de Áustria (1593), continuará, como veremos, a consultá-lo e, em algum caso — como no do alvo da armada inglesa de 1596 —, a pedir-lhe que profetize...

É, precisamente, dentro deste quadro que convirá destacar, pela sua inegável e complexa dimensão política, pelas forças e esforços militares envolvidos e, ainda, pelas suas repercussões sociais — e não apenas no imediato quotidiano —, os ataques ingleses aos portos portugueses, acções em que a oposição à política espanhola se misturava o táctico — e interesseiro — apoio ao Prior do Crato. O que foram esses anos — em esforço e em pânico — dizem-no, quase no seu dia a dia, as páginas do *Memorial* de Pero Roiz Soares que, evidentemente, não esquecem a partida de Belém, em 27.5.1588, da *Invencível*⁶⁹. É a moldura em que a presença profética — tranquilizadora, como convinha — do *Beato* ganhará visibilidade. A partir, especialmente, de 1586, a pressão inglesa sobre os portos portugueses tornou-se nessa realidade que trazia em constante sobressalto não só o reino — e, em especial, o Algarve —, mas, muito naturalmente, Lisboa que, a estarmos por Roiz Soares se vinha, por esse motivo e pela sua situação de porto estratégico, tornando de corte que fora em grande quartel, um quartel em quase permanente aumento de efectivos e em quase permanente alerta. Aos espíões havia que juntar os profetas, como deixa perceber Pero Roiz Soares, autor que, apesar de tão bem informado sobre sinais e profecias que corriam na Península, não se refere ao P. António... É certo, porém, que as que vai apontando nas páginas das suas memórias são sempre desfavoráveis a Castela... Contudo, nas páginas da vida do P. António da Conceição escrita por Fr. Luis de Mértola há quatro testemunhos autorizados que apontam para profecias suas relacionadas com o quadro político-social que acabamos de evocar. O Lic.do Francisco Tavares, Vigário de Santa Cruz de Santarém, refere que, a pedido de D. Beatriz de Vilhena, perguntou ao *Beato* «no tempo em que os Ingreses derão no Algarve, se se partiria ella, e suas filhas, e casa para Évora, ficando seus filhos em Lisboa, por quanto era cousa certa, que os Ingreses estavam no

⁶⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 133.

⁶⁷ Álvaro HUERGA, *Estudio Preliminar* de Fr. Luis de Granada, *Historia de Sor Maria de la Visitación y Sermón de las Caidas Públicas...*, ed. cit., 31.

⁶⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 133.

⁶⁹ P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 257.

Algarve, e se dizia haverem de vir para esta Cidade, e que pareciam já algüas vellas no Cabo de S. Vicente...»⁷⁰. A resposta do lóio foi «que se quietasse, e não temesse, nem se partisse para Évora, que não havia para quê...»⁷¹. Destas palavras, o Vigário de Santa Cruz de Santarém «ficou entendendo não haverem os Ingreses de entrar na Cidade, como de feito não entrarão»⁷². Assim o terá entendido também a dama lisboeta... Não é muito fácil determinar, com precisão, a que ataque da armada inglesa aos portos do Algarve e quase consequente ameaça de ataque a Lisboa devem ser referidas a profecia do *Beato*. Em 1587, depois do primeiro grande assalto a Cádiz, F. Drake entrou em Lagos..., atacou Sagres..., veio a Cascais... — donde escreveu uma carta ao marquês de Santa Cruz «com muitas fomfarrias e atrevimentos...»⁷³, voltou ao Algarve..., tornou a Cascais⁷⁴... E não entrou em Lisboa... Também, em sentido estricto, também não chegaram a entrar em Lisboa os ingleses que, em Junho de 1589, num primeiro desafio depois da *Invencível*, apoiando o Prior do Crato, desembarcaram em Peniche e chegaram às portas da capital... E haverá ainda que ter em conta os rebates da sua vinda — de novo em Dezembro de 1589..., em 1590..., 1592..., 1594... — , rebates que chegavam para levarem muitos a despejar a cidade... Nesse Dezembro de 1589, «chegou a tanto a serteza disto que se tornou a despejar a cidade de tal maneira que foy necessario irse a camara ao cardeal se tinha algüas novas disso...»⁷⁵. Em qualquer destas ocasiões poderia ter-se verificado a profecia do P. António... E estas seguranças não teriam sido apenas comunicadas a uma D. Beatriz de Vilhena... Em outra ocasião também «o Padre Hieronymo da Madre de Deos, religioso da mesma Ordem de S. João Evangelista jurou que hum Padre chamado Balthazar de Christo, lhe dissera, e a muitos religiosos outros, que antes dos Ingreses virem a este Reyno, e sendo elle Prelado do Convento de São Bento, indo vizitando o dormitorio da meya noite, para húa hora, passando pella cella do Padre Antonio da Conceição lhe ouviu dar hum suspiro, e entrando dentro o vio estar em pè todo banhado em lagrimas, e affligido: perguntandolhe o que tinha recusou dizerlho, pelo que lhe mandou por obediencia lho dissesse, obrigado da qual elle lhe respondeo que diria com condição que se não publicasse em sua vida; o Prelado lho prometeo assi, e o servo de Deos disse então que os Ingreses havião de vir a este Reyno, mas que não farião mal, o

⁷⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 141.

⁷¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 141.

⁷² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 141.

⁷³ P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 238.

⁷⁴ P. Roiz Soares, *Memorial*, ed. cit., 238-239.

⁷⁵ P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 294.

que assi succedeo dahi a alguns meses»⁷⁶. Na sua relativa imprecisão — ainda mais a segunda que a primeira, se não tomarmos o Reino por Lisboa... —, as duas profecias — neste sentido se orientavam as testemunhas — poderiam dizer respeito a um mesmo momento desses anos depois de 1586. E no entanto, estamos em crer que as palavras tranquilizadoras que enviou a D. Beatriz devem ser referidas, tal como as outras suas de igual sentido que acabou por revelar o P. Baltasar de Cristo, aos acontecimentos que envolveram a grande armada que em 1596, depois de ter assaltado Cádiz, passou, sem entrar na barra, pelo Cabo de S. Vicente... Desde «a entrada do anno de 1595 — informa P. Roiz Soares — se comesou de sertificar que os Ingressses armavão para vir a Portugal...», o que, agravado pela toma de Calais pelo arquiduque Alberto em fins de Abril de 1596, determinou não apenas novos e mais intensos preparativos militares, mas também que «a Redea Solta Comesarão grandes e pequenos altos E baxos a despeiar fazendas molheres e filhos chegando a não aver ia quem ouvesse barca nem andas nem cavalgadura por nenhum dinheiro»⁷⁷... Aos Governadores, tendo enviado «correos com cartas a todos os fidalgos do reino bispos e Arcebispos senhores Condes duque de bragança e daveiro que todos se fizessem prestes com a mais gente que pudessem ...»⁷⁸, «aos 28 de Junho veyo nova de hũa escoadra de velas que ia erão passadas para o cabo de sam Vicente o qual dia sacabou de despeiar a cidade toda...»⁷⁹. Nada admira que o então governador Miguel de Moura, que, por vários testemunhos sabemos já ter servido de intermediário entre o cardeal Alberto e o *Beato*, entre as « cousas de importancia » que lhe comunicava, lhe tenha perguntado se, « estando aparelhada em Inglaterra hũa armada sem se saber de certo a parte onde havia de ir dar temendose que viesse para este Reyno, por cartas que tinha de Sua Magestade », tal armada viria a Lisboa... Apesar de categórica — « que tivesse confiança em Deos, e podia estar seguro, que não havia a armada de vir dar a Portugal » —, Miguel de Moura, incrédulo perante avisos e preparativos, volta a interrogar o profeta, recebendo, agora por escrito, a segurança de que « a armada não avia de entrar em Portugal... »⁸⁰. Quem o afirma, por que « vio e leo esta resposta do Padre », é o Gonçalo Pires de Carvalho, grande amigo de Miguel de Moura e, como ele, não

⁷⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição ...*, ed. cit., 153; Francisco de SANTA MARIA, *Ceo Aberto na Terra. Historia das Sagradas Congregações dos Conegos Seculares de S. João Evangelista*, Lisboa, 1697, 1059.

⁷⁷ P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 322.

⁷⁸ P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 323.

⁷⁹ P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 323.

⁸⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição ...*, ed. cit., 133.

menos devoto do *Beato*⁸¹... Em 1625, no seu testemunho, o duque de Bragança que, na sequência dessa ordem dos Governadores, entrou em Lisboa em 20 de Julho de 1596, não só confirmará que «lhe comunicava Miguel de Moura, sendo hum dos Governadores deste Reyno, muitos negocios de consideração, que naquelle tempo houve», mas também recordará que «indo ao convento de S. Bento de Enxobregas, onde estava lhe falei particularmente dizendolhe que me encomendasse a Deos, naquelle tempo que era de receos de guerra, por terem os Ingrezes tomado Cadiz...»⁸². As palavras do duque, se não aludem a qualquer certeza sobre o desenvolvimento desses «receos de guerra», confirmam plenamente o crédito de santidade de que gozava o padre lóio, crédito para que o seu halo de profeta tranquilizador e de atendido intercessor em um contexto tão difícil política e socialmente — baste pensar agora na carestia de vida a que constantemente alude Roiz Soares — não deixaria de contribuir.

Infelizmente, não podemos precisar em que se traduzia a veneração que o conde de Santa Cruz, outro dos Governadores do reino, lhe manifestava, pois o seu filho, que veio a ser do Conselho de Estado e capitão-mor dos Ginetes em tempos de Filipe IV, não afirma mais, no seu testemunho de 16.7.1625, que a seu pai viu «fazerlhe então e sempre a mesma veneração»⁸³. De todos os modos, parece, hoje por hoje, ser aceitável pensar que a classe política desses anos, do Vice-rei aos Governadores, fez do *Beato* António um conselheiro e um profeta... Como o tinha feito de Soror Maria da Visitação... Será, portanto, nesta linha de uma busca de certezas para uma política e para uma aventura de guerra que haverá ainda que ler a visita «com muitas fidalguias» do duque de Medina Sidónia, general da *Invencível*, ao *Beato*..., um profeta e «santo vivo» que, neste momento (1588), nos poderia aparecer como um «concorrente» de Soror Maria da Visitação? Não sabemos, mas o silêncio do Padre António — ou o dos seus biógrafos, se o houve — não terá deixado de o favorecer, ainda que não se possa deixar de estranhar a ausência de qualquer alusão a tal assunto. Será, então, ousado sugerir que o *Beato*, depois da «queda» da priora da Anunciada (sentenciada em 6.12.1588) poderá ter funcionado como um seu substituto⁸⁴? Sem qualquer espectacularidade — a não ser a dos seus ritos e

⁸¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 132, 133.

⁸² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 26-27; o P. António da Conceição menciona, em termos elogiosos, esta visita na carta que escreveu a D. Catarina de Bragança.

⁸³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 24.

⁸⁴ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 110-115 traz três cartas dirigidas ao conde de Linhares, à condessa sua mulher, e à condessa velha e, por isso, valha o que valer a coincidência, as irmãs do conde tiveram um papel relevante na queda de

a das gentes que a ele recorriam — o Padre António da Conceição era, como temos vindo a sugerir, o santo de que todos necessitavam nesses vinte anos (números redondos) conturbados — os últimos do século e os últimos de Filipe II... Curiosamente, dir-se-ia que os profetas das catástrofes tinham passado. Temporariamente, pelo menos, iam-se adiando as profecias que Roiz Soares foi recolhendo e de que encheu as páginas do seu *Memorial*.

O espírito profético do *Beato* não se manifestava apenas em torno da política e da guerra... Alguns dos seus devotos mereceram que os avisasse de perigos e de dificuldades que lhes diziam respeito. Assim, a D. Isabel Henriques, mulher do Comendador-mor, D. Dinis de Lencastre, preveniu-a, por escrito, de que a peste — provavelmente no tempo da chamada «peste pequena» de 1598-1603 — rondava a sua casa, pelo que devia abandoná-la imediatamente. E ao outro dia, depois de cinco casos de peste verificados nessa mesma noite do aviso, o P. António, em pessoa, obrigou Isabel Henriques a abandonar a casa⁸⁵... Gostaríamos de saber se também Miguel de Moura foi outro dos «avisados», pois sabemos que, por causa da peste, estava retirado em Sacavém aonde mandou chamar o *Beato*⁸⁶... E na mesma casa dessa dama morava outra dona viúva, Isabel Ribeiro, que tendo falado ao *Beato* em «hum negocio de muita importancia» que, «bem assombrado», parecia ir a caminho de uma solução favorável, foi, logo, por ele prevenida de que não valia a pena cansar-se com tal pretensão... Confirmado o desengano, jurou Isabel Ribeiro que deste caso «ficou collegindo ter o Padre espiritu de profecia»⁸⁷... Também a Martim de Castro do Rio, além de lhe ter «prognosticado» «algũas cousas que estavam por vir secretas, que se não podiam dizer», mas que «elle depois vio succeder assi», profetizou-lhe, apesar do fidalgo-poeta andar «dezenganado dos Ministros de ElRey», que uma dívida de «vinte mil cruzados de Pimenta» que lhe devia o rei, lhe seria integral e rapidamente paga⁸⁸...

A estes «avisos» sem data haverá que juntar, não apenas algum caso de descoberta do que ia no coração de alguém⁸⁹, mas ainda essas outras «grandes inteligencias» que, como já recordamos, recebia durante a missa. Uma delas, e, apesar do plural utilizado, a única do género que aponta Fr. Luis de Mértola, disse respeito à revelação que recebeu do perigo de vida iminente que corriam os cabouqueiros que trabalhavam na construção dos

Maria da Visitação, como assinala Álvaro HUERGA, *Estudio Preliminar* de Fr. Luis de Granada, *Historia de Sor Maria de la Visitación y Sermón de las Cuidas Públicas...*, ed. cit., 38

⁸⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 130.

⁸⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 59.

⁸⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 145.

⁸⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 131.

⁸⁹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 167.

alicerces da igreja nova de S. Bento de Xabregas. Terminada a missa, todo trememente, de bordão na mão — andaria então pelos 70 anos —, dirige-se às obras e manda sair os trabalhadores. Imediatamente, desabou a pedra⁹⁰. O caso terá sido dos que maior ressonância terá conferido à santidade do P. António da Conceição, pois, além de um dos cabouqueiros, Baltasar Fernandes, que ainda em 1625 testemunhará sobre essa «particular revelação» que lhe salvou a vida⁹¹, e de um antigo criado de D. João Coutinho que, por levar um recado ao *Beato*, veio a estar presente ao caso⁹², haverá ainda a referir os que testemunham «de ouvida» sobre o milagre que «publicou» o seu espírito de profecia, como essa D. Paula Grinalda [Grinaldi? Grimaldi?]⁹³ que faz parte de uma família de grandes devotos do padre lóio a quem conheceram pessoalmente⁹⁴. O seu testemunho é-nos, assim, precioso para insinuar a ressonância desse caso, bem como de um outro — não, porém, revelador do espírito de profecia do P. António — também relacionado com as obras da igreja.

Este caso dos cabouqueiros, se pode servir para encerrar os testemunhos sobre o espírito de profecia que tinha o padre lóio, também permite sugerir agora que a sua *fama sanctitatis* em vida se desenvolveu a partir desses anos em que com «sete tostões que [lhe] derão de hūas Missas» — assim o escreverá a D. Fernando de Noronha, conde de Linhares, oferecendo-lhe que tomasse à sua conta a construção da capela mor⁹⁵ — se abalançou à construção da igreja nova do seu convento. Com efeito, o caso dos cabouqueiros quer pelo tipo de trabalho quer pelas suas circunstâncias parece remeter, com alta probabilidade, para os primeiros anos das obras da construção do templo... Haverá ainda a testemunhar um antigo boieiro, Pedro Gomes, então morador em Barcelos, que, durante quatro anos, trabalhou nos carretos da pedra⁹⁶... A ser assim, esses testemunhos

⁹⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 66, 150-151.

⁹¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 150.

⁹² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 155.

⁹³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 136.

⁹⁴ Estevão Lercaro que «tinha alto conceito da virtude deste Padre» [António da Conceição] e, por experiência pessoal, entendia «serem certas as maravilhas que se dizião», estava casado com D. Paula Grinalda, e D. Maria de Lercaro, sua filha, que fora curada pelo P. António, era casada com Iacome Spinola que, antes de partir para as Índias de Castela «reccando a viagem do mar, por ser inverno, como por haver muitos ladrões no mar, se foy ter com o Padre Antonio da Conceição, o qual estava doente na sua cella, e mandou que puzessem o Navio no mar em parte onde elle o pudesse ver; e tanto que o Navio foy anchorado defronte do Mosteiro, disse que o levantassem da cama, e assi se fez pondoo em hūa cadeira na jancla da cella, donde vio o dito navio, e lhe botou hūa benção [dizendo-lhe] que partisse com muita confiança, e animo, que havia de ir a salvamento...». Conf. Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 136-137.

⁹⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 111.

⁹⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 175.

remetem-nos para depois de 1592... A própria acção do *Beato* como «guia espiritual» — uma dimensão que, a julgar pelo que dela nos chegou, terá sido pouco mais que discreta⁹⁷ — só deverá ter-se iniciado por esses anos posteriores ao arranque das obras da igreja nova de S. Bento. Com efeito, deveremos recordar que a primeira «filha espiritual» do *Beato* foi Soror Brígida de Santo António, que, apesar de sua mãe, D. Isabel de Mendanha, ser muito devota do lóio⁹⁸, só em 1594 «chegou à [sua] notícia [...] a fama das grandes virtudes do Veneravel Padre»⁹⁹... O próprio Fr. João de Vasconcelos, O. P., que, segundo o agostinho descalço Fr. Agostinho de Santa Maria, terá sido o primeiro «filho espiritual» do *Beato* António, só o conhecerá ainda mais tarde, pois nasce em 1590¹⁰⁰... Um outro milagre, referido, embora com alguma variante, por várias tetemunhas, sobre a queda que um trabalhador das obras de S. Bento deu «de hũa janela abaixo da altura de quatro braças [...] e o pedreiro não teve mal algum de consideração, e brevemente tornou a trabalhar...»¹⁰¹, tem de colocar-se igualmente depois de 1592 e pelo estado avançado da construção — já há janelas — poderia dizer-se posterior a 1594... E esta aura milagrosa que parece envolver, por estes anos, as obras da construção dessa igreja surge ainda sublinhada pelo milagre do peixe desejado pelos trabalhadores para o jantar e que, tendo dito o P. António «poderoso he nosso Senhor para tudo», logo saltou dentre as pedras¹⁰²...

Por tudo isto, estaríamos em dizer que a sua fama, apesar de datar, como vimos, já de 1586 — esperemos que a data esteja certa —, se tornou pública e se consolidou ao ritmo da construção da nova igreja do convento dos lóios de Xabregas... E se, como cremos, às profecias sobre o destino das armadas inglesas houver que situá-las, na sua maior incidência, à volta de 1596, também haverá que dizer, desde já, que as curas milagrosas —

⁹⁷ Só conhecemos três casos em que, fora do confessorário, se verificou a direcção — digamo-lo assim — espiritual do *Beato*: Soror Brígida..., Fr. João de Vasconcelos e essa «moça que queria ser freira» a quem dirigiu uma carta publicada por Fr. Luis de Mértola e, nas declarações para os processos, ninguém, directa ou indirectamente, se lembra de tal «direcção espiritual».

⁹⁸ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 22, 23.

⁹⁹ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 21.

¹⁰⁰ Lucas de SANTA CATARINA, *Quarta Parte da Historia de S. Domingos Paricular do Reino e Conquistas de Potugal...*, ed. cit., I, 15-23, 101-157 não traz a data de seu nascimento, mas apenas a da sua profissão religiosa (11.3.1608) e a da sua morte (29.1.1652); o ano de nascimento de Fr. João de Vasconcelos, encontramos-lo em D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, III, ed. cit. 782 e, confirmado, de certo modo, pela coincidência com os dados oferecidos pelo cronista dominicano, parece ser aceitável.

¹⁰¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit. 136, 154-155.

¹⁰² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit. 156.

aceitemos, uma vez mais, uma classificação que os seus contemporâneos e devotos atribuíam a muito do que diríamos hoje «graças» e «favores» — de que se registaram os testemunhos, se tornam frequentes, igualmente, desse mesmo ano de 1596... E não deixa de ser interessante anotar, corroborando o que acabamos de sugerir, que o outro dos milagres precisamente datados do *Beato* é de 1597¹⁰³... Poderia mesmo sugerir-se que a benção do navio em que embarcou Iacome Spínola para as Índias de Castela fosse desse mesmo tempo... O padre estava já doente — estava-o, precisamente, desde esse ano de 1597 — e havia «muitos ladrões no mar», informação esta que nos remete para os ataques dos corsários ingleses desses dias... Qualquer que seja, porém, a relação que se queira estabelecer, não poderá negar-se que a quantidade de devotos que em vida e depois da morte do *Beato* acorria a Xabregas na esperança de solução para os seus males — morais ou físicos — terá sido um suporte da construção que o P. António começara com sete tostões¹⁰⁴... De todos os modos, depois de 1597, apesar de entevado, não deixará de receber e de ajudar os que a ele recorriam¹⁰⁵...

IV - Se, como escreveu D. Fernão Martins de Mascarenhas, «o nome de sancto, [...] ja em vida lhe davam publicamente grandes e pequenos»¹⁰⁶, todos, como essa Isabel Mourata, cuja cura de um seu filho foi confirmada por um médico, Salvador Vaz, ou um duque de Bragança ou um duque de Aveiro, corriam a Xabregas por essa «fama que tinha de sancto, e de fazer milagres»¹⁰⁷... Terá, então, algum interesse tentar, através quer das sete «certidões de personagens» quer de documentos que poderiam ser assimilados a esses testemunhos escritos, como a carta que D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora, escreveu ao *Beato*, quer dos testemunhos orais jurados dos que o conheceram em vida quer ainda de alguma das cartas que dele nos ficaram, ou mesmo das referências do seu biógrafo — personagens da categoria de uma D. Maria Manuel (†1635), por exemplo, não deixaram testemunhos —, ponderar, apesar de já ter ficado sugerido, o universo social dos seus devotos entre 1586 — data do seu primeiro milagre — e 1602 — data da sua morte.

Aos nomes já referidos de grandes senhores (D. Teodósio, duque de Bragança, D. Álvaro de Lencastre, duque de Aveiro) e de altos prelados (D. Fernão Martins de Mascarenhas, Inquisidor geral, D. Afonso Furtado de

¹⁰³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit. 172.

¹⁰⁴ Louis PLATELLE, *Les Chrétiens face au Miracle. Lille au XVIIème Siècle*, Paris, 1968 representa, ainda hoje, uma boa abordagem do ponto de vista por que optamos aqui.

¹⁰⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit. 172, 173, 175.

¹⁰⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 23.

¹⁰⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 161.

Mendonça, arcebispo de Braga), de nobres bem aparentados como Martim de Castro do Rio), de gente que parece situar-se entre a burguesia (Estêvão Lercaro, Jacome Spinola), de antigos criados do convento de Xabregas, mas que, na sua maioria, tinham sido operários da construção da igreja nova de S. Bento (Manuel Jorge, Pedro Gomes, Pedro Gonçalves) e de lóios (Simão do Espírito Santo, Rafael dos Anjos, António de Santa Maria), haverá que juntar, dentre os que juraram sobre alguma graça que obtiveram ou de que tiveram notícia e os que passaram «certidões» sobre a sua opinião ou a voz corrente sobre a *fama sanctitatis* do P. António, o conde de Santa Cruz, D. Francisco de Bragança, o Regedor Manuel de Vasconcelos — afilhado de baptismo do *Beato* — o conde de Faro, Henrique Correia da Silva, D. Nuno de Mascarenhas — «fidalgo bem conhecido neste Reyno» —, Pedro Correia da Silva, Luis da Silva, Gonçalo Pires de Carvalho, Afonso Cordovil, Jorge de Figueiredo, D. Filipe de Sottomayor, Doutor Sebastião Barbosa — todos gente da grande e pequena nobreza que vivia em Lisboa — António de Abreu Leite (morador em Pombal, parente do *Beato*), Francisco de Sousa, Matias Fernandes, Francisco Carvalho — três ourives —, João Martinho — armador —, João do Couto — escrivão —, André de Castro e Álvaro Pinto — uma série de moradores de Lisboa, ocupando pequenos officios e lugares na burocracia —, P. Matias Rangel, P. Francisco Tavares, o Beneficiado Filipe Bernardes — do clero secular —, Pedro de S. João, Vicente da Ressureição, Diogo da Purificação, Hieronimo da Madre de Deus, Bartolomeu dos Mártires — todos da Congregação de S. João Evangelista —, Fr. Francisco da Silva, Fr. Francisco Pereira — ambos carmelitas. Todos o conheceram em vida e o procuraram em S. Bento. Do mesmo modo, ao nome de alguma dama já referido, teremos que acrescentar o de D. Maria de Castro, condessa de Atouguia — que se terá declarado parente do *Beato*¹⁰⁸ —, D. Mariana de Lencastre, D. Antónia de Lemos, D. Guiomar de Castro, condessa de Faro, D. Briolanja de Sousa — grandes damas lisboetas —, D. Paula Grinalda, D. Maria de Lercaro — que pelo nome e pelos maridos poderíamos supor de origem italiana e serem gente do mundo do negócio —, Luisa Rodrigues, Vicência Antunes, Isabel Mourata, Domingas Francisca, Senhorinha de Almeida — uma parteira —, remetem-nos, com alguma

¹⁰⁸ Nos depoimentos da condessa de Atouguia que resume Fr. Luis de Mértola (*Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 119-123) e nas páginas que o carmelita dedica ao seu nascimento e família não há alusão a tal parentesco; a notícia é, tanto quanto pudemos controlar, apenas dada por Jorge de S. Paulo (*Epilogo e Compendio da Origem da Congregação de S. João Evangelista...*, ms. cit., 549), pois nem sequer Fr. Francisco de Santa Maria, que quis entroncar um pouco melhor a genealogia do *Beato*, se lembra desse e de outros parentescos referidos pelo cronista lóio..

excepção, para o amplo mundo dos anónimos que acorriam, geralmente às sextas-feiras, à bênção do P. António...

A estes nomes que certificaram ou juraram a fama de santo de que gozava o Beato, podemos juntar algum daqueles ou daquelas a quem o padre lóio escreveu e que, por qualquer motivo — a morte, por exemplo, antes que começassem a recolher-se os testemunhos, o que, como sugerimos já, parece só ter acontecido em 1607 — D. Francisco Manuel, conde de Atalaia, D. Fernando de Noronha, conde de Linhares, Cristóvão de Moura, Inácio de Lima, D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa, D. Catarina, duquesa de Bragança, D. Maria Manuel — a célebre senhora que, no dizer de um bispo português, «se se lera hũa cadeira de bons procedimentos, às donas e senhoras de Portugal, ninguem a podera ler com mais satisfação que D. Maria Manuel»¹⁰⁹ — D. Maria de Castro, comendadeira de Santos, D. Helena de Pancas, D. Filipa de Sá, condessa de Linhares e D. Violante de Andrade, condessa velha de Linhares. As cartas que lhes dirigiu o *Beato* deixam perceber que o destinatário estava a par da personalidade que lhe escrevia e, em alguns casos — Cristóvão de Moura..., D. Miguel de Castro..., conde de Linhares..., D. Maria de Castro..., D. Maria Manuel —, transparece mesmo um conhecimento — quando não um reconhecimento — e uma admiração recíproca. Como já se terá suspeitado, por vezes, são membros da mesma família e de grupos de amigos — às vezes, da mesma rua¹¹⁰... — que testemunham...

De qualquer modo, o que parece ser possível perceber através desta evocação de nomes é o lugar em que, no seu conjunto, homens e mulheres, senhores e prelados, a grande nobreza ocupa na veneração do P. António da Conceição enquanto viveu... Contas feitas, o seu número nem sequer é superado pelo da gente de casa, os lóios... Deles, como sabemos por alguma referência que ficou feita, vieram grandes esmolas para a construção da igreja nova de S. Bento de Xabregas... Um Cristóvão de Moura também quis contar-se entre os grandes benfeitores... E, há que reconhecê-lo, eram os devotos não só mais facilmente localizáveis, mas também os de maior prestígio e as testemunhas de maior credibilidade — e, logo, de maior eficácia na difusão dessa veneração... Uma veneração que era, naturalmente, antes de mais lisboeta, embora possamos encontrar indícios de que em Barcelos..., em Vilar de Frades..., no Porto..., em Condeixa, terras onde

¹⁰⁹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, 98; Jorge CARDOSO, *Agiolégio Lusitano...*, II, Lisboa, 1657, 475-476, 481 dedica larga referência a esta virtuosa matrona que, dirigida por Fr. Luis de Mértola depois da morte do *Beato* António, bem merecia uma monografia.

¹¹⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 172-173.

moravam antigos criados de Xabregas ou familiares de lóios que, por intermédio de companheiros do *Beato*, a este, com êxito, recorreram alguma vez, a sua fama atravessava também o quotidiano de muitos... O fidalgo Henrique Correia da Silva, do Conselho de Estado, vai de Condeixa a Lisboa só para conhecer o P. António da Conceição¹¹¹...

Curiosamente, através dos dados fornecidos por Fr. Luis de Mértola, dir-se-ia que essa tendência se manteve até cerca de 1625-1626, anos em que os grandes senhores e os grandes prelados enviam as suas declarações... e que depois os que iam buscar terra da sepultura do *Beato* ou recorriam às suas relíquias se situavam em zonas socialmente muito menos elevadas... Mesmo tendo em linha de conta que o número de freiras devotas do *Beato* vai em crescendo — especialmente entre as clarissas de Nossa Senhora dos Poderes de Vila Longa (arredores de Lisboa)¹¹² —, em linhas gerais, poderá até, talvez, ter sido assim — haveria que recorrer a uma documentação menos sinóptica e posterior a 1647 —, mas convém recordar, novamente, o papel que Soror Brígida de Santo António desempenhou, junto de reis e altos senhores, na causa do seu «pai espiritual» até 1655...

De todas as maneiras, um Pedro Correia da Silva «tinha [o P. António da Conceição] por santo» e, por tal, como pensava também uma Isabel Mourata, «fazia milagres»... Por isso, um duque de Bragança podia certificar que «varias pessoas, assi Ecclesiasticas como seculares [lhe] disserão em Lisboa a grande opinião em que era tido de sancto...»¹¹³. Consequentemente, todos estes que testemunharam e todos os que, anónimos, por ele foram abençoados, enquanto viveu, todas as sextas-feiras, desejavam que essa santidade fosse oficialmente reconhecida, isto é, como dizia o Regedor Manuel de Vasconcelos, seu afilhado, que «merece bem honralo Sua Santidade com o beatificar»¹¹⁴... Um beato vivo... Para uns foi um intercessor. Os grandes senhores parecem tê-lo tido, sobretudo, nesta conta e, assim, vemos o cardeal Alberto..., duque de Bragança..., o conde de Santa Cruz visitá-lo e pedir-lhe orações... O duque de Aveiro, «por ser a primeira pessoa que [o] confessou, e sempre com elle [se correu] até que Deos o levou», procurou mesmo «o mais tempo que elle dissesse missa por [si], como o fez algũa quantidade de annos»¹¹⁵. Um intercessor, naturalmente, como vimos, para muitos, *doublé* de profeta... Mas para a

¹¹¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 188.

¹¹² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 181, 182; em Vila Longa possuíam, antes de 1647, o retrato do P. António da Conceição.

¹¹³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 27.

¹¹⁴ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 23; todas as «certidões» de grandes senhores e prelados repetem esta mesma declaração...

¹¹⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 25-26.

grande maioria dos seus contemporâneos o *Beato* foi, antes de mais, um taumaturgo... Os extratos do processo vão nesse sentido... Se os grandes senhores, como parece, tinham a possibilidade de o visitar, mesmo estando doente¹¹⁶, ou de o chamar sempre que necessitavam — com efeito, só o vemos ir a casa de grandes senhores: um conde de Atouguia..., um D. Henrique de Meneses... —, a larga maioria era recebida às sextas-feiras na igreja de S. Bento, onde, como informa J. Cardoso, havia uma imagem desse santo «tam antiga como milagrosa»¹¹⁷ há abundantes testemunhos de gente que vai a S. Bento várias sextas-feiras — três, cinco, nove... —, ainda que haja alguns que vão lá à quarta-feira, sem que nos possamos explicar esta preferência¹¹⁸... Outros ainda há que vão quando podem e chegam também a ser recebidos na cela estando o *Beato* no leito por entrevado¹¹⁹. Desde 1597 — não sabemos precisar melhor¹²⁰ — até alguns meses antes da sua morte — melhor, desde uma semana antes do Natal de 1601 até à última sexta-feira antes da sua morte, isto é, 9.5.1602 — tinham que o trazer à igreja¹²¹. Mas, com saúde ou entrevado, na igreja ou no leito, o *Beato* benze — em alguma ocasião, por duas vezes — e, quase sempre, põe as mãos sobre o corpo do doente... Em algum caso, depois de benzer, aplica a língua sobre os olhos do cego..., mete os dedos nos ouvidos do surdos ou dos que nestes tinham qualquer outra enfermidade¹²²... Quase sempre também aplica azeite da lâmpada do altar de S. Bento¹²³. Em qualquer dos casos, ainda que as testemunhas nem sempre o refiram, vai proferindo, em voz baixa, algumas palavras... No caso mais antigo que conhecemos — o do conde de Atouguia, em 1586 —, depois da missa, lê o evangelho do dia sobre a cabeça do enfermo¹²⁴... É, porém, o único caso em que o vemos ler tal texto... Em todos os outros, as palavras que vai dizendo são, de acordo com muitos dos que as perceberam, a «oração de S. Bento»¹²⁵, isto é, como

¹¹⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 166.

¹¹⁷ Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, III, ed. cit., 221; a imagem, no tempo em que J. Cardoso redacta a sua notícia, já se encontrava na igreja nova de S. Bento de Xabregas.

¹¹⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 141.

¹¹⁹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, 168; nos vários casos em que se verifica esta situação, os enfermos são, quase sempre, levados à cela do P. António por um membro da comunidade de quem são parentes ou conhecidos.

¹²⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 172.

¹²¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 175.

¹²² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 160, 187.

¹²³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 61, 124, 125, 152, 157; a já referida D. Maria de Lercaro é a única testemunha a dizer que o Beato lhe benzeu o inchaço na garganta «com hũa pequena de agoa da reliquia de São Bento»: conf. 136-137.

¹²⁴ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 119, 120.

¹²⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 172, 187.

identificou algum mais erudito e versado em liturgias — o lóio Doutor Vicente da Ressureição —, a antífona de S. Bento com sua oração¹²⁶... Prática diferente em situação diferente ou mudança de prática no mesmo rito? A única explicação — e sê-lo-á? — que poderia sugerir-se é que o *Beato* actuava fora da igreja de S. Bento... Ou ainda não «ungiria» com o azeite da lâmpada do altar do santo e com as orações adequadas? Também não sabendo nós por que lhe foi necessário recorrer a tão curioso estratagemas — aliás, bem revelador da sua fé na santidade do padre lóio —, gente houve que para se acercar ao *Beato* e poder tocar no seu hábito um dedo ou membro enfermo, se ia confessar com ele e, enquanto se confessava, ia tocando nas vestes do santo... Com tal estratagemas, de que, talvez, nem sequer recordasse os antecedentes evangélicos, logrou ser curada aquela Isabel Mourata que, por mais que uma vez, já encontramos¹²⁷...

A ele recorrem para uma amplíssima variedade de males e de situações, em que, talvez, abundem as febres..., as verrugas..., os lobinhos..., as dores de cabeça..., os «fumos na cabeça»..., a loucura..., a gota coral..., os membros quebrados..., cegos..., aleijados..., partos... Benze purgas que havia que tomar¹²⁸..., e envia azeite bento quando não pode ir aonde o chamam¹²⁹... Até gente que ia de viagem recorria, como vimos, ao P. António¹³⁰... Como terá sido fácil suspeitar — e já, desde, este ângulo, tivemos ocasião de o propor — para a larga maioria dos que o veneravam, a sua santidade estava, muito naturalmente, no seu poder taumatúrgico — e mesmo os que a ele acorriam como intercessor deveriam ter esta dimensão por fundamental —, mas, tanto em vida como depois de morto — através de relíquias suas (as suas carapuças parecem ter sido tão numerosas como eficazes) e, talvez, sobretudo, por meio da terra do seu sepulcro — não parece que o *Beato* tenha sido um santo «especializado»... Bastou-lhe ser um «santo vivo».

Tudo somado — o número dos que a ele recorriam..., os diferentes níveis sociais a que pertenciam..., a variedade dos poderes (espírito profético, intercessor, taumaturgo) do *Beato*... —, parece ser aceitável seguir os seus hagiógrafos no relato que dão quer da última sexta-feira antes de morrer quer do que se passou nos seus funerais... De certo modo, porém, estes dois momentos foram, ao nível da ressonância da sua fama de santo, anunciados por uma «maravilha» que envolvia o próprio *Beato*: ele que

¹²⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição*..., ed. cit., 150.

¹²⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição*..., ed. cit., 161.

¹²⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição*..., ed. cit., 132.

¹²⁹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição*..., ed. cit., 130.

¹³⁰ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição*..., ed. cit., 137.

desde 1597, por entrevado, não podia dizer missa e vivia recolhido na cama — era, contudo, como já sabemos, levado às sextas-feiras para benzer os seus devotos —, desde a festa da Expectação (ou Nossa Senhora do Ó) de 1602 até ao dia de Natal desse ano — isto é, durante uma semana — pôde, com grande espanto de todos, celebrar... Talvez possa mesmo ter continuado a fazê-lo, como quer Fr. Luis de Mértola, até alguns dias antes de morrer¹³¹..., embora o padre lóio Baltasar da Madre de Deus, que vivia no mesmo convento de Xabregas, informe que «havia muito tempo, que o Padre Antonio da Conceição não dizia Missa por sua muita velhice...». Precisa, porém, que a última missa do P. António da Conceição teve lugar no dia da Cruz de Maio, isto é, 3 de Maio¹³². De qualquer modo, estes recolhimentos e aparições do *Beato* não deixarão de ter contribuído para preparar a sua exaltação e difundir a sua fama... Recordemos que os testemunhos, em qualquer das ocasiões, falam em que teve «miraculosamente» forças para se levantar... E, assim, Baltasar da Madre de Deus assegura, como estaremos recordados, que, celebrada a missa, passou «despois a benzer as pessoas que o buscavão, e que foi tão grande o concurso da gente naquelle dia, que nunca elle testemunha vira outro tal, nem no proprio dia de São Bento...». Compreende-se que, enquanto o levavam «com muito trabalho a cella», a multidão tenha aproveitado para «com devoção lhe [cortar] pedaços da sua murça, e os levavão por reliquias, como tambem o fizerão no dia da sua sepultura»¹³³...

O que aconteceu depois ficou já assinalado. Juntemos apenas que, contrariando os estatutos da Ordem, não foi sepultado no claustro, porque «foi tanta a instancia que se fez assi por parte dos nobres como do povo, que se alcançou dispensação para ser sepultado na Igreja, onde mais comodamente podesse ser visitada sua sepultura...»¹³⁴. A partir deste dia, a sua presença continuou a manifestar-se através quer de relíquias suas quer do seus retratos — em pintura ou em «registos» — quer ainda por meio da terra da sua sepultura... E esta terra — fez-se mesmo uma abertura, com porta e chave, para mais facilmente poder ser colhida da sua campa¹³⁵ — foi, a fiarmo-nos tanto nos extractos dos processos como em outras fontes — a vida de Soror Brígida de Santo António, por exemplo — o instrumento

¹³¹ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 67; a redacção de Fr. Luis de Mértola, quando confrontada com a informação do P. Baltasar da Madre de Deus, presta-se a alguma confusão.

¹³² Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 162.

¹³³ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 162-163.

¹³⁴ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 88.

¹³⁵ J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, III, ed. cit., 223.

privilegiado para alcançar graças por intercessão do *Beato*¹³⁶... Há sempre — e sempre havia... — que voltar à sua igreja..., uma igreja que ainda se andava construindo...

V - Para nós hoje, que, se podemos aceitar as suas «grandes virtudes», não logramos descortinar as «grandes letras» que lhe atribui Fr. Lucas de Santa Catarina¹³⁷, as principais relíquias poderiam ser a sua obra «literária» — as suas cartas e alguns poemas seus. Referimo-nos, evidentemente, às dezasseis cartas publicadas por Fr. Luis de Mértola e a três que vêm na biografia de Soror Brígida de Santo António, dirigidas estas à brigítina (duas) aquando da sua entrada na Ordem¹³⁸ e outra a sua mãe, D. Isabel de Mendanha¹³⁹. A fiarmo-nos em Fr. Agostinho de Santa Maria, Soror Brígida conservava religiosamente uma série de cartas que o seu «pai espiritual» lhe escrevera e que, salvas milagrosamente de um incêndio que destruiu o convento¹⁴⁰, foram, por morte da célebre madre, deixadas ao seu confessor — Fr. Francisco da Anunciação —, acabando por se lhe perder o rasto¹⁴¹. Fr. António da Conceição, o trinitário homónimo do Ióio, terá chegado a lê-las aquando do seu exame ao «espírito» de Soror Brígida¹⁴². Estavam cheias de profecias... Infelizmente, não sabemos sobre quê ou sobre quem... As dezasseis cartas publicadas por Fr. Luis da Apresentação têm como destinatários outras tantas altas personalidades¹⁴³ e, apesar da sua

¹³⁶ J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, III, ed. cit., 211, onde, a jeito de síntese, escreve: «Obrando de então atêgora o Omnipotente por meio della [terra], em diversas partes deste Reino, e fôra delle, copiosos milagres, que se autenticão em ordem a sua Beatificação...».

¹³⁷ Lucas de SANTA CATARINA, *Quarta Parte da Historia de S. Domingos Particular do Reino de Portugal e suas Conquistas...*, ed. cit., 1, 15, 102.

¹³⁸ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 37-38, 43-44.

¹³⁹ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 38-39.

¹⁴⁰ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 163, 199.

¹⁴¹ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 49, 284.

¹⁴² Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brízida de Santo António...*, ed. cit., 88.

¹⁴³ Apesar de quase todos os destinatários dessa correspondência já terem ficado, alguns por mais que uma vez, nomeados, terá algum interesse alinhá-los aqui pela ordem por que Fr. Luis de Mértola publica as missivas que lhes dirigiu o P. António, indicando o seu número e a sua data — certa ou provável: D. Teotónio de Bragança (2: 15.1.1601; Fev.1597), D. Maria Manuel (1: Janeiro-Maio.1602), D. Miguel de Castro (1: 1585-1602), Cristóvão de Moura (1600-1601), Inácio de Lima (26.2.1601), D. Catarina, duquesa de Bragança (1596-1597), «uma moça que queria ser freira» (1:?), conde de Atalaia (1: 1602?), D. Maria de Castro (1: 1602), D. Helena de Pancas (1: ?), conde de Linhares (1: 1602?), condessa de Linhares (1: 1602?), condessa velha de Linhares (1: 1602?).

variedade, entre duas datadas de 1601 e outras datáveis, com alta certeza, desse ano ou dos começos do seguinte, todas parecem remeter-nos para os últimos anos — se não mesmo para os últimos dois anos — de vida do *Beato*, quando ele, entrevado, continuava jazendo na cama... Se as cartas a Soror Brígida de Santo António a incitam a conservar a sua vocação e a que dirigiu a D. Isabel de Mendanha procura mitigar a sua dor pela entrada, digamo-lo assim, «à traição», de sua filha nessa Ordem recentemente chegada a Portugal ao amparo de Filipe II, as outras pouco mais são do que uma série de notas de cumprimentos, de agradecimentos de esmolas e de sugestões sobre a eleição que esta ou aquela família poderia tomar sobre a construção ou acabamento de alguma capela da igreja nova de S. Bento de Xabregas, de pedidos de proteção para duas orfãs ou para um irmão do P. Inácio Martins, S.J., ou ainda de incitamento «a hũa moça que queria ser freira», louvando-lhe o desejo e recomendando perseverança.

Deste modo, a sua correspondência nada nos permite captar da sua espiritualidade e, muito menos, consequentemente, das correntes espirituais que, nesses anos finais do século XVI, cruzavam os conventos da sua congregação... E do que sabemos das suas origens não parece ser legítimo induzir, sem mais, a persistência dos laivos da *Devotio Moderna*, via Ludovico Barbo e S. Jorge de Alga, que, um tanto tardia e enviesadamente, parecem tê-las enformado¹⁴⁴. Antes, se as suspeitas, apoiadas em ruins provas, valem alguma coisa, estaríamos em dizer que, durante muitos anos, o P. António esteve próximo do que poderíamos dizer a espiritualidade dos «recolhidos»... Por algo, como já sabemos, deverá ter procurado manter-se afastado do mundo e dos cargos da Ordem, o que permitiu ao seu primeiro biógrafo sublinhar «o seu grande recolhimento», esse recolhimento que, traduzido, antes de mais, na guarda da cela, é «meio a guarda dos sentidos»¹⁴⁵... E os outros seus biógrafos, preocupados com provar a sua santidade por meio de «maravilhas», se nada deixaram — e, como vimos, queixaram-se da falta de elementos para documentar alguns aspetos da sua biografia que nos poderiam fornecer excelentes pistas — apontaram, porém, que «a lição de que usava muito, era das obras de S. Bernardo»¹⁴⁶. Não perguntemos por que S. Bernardo, mas anotemos que por elas «lia mui de ordinario, e as tinha cotadas de sua mão em muitas partes...». A ser assim —

¹⁴⁴ Pedro Vilas Boas TAVARES, *Os Lóios e a Reforma Religiosa nos séclo XV. A Odem e Regimento da Vida Cristã de Frei Pedro de Santa Maria*, Porto, 1986 (ed. policopiada), I-28 apresenta o que é até hoje a melhor síntese das origens e evolução da Congregação de S. João Evangelista; do mesmo autor terá que vir a consultar-se o artigo «Lóios» no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, (no prelo).

¹⁴⁵ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 58.

¹⁴⁶ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 77.

não duvidemos, mas Fr. Luis de Mértola não apresenta testemunhos para esta sua afirmação — aquela nossa suspeita sobre o «recolhimento» poderá ganhar alguma credibilidade... Cita-o, aliás, numa carta a D. Teotónio de Bragança. E S. Bernardo foi, como se sabe, um mestre dos *Recogidos*...

Contudo, ainda que não relacionado com o «último dos Padres», sabemos — aparentemente, pelo menos —, um pouco mais sobre outra leitura sua: Santa Teresa. Desta leu, oferecido pelo mesmo arcebispo de Évora, D. Teotónio, que o mandara imprimir (Évora, 1583), o *Camino de Perfección*. Com efeito, Fr. Francisco Pereira, carmelita de Moura, que «sendo [...] de idade de doze annos começou a tratar com o Padre Antonio da Conceição na sua cella, e no Convento ajudandolhe todos os dias na missa», jurou que «estando o servo de Deos hum dia lendo por hum livro de Sancta Thereja, que o Arcebispo Dom Theotonio lhe havia mandado e que com esta lição vío que o Padre se enlevava com os olhos no Ceo sem falar cousa algũa...»¹⁴⁷. Depois, o *Beato* não deu explicações à curiosidade do moço sobre «o que era que vira»... O depoimento do carmelita, para além de nos confirmar a boa relação entre D. Teotónio e o P. António da Conceição documentada por algumas cartas, tem o interesse de nos assinalar um dos primeiros leitores concretos de Santa Teresa em Portugal e de nos indiciar que, apesar de só levemente serem aflorados na sua biografia, o *Beato* poderá também ter acedido a altos graus de oração. E, curiosamente, numa carta de 15.2.1601, dirigida ao arcebispo, começa por citar, depois de S. Bernardo, a Santa Teresa¹⁴⁸... Estranhemos que nessa data o Padre António cite uma santa que só o será vinte anos depois... , mas, por agora, o melhor é admitir que, em 1647, o carmelita editor actualizou o texto...

Das suas poesias não possuímos hoje mais do que duas ou três «reliquias» e, mesmo assim, alguma de duvidosa autenticidade... Jorge Cardoso, cujas páginas que dedica ao *Beato* estão baseadas — sobretudo, mas não exclusivamente — na obra de Fr. Luis de Mértola, diz que dele há «muitos versos spirituaes e cartas» para Soror Brígida de Santo António¹⁴⁹... É possível que os houvesse, mas o grande benemérito da cultura portuguesa que foi o autor do *Agiológio Lusitano*, fazendo memória da célebre freira, apenas publica, «para consolação dos [...] devotos» da brigítina, uns «versos que entoava quando se via mais fervorosa, e inflamada no divino amor», ignorando, porém, se «erão seus, se de seu Mestre...»¹⁵⁰. Endexas escritas em castelhano, a lição textual que delas publica J. Cardoso

¹⁴⁷ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 177.

¹⁴⁸ Luis de MÉRTOLA, *Vida e Morte do P. António da Conceição...*, ed. cit., 91.

¹⁴⁹ Jorge CARDOSO, *Agiológio Lusitano...*, III, ed. cit., 876.

¹⁵⁰ Jorge CARDOSO, *Agiológio Lusitano...*, III, ed. cit., 877.

é, além de ligeiríssimas variantes, um pouco mais breve que a que edita Fr. Agostinho de Santa Maria. Este, assegurando-nos que esses «versos, que de lhos ouvir cantar a Madre Sor Francisca da Conceição os tomou de memoria, os traz assim»¹⁵¹, não resolve, evidentemente, a dúvida de Jorge Cardoso... E, em qualquer das versões, os seus adjectivos no feminino — *muerta...*, *helada...*, *rica...*, *toda...*, *crucificada...* — poderiam como que garantir a autoria de Soror Brígida, se não soubéssemos o que era o trabalho poético nesses séculos XVI e XVII¹⁵²... Soror Brígida poderia ter facilmente adaptado os versos à sua pessoa. E se uma quadrazinha que o *Beato*, por ocasião de uma festa no mosteiro da Esperança, escreveu em louvor de Santo António não pode, tal como a publica Jorge Cardoso¹⁵³, sofrer comparação com as endexas referidas, um soneto que lhe é atribuído, dirigido a Soror Brígida e encontrado entre os papéis por ela deixados¹⁵⁴ — foram-se as cartas, mas ficaram os versos... —, poderia confirmar-nos o P. António como um poeta espiritual «de ocasião» não inferior a muitos outros conhecidos... E dizemos «de ocasião», porque, tal como a quadra foi escrito para um momento festivo, o soneto parece celebrar a entrada de Soror Brígida em religião... Será, realmente, do padre lóio? As nossas dúvidas resultam de nem Luis de Mértola nem Jorge de S. Paulo nem Francisco de Santa Maria se recordarem de que o *Beato* escreveu «muitos versos spirituaes»¹⁵⁵...

¹⁵¹ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 187. Soror Francisca da Conceição, irmã do conde de Vila Nova, era freira da Esperança, casa que acolheu as brigittinas aquando do incêndio que lhes destruiu o mosteiro (Conf. Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, III, ed. cit., 877) e a sua «relação» (ou «epítome», segundo J. Cardoso) deve ter igualmente sido uma das fontes do autor do *Agiologio Lusitano* que a cita, situação esta que dificulta a explicação das variantes textuais das «endexas»; outras informações, garantidas por uma convivência familiar de mais de vinte anos com a brigittina, resultam quer desse trato quer do conhecimento que J. Cardoso tinha de Soror Inês de S. Sebastião, confidente da Madre Brígida, e à data em que o autor do *Agiologio* redactava a sua notícia, superiora do mosteiro das brigittinas em Xabregas.

¹⁵² De acordo com o que escrevemos acima, deve anotar-se que a fonte de Jorge Cardoso e de Agostinho de Santa Maria deve ser a mesma: os «papéis» de Soror Francisca da Conceição, que devem identificar-se — no todo ou em parte — com a «epítome» ou «relação» que da vida de Soror Brígida deixou a freira da Esperança.

¹⁵³ Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, III, ed. cit., 680, nas páginas que, em 13 de Junho, dedica à comemoração de Santo António de Lisboa.

¹⁵⁴ Agostinho de SANTA MARIA, *História da Vida... da Madre Soror Brizida de Santo António...*, ed. cit., 245-246. (Em apêndice publicamos os três poemas referidos no texto).

¹⁵⁵ É bem possível que o P. António da Conceição estivesse relacionado com as clarissas da Esperança, mas, em contraste com as de Vila Longa ou até as de Santa Clara de Lisboa, não encontramos, nos extractos do processo (ou dos processos) publicados por Luis de Mértola, referências à sua veneração ao *Beato*... As únicas que conhecemos dependem do tempo em que Soror Brígida e a sua comunidade foram acolhidas na Esperança aquando do incêndio no mosteiro de Mocambo em 1651. De qualquer modo, não deixa de ser um tanto estranho que as

VI - Por tudo o que acabámos de evocar, talvez seja aceitável repetir aqui o que, por várias vezes, fomos sugerindo: o P. António da Conceição foi, em seus dias, que, em larga medida, coincidem com os do reinado de Filipe I de Portugal, um «santo vivo». Talvez, melhor até, dadas as esperanças que grande número dos seu contemporâneos depositou na sua rápida beatificação, um «beato vivo»... Prelados..., vice-reis..., governadores..., altos senhores..., grandes damas..., e uma enorme quantidade de gente quase anónima procuraram tê-lo junto de si — mandando-o buscar ou visitando-o — para a ele recorrer como intercessor..., profeta..., taumaturgo... Alguns — ao parecer, poucos e tardiamente — a ele recorreram como guia espiritual... Por outro lado, estaríamos em dizer que o *Beato* deverá ter sido um santo em que os lóios, por muitos motivos — prestígio..., necessidades... — «apostaram»... Os lóios? Ou os lóios de Xabregas? Não é fácil responder, mas haverá que notar que, se mal não lemos a documentação extractada por Fr. Luis de Mértola, não há testemunhos dos superiores da Ordem referentes a estes anos... A este nível, as grandes testemunhas, não tanto das virtudes, mas dos seus milagres são, naturalmente, gente — companheiros e autoridades — de Xabregas... De qualquer modo, porém, a congregação portuguesa — tão portuguesa que nunca quis, verdadeiramente, expandir-se para fora das fronteiras — ainda não tinha qualquer membro seu nos altares... E um santo, mesmo que viesse a ser apenas beatificado, seria sempre uma honra — além de um intercessor privilegiado — para a Congregação de S. João Evangelista, começando pela casa de Xabregas... E tudo parecia concorrer para assim suceder... E nestes anos em que nos situamos — os últimos vinte anos de Quinhentos — o Beato António apareceu como um santo que podia «ajudar» a todos — e foi o que ele fez — desde a construção de uma igreja nova para o seu convento até à cura de um largo espectro de enfermidades, passando pela tranquilização do Reino e, quase como consequência, pela consolidação do novo Poder... Teria sido assim? Se assim foi, já não foi pouco, mas parece que não chegou para o colocar nos altares...

José Adriano de Freitas Carvalho

três poesias conhecidas do *Beato* estejam relacionadas com a Esperança — as endexas, tendo-as Soror Francisca da Conceição aprendido de memória quando Soror Brígida as cantava, foram por ela «transcritas»; a quadra foi enviada ao tempo de uma festa em honra de Santo António na Esperança...; e o soneto encontrava-se entre os «papéis» da mesma Soror Francisca, freira da Esperança... O Padre António ou Soror Brígida?

Abstract:

P. António da Conceição (1538-1602), CSJE (the Confraternity of St John the Evangelist), also known by the name of «Beato António» and celebrated by his saintliness, was an outstanding figure of the late 16th Century Lisbon, during the last years of Filipe II of Spain as king of Portugal. His aura of saintliness also derived from his powers of prophecy and thaumaturgy, attracting followers from all social classes and their contributions which provided the means to build the new Confraternity's church in Lisbon. He was also able to congregate the interest of the dominant classes, supporting their efforts to «pacify» the city of Lisbon – in fact, the whole Kingdom – in a period of such turbulence with the English ships attacking the Portuguese ports. Based on excerpts from his beatification process, a process which was suspended in the beginning of the 18th Century by unknown causes, the author attempts a first approach to this personage who, because of the suppression of his Order, had never been object of an in-depth study.

APÊNDICE

POESIAS ATRIBUÍDAS AO P. ANTÓNIO DA CONCEIÇÃO

Critérios de edição:

1 - Para as endexas optamos pela lição de Jorge Cardoso (*Agiologio Lusitano...*, III, Lisboa, 1666, 877-878), assinalando em itálico entre [] as ligeiras variantes lexicais e as estróficas;

2 - Para a quadra, servimo-nos, naturalmente, do texto que vem em Jorge Cardoso (*Agiologio Lusitano...*, III, ed. cit., 680), única lição conhecida;

3 - O soneto, transcrevemo-lo, sem mais, da *História da Vida... da Madre Soror Brígida de António...*, (Lisboa, 1701), 187-189, de Fr. Agostinho de Santa Maria, O.S.A.D.

4 - Os títulos, que são nossos, vão entre [].

I – [ENDEXAS]

Mi Dios lumbre de mis ojos
Dios mi bida, Dios mi amado
Responded a mis deseos
Pues con suspiros os llamo.
Si amaros no meresco
Vós mereceis ser amado
Por vós mismo a vós pido,
Y lo pido para amaros.
Sois mi bida, i voi [*estoy*] muerta
Sois fuego, i estou elada
Sois camino, i voi perdida
Todo lo tendré si os hallo.
Paloma sois por los aires,
En la ciudad Ciudadano,
Marinero por la mar,
Y corderito en los campos.
Para ternuras [*ternura*]sois niño
Para amistades hermano
Para sed vino precioso
Y para hambre pan blanco.
En los Oratorios Christo,
En los montes solitario,
Luz del mundo en las tinieblas,
Y consuelo en los trabajos.

*[Todo os transformais en todo,
 Porque en todo os tenga a mano:
 Con todo os busco, mi vida,
 Y con buscaros, no os hallo.]*

Dios mio, y hermoso mio,
 Que deseais a quien daros,
 Daos al pobre que os desea,
 Pues me dais el desearos.

*[Dios, atended a mi vida,
 Daos prissa, aligerad el passo,
 Sois salud, estoy enferma,
 Morire, si os tardais tanto.]*

Que os cuesta el hazerme rica,
 Venid mi Dios, que os aguardo,
 Hazed de mi coraçon
 Para vós un Relicario.

Quando vivirá a vós toda,
 Toda muerta a mis pecados,
 Y quando al mundo, i a mi
 Estaré crucificada,

*[Quando a solas, con vós solo,
 Vivirè sola callando,
 Humilde, atenta, y contente,
 Solo os gozarè de espacio?]*

Quando os hallaré Dios mio,
 Quando os tendré en mis braços,
 Quando moriré de amores,
 Y de ver aqueste quando.

En las llagas de esos pies
 mis ojos pongo llorando,
 Y mi boca humilde besa
 Las Rosas de vuestras manos.

Mi alma se esconde toda
 En la llaga del costado,
 Para que abrazada sea
 En cenizas de amor sancto,

Aqui estoi como perrilla,
 Ante la mesa del amo,
 Gimiendo por las migajas
 Que os caen de las manos.

II – [QUADRA]

Que mão Antonio divino,
Pode co a vossa igualarse,
Pois vem nella a recrearse
Deus do Ceo, sendo menino.

III – [SONETO]

A soberana luz, qua a alma alumia,
com que Deos busca, acha, ama, e conhece,
assim rouba, illustra, e enriquece,
que o mundo em nada estima, e avalia.
Sem ser vista, nos ve, nos guarda, e guia,
andando sempre em nós, não apparece,
para provar o amor, a que offerece
por premio, achar que nelle se escondia.
Guiada desta luz, deste amor presa,
segundo a Evangelica doutrina,
negaste o mundo, a mãy, e a natureza.
Feita por Deos, na Patria, Peregrina;
porque o imitas na Cruz, e na pobreza,
com elle subiràs a ser divina.

As *Várias Rimas ao Bom Jesus*, de Diogo Bernardes, e os seus contextos

I

1. Na «nota introdutória» à reprodução fac-similada da edição de 1597 das *Rimas Várias. Flores do Lima*, Aníbal Pinto de Castro escreve que Diogo Bernardes «pudera preparar toda a sua obra ou, talvez, boa parte dela para impressão»¹. Embora admita que «a inclusão da elegia de Fr. Agostinho da Cruz à sua morte nas últimas páginas das *Rimas Várias* prova que em 1596-1597 já tinha falecido», avança que «nada nos impede de pensar que, tendo ainda visto concluída a impressão das *Várias Rimas ao Bom Jesus* em 1594, prosseguisse na organização dos outros dois volumes, embora não tivesse podido já vê-los totalmente impressos»².

As palavras do ilustre ensaísta de Coimbra assumem as opiniões de Herculano de Carvalho e remetem para o artigo que este publicou em 1949, na *Revista da Faculdade de Letras* da Universidade de Lisboa³. Aí se escrevia, a propósito das *Flores do Lima*, que «nada nos indica que Bernardes, mesmo tendo falecido em 1594, não teve ou não pôde ter tido interferência na coordenação da sua obra, saída à luz três anos mais tarde; pelo contrário, factos há que no-la mostram como possível e como provável.»⁴ O ângulo pelo qual este artigo aborda o problema da responsabilidade de Bernardes na organização e edição da sua obra poética é o do conhecido – e hoje ultrapassado – «pleito Diogo Bernardes-Camões», para o qual só parece interessar, no conjunto das obras do primeiro, esse volume das *Flores do Lima*, editadas pela primeira vez em 1597, por Manoel de Lyra, «a custa de Estevão Lopez mercador de livros». Talvez por isso, os investigadores que têm escrito sobre Diogo Bernardes têm aceitado sem discuti-la a responsabilidade absoluta do autor na preparação dos dois primeiros volumes da sua obra. É o que faz Herculano de Carvalho quando, na tentativa de mostrar como era «possível» que Bernardes *também* tivesse

¹ BERNARDES, Diogo, *Rimas Várias Flores do Lima*, reprodução fac-similada da edição de 1597. Nota introdutória de Aníbal Pinto de Castro, Lisboa, 1985, 11.

² BERNARDES, Diogo, *Rimas Várias Flores do Lima*, ed. cit., 11.

³ CARVALHO, José G. Herculano de, *Sobre o texto da lírica camoniana*, in *Revista da Faculdade de Letras [de Lisboa]*, Tomo XV — 2ª série, Nº 1 e 2 (1949), 69-73.

⁴ CARVALHO, José G. Herculano de, *Sobre o texto da lírica camoniana*, art. cit., 70.

tido interferência na edição das *Flores do Lima*, escreve: «As *Várias Rimas ao Bom Jesus*, saídas em 1594, têm as licenças datadas de 22 de Agosto, 9 de Setembro e 3 de Novembro desse ano. De *O Lima*, aparecido apenas em 1596, as licenças são de 1 e 10 de Dezembro de 1594. Isto é, estavam as duas obras prontas, respectivamente, antes de Agosto e antes de Dezembro desse ano. Ora se *O Lima* saiu em 1596 estando pronto desde 1594, porque não podiam as *Flores do Lima* estar prontas nesse mesmo ano e sair só em 1597? E até, a aceitarmos, como parece verosímil, a data de 1594 para a morte de Bernardes, poderíamos supor que ele teria acabado a preparação dos três livros no próprio ano da morte: o *Bom Jesus*, mais cedo pronto, recebidas as licenças, saiu a lume imediatamente; *O Lima*, acabado de preparar pouco depois, recebeu as licenças nesse mesmo ano, mas já não saiu então, por ter Bernardes morrido entretanto; as *Flores*, prontas também, mas depois das duas outras obras, a morte do seu autor já não permitiu sequer que fossem apresentadas a solicitar as licenças.»⁵

O raciocínio seguido por Herculano de Carvalho leva-o, pois, à conclusão de que a data da morte de Diogo Bernardes deve situar-se entre os fins de Novembro e os princípios de Dezembro de 1594⁶. Se assim fosse, poderia afirmar-se, com José Adriano de Carvalho, que o irmão de Fr. Agostinho da Cruz foi, juntamente com D. Manuel de Portugal, um dos dois únicos poetas portugueses do século XVI que viram parte da sua obra publicada em vida⁷. No entanto, como esperamos mostrar adiante, é duvidoso que Bernardes tenha visto publicado sequer o primeiro dos três volumes em que se encontra dividida a sua obra.

O ano que Herculano de Carvalho aceita como «verosímil» para a data da morte do poeta e que Aníbal Pinto de Castro, como a generalidade dos actuais investigadores literários, não discute – 1594 –, foi pela primeira vez considerado por Álvaro Pimenta da Gama, com base no «Alvará» de nomeação de Diogo de Sólis para o lugar de «moço de toalha» de Filipe I. Reza este alvará que D. Filipe, «havendo respeito aos serviços de Diogo de Sólis», lhe faz mercê do ofício de servidor da toalha «que vagou por

⁵ CARVALHO, José G. Herculano de, *Sobre o texto da lírica camonianiana*, art. cit., 70-71.

⁶ CARVALHO, José G. Herculano de, *Sobre o texto da lírica camonianiana*, art. cit., 71.

⁷ Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas, *No texto do Cancioneiro de corte e magnates: os Salmos penitenciais de D. Jorge de Soto Mayor*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, XVIII, 2 (1976), 233-235. O autor, sob a sugestão dos trabalhos de D. Antonio Rodríguez Moñino, faz um levantamento do que um leitor contemporâneo da batalha de Alcácer-Quibir poderia ler impresso de Sá de Miranda, de Bernardim Ribeiro, de António Ferreira, de Diogo Bernardes, de Fr. Agostinho da Cruz, de Camões, de Pero de Andrade Caminha, de D. Manuel de Portugal, concluindo que, «se tirarmos Bernardim Ribeiro da lista, [...] em 1578 nada havia impresso, tal como a conhecemos hoje, da obra poética lírica de qualquer dos grandes poetas do século XVI português.» Este é um trabalho a que voltaremos, de outro ponto de vista, mais adiante.

fallecimento de Diogo Bernaldez a que não ficou filho nem filha, e havendo outrossim respeito a haver onze anos que serve o dito officio de serventia»⁸. Uma vez que o referido alvará está datado de 4 de Setembro de 1605, Pimenta da Gama subtrai a este ano os onze de serventia que Diogo de Sólis levava no exercício da função que fora de Bernardes e para a qual é nomeado. Chegou, assim, a 1594. No entanto, este biógrafo do limiano prefere fixar a sua morte em 30 de Agosto de 1596, acompanhando a opinião do padre Claudio Conceição. Apesar de reconhecer que «a nenhuma produção de Bernardes, por nós conhecida, é possível assignar, com exactidão, data posterior a 1594», toma como «prova da sua assistência na capital até 1596» as duas edições das suas obras que, escreve, «se sabe terem sido impressas em sua vida»⁹.

Em 1942, num artigo sobre «A Lírica Camoniana no século XVII»¹⁰, Costa Pimpão refere-se à data da morte de Diogo Bernardes e ao documento aduzido por Pimenta da Gama. Aí se salienta que a data fixada pelo padre Claudio da Conceição e aceite por Pimenta da Gama «briga um pouco com a declaração do documento de 4 de Setembro de 1605 que nomeia definitivamente Diogo de Solis para o lugar de *servidor de toalha*, em que fora provido interinamente havia *onze anos*, por morte de Diogo Bernardes»¹¹. Esta suspeita levantada por Costa Pimpão é analisada por Herculano de Carvalho, o qual salienta que o texto do documento não afirma, como parece ter entendido o primeiro, que Diogo de Solis tenha servido interinamente aqueles onze anos que medeiam entre 1594 e 1605 por morte de Diogo Bernardes. Poderá equacionar-se a hipótese, avança, de que Diogo de Solis tivesse ocupado interinamente o lugar de Bernardes «não por morte, mas por doença deste»¹². Em abono desta possibilidade, Herculano de Carvalho refere que, talvez por doença, o poeta «já não exercia as suas funções de servidor de toalha em 1593, visto os documentos desse ano que lhe dizem respeito não mencionarem tal officio»¹³. Ainda assim, aceita como «altamente provável» a data de 1594 para situarmos a morte de Bernardes.

⁸ GAMA, Álvaro Pimenta da, *Diogo Bernardes*, in *O Instituto*, LVII (1910), 758-768 e LVIII (1911), 116-128, 221-232, 341-355, 433-440 e 481-484. O texto do referido «Alvará» encontra-se transcrito na página 484 do volume LVIII (1911).

⁹ GAMA, Álvaro Pimenta da, *Diogo Bernardes*, art. cit., LVIII (1911), 351-352.

¹⁰ PIMPÃO, Álvaro J. da Costa, *A Lírica Camoniana no século XVII*. Faria e Sousa e Álvares da Cunha, in *Brotéria*, vol. XXXV (1942), 14-27.

¹¹ PIMPÃO, Álvaro J. da Costa, *A Lírica Camoniana no século XVII*, art. cit., 22, n.1.

¹² CARVALHO, José G. Herculano de, *Sobre o texto da lírica camoniana*, art. cit., 69-70, n. 2.

¹³ CARVALHO, José G. Herculano de, *Sobre o texto da lírica camoniana*, art. cit., 69-70, n. 2.

Pela nossa parte, julgamos plausível a conclusão a que chegou Herculano de Carvalho, apesar da falta de documentos que permitam fixar em definitivo a data da morte de Diogo Bernardes. Com efeito, de absolutamente positivo, apenas podemos, no momento actual, referir a publicação da elegia de Fr. Agostinho da Cruz na edição de 1597 das *Flores do Lima*, o que fixa em 1596 o limite *ad quem*, e os documentos referidos por Herculano de Carvalho que mostram que em Setembro de 1593 Diogo Bernardes ainda vivia, o que indica o limite *a quo*. Se aceitássemos, como tem sido aceite até hoje, que o poeta é o único responsável pela edição das *Rimas ao Bom Jesus* e que colaborou na sua organização, podendo, pois, ser-lhe atribuídas as rubricas que introduzem cada um dos poemas, seria possível afirmar que em Abril de 1594, quando foi canonizado S. Jacinto, O.P., Diogo Bernardes continuava vivo. Com efeito, o primeiro dos dois sonetos que são dedicados ao santo polaco é introduzido pela seguinte rubrica: «Soneto em louvor do glorioso S. Jacinto agora novamente canonizado»; sabendo-se que S. Jacinto foi canonizado em 17 de Abril de 1594, forçoso seria concluir que o autor do soneto se encontrava vivo nesta data. Mas será possível aceitar sem discussão «a responsabilidade estreme» — para nos servirmos duma expressão de Aguiar e Silva¹⁴, a propósito das *Flores do Lima* — na organização, redacção dos elementos paratextuais e edição das *Várias Rimas ao Bom Jesus*? É o que examinaremos de seguida.

2. Não oferece dúvidas que Diogo Bernardes pensou a ordenação das suas obras e trabalhou na preparação da sua edição. Tanto a «Carta dedicatória» que precede as élogas e cartas d'*O Lima*, como o «Soneto dedicatório ao Bom Jesus» com que abrem as *Várias Rimas* editadas em 1594 mostram que Diogo Bernardes concebeu um plano de edição para as suas obras. O que não nos parece tão evidente é que tivesse o volume das suas poesias religiosas mais adiantado do que *O Lima*. Com efeito, este último estava, sem sombra de dúvida, pronto para a edição quando o poeta redigiu a «Carta dedicatória» ao Duque de Aveiro, D. Álvaro de Lencastre. Nessa carta o autor apresenta e justifica o título da recolha: «Não achei cousa, cuidando nisso muitas vezes, com que mais pudesse acreditar este meu *Lima* (tal nome me pareceu que lhe não quadrava mal, pois tudo o mais do que nele vai escrito compus na sua ribeira), que com o dirigir a Vossa Excelência»¹⁵. Revela, ainda, tê-lo mostrado a seu irmão, o qual havia aprovado tanto o texto como o dedicatório da obra: «E o que mais me

¹⁴ SILVA, V. M. Aguiar e, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, 1971, 48, n. 2.

¹⁵ BERNARDES, Diogo, *O Lima. I — Élogas*, Lisboa, 1923, [3].

acendeu este desejo, e me segurou do receio em que me punha parecer-me que nisto me atrevia muito, foi achar o Padre, meu irmão, Fr. Agostinho da Cruz, Capucho da Arrábida, súbdito de Vossa Excelência, desta minha mesma opinião: o que claro se vê nesse Soneto seu, que aqui fiz imprimir, para desculpa minha e honra do mesmo *Lima*.»¹⁶ Estas informações, a que poderemos acrescentar a homogeneidade formal das composições recolhidas neste volume, mostram claramente que o autor tinha terminado a preparação d'*O Lima*, encontrando-se este pronto a entrar nos prelos.

Não nos parece, assim, que possa aceitar-se a hipótese formulada por Herculano de Carvalho, segundo a qual as *Várias Rimas ao Bom Jesus* teriam saído a lume dois anos antes d'*O Lima* porque estavam prontas a editar mais cedo. Ao que podemos avaliar, ter-se-á verificado justamente o contrário, isto é, *O Lima* estaria pronto à data da morte de Diogo Bernardes, enquanto a organização das suas poesias sacras ainda não estaria terminada. Apesar de haver já redigido o «Soneto dedicatório» que abre a edição de 1594, há vários sinais que deixam entender que o trabalho de selecção e ordenação iniciado pelo autor das *Rimas ao Bom Jesus* ainda não estava concluído.

Antes de mais, o referido soneto apenas anuncia a recolha dos poemas dedicados «ao brando Senhor Jesus» e «à Virgem Madre». Ora, no volume editado por Simão Lopes, estas composições representam apenas cerca de 1/3 do total. Os restantes 2/3 são apenas referidos no título geral da obra e correspondem aos blocos de poemas dedicados «a sanctos particulares», por um lado, e outros poemas «de honesta e proveitosa lição», por outro. Tal como foi editada, a colecção reúne um conjunto de composições de grande heterogeneidade formal, organizadas de tal forma que, à medida que avançamos na leitura, nos vamos afastando da temática propriamente religiosa, derivando para a reflexão moral, até encontrarmos, nas páginas finais, composições onde será difícil vislumbrar qualquer laivo de sagrado, como acontece com a «Oda ao conde das Idanhas estando fora da corte» e com o «Soneto aos cabellos da barba que D. Joam de Castro visou Rey da India empenhou à cidade de Goa». Um esquema que resuma o conteúdo da obra poderá, talvez, tornar mais facilmente visível como, a partir de um núcleo inicial que corresponde exactamente ao que é anunciado no «Soneto dedicatório», a colecção se vai descaracterizando, enquanto poesia sacra:

I. Poemas «ao Bom Jesus» (folios 1-22):

I.1. A Paixão;

¹⁶ BERNARDES, Diogo, *O Lima. I — Éclogas*, Lisboa, 1923, [3].

- I.2. O Nascimento.
- II. Poemas dedicados à Virgem Maria (folios 22v-35v).
- III. Poemas centrados em figuras de santos (folios 36-72):
 - III.1. Santos que têm uma relação estreita com Jesus Cristo: S. Pedro, S. João Evangelista e S. João Baptista;
 - III.2. Outros santos: S. Lourenço, S. Sebastião, S. António, S. Agostinho, S. Bernardo, S. Maria Madalena, S. Jacinto, S. Úrsula e as onze mil virgens, S. Clara.
- IV. Outros poemas, «de proveitosa lição» (folios 72v-108).

Aparentemente, há nas *Rimas ao Bom Jesus* vários núcleos textuais que se encontram justapostos, o que parece indiciar a existência prévia de pequenas colecções autónomas, ou mesmo de textos que terão tido uma circulação independente, os quais foram agrupados neste volume sem que tivesse existido uma preocupação de os integrar num todo coerente. Com efeito, quer o poema consagrado às «Lágrimas de S. Pedro» quer o que narra a «Vida de S. Úrsula» constituem obras estruturalmente autónomas e com vida própria; também o primeiro núcleo parece ter uma unidade que assenta nos dois ciclos litúrgicos: Páscoa (Paixão, Pentecostes, Ascensão) e Natal; os quatro sonetos compostos a pretexto da chegada das relíquias que D. João de Borja ofereceu ao Mosteiro de S. Roque ou o conjunto de dois sonetos e dois epigramas «em louvor de São Jacinto da Ordem dos Pregadores agora novamente canonizado» apresentam, no seu carácter circunstancial, uma autonomia clara. Globalmente, o volume das poesias sacras de Bernardes apresenta, assim, uma dimensão antológica; o leitor fica com a ideia de que se está perante uma acumulação de textos, vagamente arrumados de acordo com algumas afinidades, mas sem que houvesse critérios de selecção e de ordenação claros e rigorosos. Sintoma desta falta de organização criteriosa é a publicação de textos que se repetirão nos dois outros volumes das obras de Bernardes. Referimo-nos à «Egloga deploratória ao Senhor Dom Duarte no tempo do mal» (folios 73v-77), publicada n'*O Lima*, onde é a égloga XII, à «Oda ao conde das Idanhas», que saiu nas *Flores do Lima*, em 1597, onde ocupa os folios 91v-95, aos dois sonetos dirigidos ao cardeal Alberto, os quais aparecem também nas *Flores do Lima* (folios 90v e 91), e ao soneto «Aos cabellos da barba que D. João de Castro Viso Rey da Índia empenhou à cidade de Goa», saído igualmente nas *Flores do Lima*, onde ocupa o folio 90 da primeira edição.

Custa-nos a admitir que Diogo Bernardes possa ser responsabilizado por estas repetições e pelas incoerências que atrás apontamos. Preferimos atribuí-las aos primeiros editores da sua obra, os quais terão tido acesso aos materiais reunidos pelo autor para os volumes das *Rimas ao Bom Jesus* e das *Flores do Lima* num estado ainda longe da perfeição. É com base no que temos vindo a expor que consideramos que, se algum volume da obra de Bernardes estava pronto para a edição à data da sua morte, não era

certamente o das suas rimas sacras, como tem sido geralmente escrito e aceite, mas antes o d'*O Lima*. Isto não significa que o texto que saiu pela primeira vez em 1594 não tenha a mão de Diogo Bernardes. Pelo contrário, ela está bem patente no paratexto do conjunto de poemas dedicados ao «Bom Jesus». Nas informações paratextuais dos folios 15v, 16v, 17, 18, 18v, 19, 20 e 20v verifica-se o uso do possessivo de primeira pessoa, o que indicia claramente a responsabilidade do autor dos poemas na redacção das epígrafes introdutórias. A nosso ver, ninguém, a não ser o autor, introduziria as glosas a motes alheios com a indicação «Grosa minha» ou «Voltas minhas»¹⁷. Neste contexto, poderá ser significativo que esta primeira pessoa apenas surja no paratexto dos poemas incluídos na secção centrada na figura de Jesus Cristo. Tal facto, juntamente com os elementos que já apontamos, leva-nos a pensar que a responsabilidade indiscutível de Bernardes na selecção e ordenação dos textos de 1594 se resume àquele núcleo que o «soneto dedicatório» enuncia, isto é, aos dois primeiros conjuntos, respectivamente centrados nas figuras de Jesus e Maria. Grande parte, se não mesmo a totalidade dos outros textos, terá sido acrescentada pelo editor, o qual, provavelmente para engrossar essa magra colecção de poesia sacra, recorreu a cópias que Bernardes teria reunido, mas que ainda não decidira em definitivo onde incluir, se nas suas rimas sacras, se nas profanas.

A responsabilidade pelo conteúdo das *Várias Rimas ao Bom Jesus* não pode, assim, ser atribuída em absoluto a Bernardes. Devemos, em nosso entender, reconhecer que Simão Lopes teve um papel importante na inclusão de um número significativo de poemas na colecção das poesias sacras deste autor. Do mesmo modo, e a confirmarem-se as hipóteses que formulamos acima, teremos de admitir que foi o editor quem decidiu sobre a ordem de publicação dos dois primeiros volumes das obras do cantor do Lima. Provavelmente, Diogo Bernardes teria pensado publicar em primeiro lugar *O Lima*, um conjunto de textos claramente orientados para satisfazer as expectativas de um público áulico, a cuja protecção o autor tivera de recorrer, nomeadamente, depois do seu regresso do cativeiro marroquino¹⁸.

¹⁷ Cf. BERNARDES, Diogo, *Várias Rimas ao Bom Jesus, e a Virgem gloriosa sua may, e a sanctos particulares. Com outras mais de honesta e proveitosa lição*, Lisboa, 1594, 15v («Grosa minha»), 16v («Voltas minhas»), 17 («minha»), 18v («Voltas minhas»), 19 («Voltas minhas»), 20 («Voltas minhas»), 20v («Voltas minhas»)

¹⁸ Álvaro Pimenta da GAMA trata a questão das dificuldades económicas de Bernardes no período que se seguiu ao seu regresso do cativeiro, referindo o apoio que terá recebido de personalidades bem colocadas junto de Filipe II, como Gaspar de Sousa, senhor do Alcube e sobrinho de Cristóvão de Moura e Pedro Álvares Pereira, que foi secretário do Conselho de Estado de Portugal em Madrid. A estas figuras dirigiu Bernardes cartas que são publicadas n'*O Lima*: as cartas XXX e XXXI, respectivamente. Cf. GAMA, Álvaro Pimenta da, *Diogo Bernardes*, art. cit., LVIII (1911), 348-349.

Esta estratégia editorial seria a que melhor serviria os interesses pessoais do poeta. O editor, no entanto, parece ter tido outras prioridades. Talvez Simão Lopes tenha julgado que as *Rimas ao Bom Jesus* poderiam atingir um público mais numeroso e satisfariam expectativas mais prementes. Aparentemente, a sua sensibilidade de «mercador de livros» não o enganou, uma vez que as *Várias Rimas ao Bom Jesus* foram reeditadas por quatro vezes nos começos do século XVII – 1601, 1608, 1616 e 1622¹⁹ –, enquanto quer *O Lima* quer as *Flores do Lima* apenas tiveram uma segunda edição, em 1633²⁰.

II

O sucesso editorial obtido pela obra religiosa de Diogo Bernardes talvez possa explicar-se por esta se inserir de modo muito profundo nas correntes de sensibilidade religiosa dominantes na viragem do século XVI para o século XVII. É sabido que o poema de Bernardes dedicado às «Lágrimas de São Pedro» usa como principal fonte a obra homónima de Luigi Tansillo, da qual praticamente traduz várias passagens²¹. Do mesmo modo, a «Cançam a Nossa Senhora, que o Autor fez estando cativo» é, em larga medida, a tradução directa da canção 366 de Petrarca, «Vergine bella, che di sol vestita», a qual já havia inspirado a canção de Sá de Miranda «Virgem fermosa, que achastes graça». Nestas duas obras de Bernardes podemos, sem hesitar, apontar e seguir os contextos literário e espiritual em que se inserem, visto que estamos face a dependências directas e transparentes. Nem sempre acontece o mesmo nos outros textos das *Várias Rimas ao Bom Jesus* ou, melhor, quase nunca acontece. Apesar disso, não será difícil escutarmos, em muitos dos textos de Bernardes – e de modo especial nas elegias que dedica «ao bom Jesus» –, um rumor de outros textos, familiar, mas difícil de identificar com precisão.

É consciente das dificuldades que enfrentamos e dos riscos que corremos que vamos tentar seguir, no texto do irmão de Frei Agostinho da

¹⁹ 1601 — Lisboa, por Jorge Rodrigues;
 1608 — Lisboa, por Jorge Rodrigues;
 1616 — Lisboa, por Pedro Craesbeeck;
 1622 — Lisboa, por António Álvares.

²⁰ Em Lisboa, por Lourenço Craesbeeck.

²¹ Cf. Joseph G. FUCILLA, *Sobre la popularidad en España y Portugal de las Lagrime di San Pietro de Luigi Tansillo*, in *Relaciones hispanoitalianas*, Madrid, 1953, 137-138. Vítor M. de AGUIAR E SILVA acrescenta às composições de autores portugueses inspiradas na obra de Tansillo que Fucilla refere um soneto de Elói de Sá Sotto Maior e outro de Miguel Leitão de Andrada. Cf. *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, 1971, 321.

Cruz, os reflexos nele impressos pelo contexto da literatura de espiritualidade em que se inserem dois dos seus temas dominantes: o cristocentrismo, associado à meditação na humanidade de Cristo, por um lado, e a intenção e tom penitenciais dos seus textos, por outro.

1. As três elegias que abrem a colecção de que nos ocupamos são dirigidas «ao bom Jesus» crucificado e parecem poder corresponder a um plano de meditação semelhante ao proposto no «Exercício Oitavo» dos *Divinos ejercicios* de Nicolau Ésquio²². Esse programa de «plena e perfeita transformação, e conformação com o crucificado»²³, a ser legítima esta aproximação, teria ficado incompleto, uma vez que apenas possuímos 3 elegias e são 6 os efeitos que a meditação da paixão de Cristo deve provocar no exercitante. Com efeito, quem pratica este exercício oitavo fá-lo:

«Primeiro para imitar Cristo. Segundo para compadecer-se d'Ele. Terceiro, para admirar-se. Quarto, para alegrar-se. Quinto, para resolver-se e transformar-se em Cristo. Sexto, para descansar e repousar com doçura íntima o seu espírito n'Ele.»²⁴

O desejo de imitar Cristo é, justamente, o ponto de partida para a «Elegia I: A Jesu»:

«Aqui, ô Rey dos Reys, onde vos vejo
Que numa cruz morreis por meu amor,
Aqui por vosso amor morrer desejo.»²⁵

Apesar de reconhecer as diferenças — «que muito vay do servo ao seu Senhor»²⁶ —, o poeta acentua o paralelismo e sublinha a sua vontade de fazer suas as dores de Cristo, especificando-as. Exprime o desejo de ser «encravado» como Cristo:

²² Como testemunho da repercussão que a obra teve na Península Ibérica, veja-se uma resenha das várias edições vindas à luz nos séculos XVI, XVII e XVIII, in J. A. de CARVALHO, *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*, in *Via Spiritus*, IV (1997), 54, n. 197. No presente trabalho utilizaremos a tradução castelhana de Fray Juan Ximenez (Zaragoza, 1624).

²³ Esta é a epígrafe — e o programa — do exercício: «De la mas plena y perfeta transformacion, y conformacion con el crucificado» (ÉSQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 154). Esta síntese será desenvolvida ao longo de todo o capítulo, no qual se pretende fornecer um método ao exercitante que lhe permite alcançar o objectivo seguinte: «que donde quiera que seas visto, oydo, o tratado, ninguna cosa se vea, ni halle en ti, sino aquello que se vio en Christo Iesu.» (ÉSQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 156).

²⁴ ÉsQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 160.

²⁵ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 1, vv. 1-3.

²⁶ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 1, v. 6.

«Que direy do extremo, a que chegou
 A força do vosso amor brando, e suave,
 Que nessa dura cruz vos encravou?
 Amor que tanto pode, elle m'encrave
 A vossos sanctos pés est'alma triste,
 E della em vossas mãos entregue a chave.»²⁷,

a vontade de assumir as dores que a coroa de espinhos provoca ao crucificado:

«Não deixarão meus olhos de chorar
 A pena que vos deu essa coroa,
 Que vos deram por rir, e por zombar.
 Qual espinho verei que me não doa
 Vendo como de todos sois ferido
 Como ponta que té os ossos não perdoa?»²⁸

e quer sofrer os açoites que atingem o corpo de Jesus:

«Qual golpe em vosso corpo recebido
 Me não magoará, inda qu'eu seja
 Mais que pedra, ou que ferro endurecido?»²⁹

Não deixa de ser sugestivo constatar que os versos citados correspondem, nas intenções que enunciam, ao que é sugerido no Oitavo exercício de Ésquio: «Si quieres pues en la Passion de Christo ser consolado de Dios advierte, que tanto lo seras, quanto procurares imitarla en estas virtudes. Por lo qual te conviene *desear ser de todos afligido, despreciado, persiguido, atropellado, açotado, y aborrecido por amor de Dios.*»³⁰ E, na linha do que propõe o texto dos *Divinos exercicios* – «tambien dessearas ser despojado de las cosas que usas, y quedar desnudo, con el desnudado, y seate de gravissimo tormento, tener alguna cosa propia en este mundo»³¹ – a Elegia I afirma, ainda, a intenção da renúncia aos bens terrenos:

«Negue tão de verdade, desd'agora,
 Do mundo os gostos vãos, que nunca os olhe,
 Nem cuide nelles mais ponto, nem hora.»³²

Prosseguindo o nosso exercício de aproximação entre as elegias de Bernardes e o texto de Ésquio, podemos verificar que a «Elegia II» das *Rimas*

²⁷ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 1v, vv. 46-51.

²⁸ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 2, vv. 67-72.

²⁹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 2, vv. 73-75.

³⁰ ÉSQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 161, sublinhado nosso.

³¹ ÉSQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 161.

³² BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 2v, vv. 88-90.

ao Bom Jesus concretiza, a seu modo, o segundo dos efeitos que a meditação na paixão de Cristo deve despertar no exercitante – a compaixão –, de acordo com as propostas do referido tratado espiritual:

«Lo segundo nos exercitamos, en la Passion, para compadecernos de nuestro innocentissimo Señor: considerando sus oprobrios, açotes, espinas cruels, y clavos dolorosos: rumiando en nuestro coração la afflicion de su cuerpo y corazón (por su Passion, y nuestra compassion) que le causaron nuestros pecados y penas.»³³

A elegia bernardiana abre com duas interrogações retóricas, pelas quais o poeta afirma a inevitabilidade de sofrer com as dores de Cristo:

«Que coração tam duro, que vontade
 Tam seca, e desumana pode ser,
 Que negue a vossas dores piedade?
 Quais olhos, bom Jesu, vos podem ver
 Cravado nessa cruz, ond'expirais,
 Sem piadosas lagrimas verter?»³⁴

Retirando as consequências desta afirmação reiterada, Bernardes assume a sua responsabilidade pessoal e inalienável pelos sofrimentos de Cristo, sublinhando:

«Ha brando Senhor meu, quam mal tratado
 Vos vejo s'em vós ponho o pensamento,
 Quam afflicto por mi, quam desprezado.
 [...]
 Por nos subir ao Ceo, do Ceo descestes,
 Por nos livrar da pena à Cruz subistes,
 Peccamos contra vós, vós padecestes.»³⁵

O terceiro ponto do «Exercício oitavo» de Ésquio propõe que a meditação se concentre na Paixão de Cristo, considerando «quien padeció, y quantas cosas padeció, y por quien padeció»³⁶, no sentido de despertar no espírito do exercitante a admiração, face à desproporção entre a grandeza infinita do sacrifício divino e o imerecimento da condição humana. Dando resposta às indicações deste texto, a «Elegia III» das *Rimas ao Bom Jesus* exalta a Pessoa de Cristo – «quien padeció» –, numa enumeração de atributos que sublinha a sua condição de «verdadeiro Filho de Deus, infinitamente sábio e sumamente bom»:

³³ ÉSQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 163.

³⁴ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 4, vv. 1-6).

³⁵ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 4 e 4v, vv. 10-12 e 25-27.

³⁶ ÉSQUIO, Nicolas, *Exercicios divinos*, ed. cit., 165.

«A ti, meu bom IESU, qu'offendi tanto,
 A ti, repouso dos attribulados,
 A ti, gloria do Ceo, do inferno espanto,
 [...]
 A ti, meu Deus, meu pay, meu Redemptor,
 [...]
 Doce IESU, doce speranza minha.»³⁷

Também as dores que Cristo padece são objecto de contemplação:

«[...] meu Senhor, te vejo estar
 Crucificando nesse duro lenho»³⁸
 «Se te vejo Senhor, qu'estas rogando
 A teu eterno padre por perdão
 Daquelles que te estão crucificando»³⁹
 «Ó alma minha, ó alma endurecida,
 [...]
 As dores de IESV dente môr dor»⁴⁰
 «Quando meus olhos nessas chagas ponho,
 [...]
 Ha chagas amorosas, sacro lado.»⁴¹

Por último, os *Exercícios* acentuam a insignificância e o imerecimento de quem é o objecto do amor de Cristo: «unos vilisimos hombres, esclavos de Satanás». Este amor desmesurado, esta absurda desproporção entre «quien padeciô» e «por quien padeciô» é exactamente o que deve despertar e alimentar a admiração do exercitante:

«Maravillate pues, que tal Señor, y tan grande, aya padecido tales cosas por tan viles hombres, que aquellos mismos por cuya salud muere, son sus verdugos, y los que le martyrizan, y afrentan.»⁴²

Como poderemos deixar de recordar estas recomendações, quando lemos, na «Elegia» de Bernardes, os versos seguintes:

«Ó alma minha, ó alma endurecida,
 Como te não abranda o grande amor,
 Com que, por quem te fez, foste remida?

³⁷ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 5v, vv. 1-3; fo. 6, v. 51; fo. 6v, y. 67.

³⁸ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 5v, vv. 7-8.

³⁹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 5v, vv. 13-15

⁴⁰ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 6, vv. 25 e 28.

⁴¹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 6, vv. 43 e 46.

⁴² ÊSQUIO, Nicolas, *Exercícios divinos*, ed. cit., 168-169.

As dores de IESV dente môr dor,
Olha que por dar vida à creatura
Tam pouco estima a sua o Criador.»⁴³

Terá sido Bernardes um leitor de Ésquio? E, mesmo que o tenha sido, terá praticado os seus *Exercícios*?

A aproximação que ensaiámos parece sugeri-lo, pelo menos no que ao «Exercício oitavo» se refere. No entanto, se assim tivesse sido, deveríamos considerar que a série formada pelas elegias «ao bom Jesus» teria ficado incompleta, uma vez que nela faltam os poemas correspondentes aos pontos quarto, quinto e sexto. Como hipótese, poderíamos, pois, considerar que as elegias que conhecemos fariam parte de um programa mais amplo e poderiam consubstanciar, a seu modo, a prática espiritual do irmão de Fr. Agostinho da Cruz... É uma hipótese que se nos afigura sedutora, talvez até demasiado sedutora, se lembrarmos que o «Soneto dedicatório» que abre e apresenta a colecção das «pias rimas» de Bernardes sublinha o seu carácter disperso e circunstancial:

«Brando Senhor IESUS, as pias rimas
No discurso dos annos derramadas,
A ti, e à virgem madre dedicadas
Em varias occasiões, em varios climas,
Aqui [...]

Juntas te são de novo apresentadas.»⁴⁴

Será, talvez, mais curial ponderar que os *Exercícios* de Ésquio – e de um modo particular o «Exercício Oitavo» – terão ferido a sensibilidade literária do poeta, sugerindo-lhe uma maneira de tratar o tema da meditação na Paixão de Cristo, sem que tal signifique que tenha havido a intenção deliberada de realizar um programa textual que recriasse, com um absoluto seguidismo, o percurso espiritual que aí é proposto ao exercitante. A sustentar a hipótese de que o tipo de ligação que pode unir os poemas das *Várias Rimas ao Bom Jesus* ao texto dos *Exercícios divinos* é mais este, algo flexível e avulso, está a «Elegia a Nossa Senhora da Piedade»⁴⁵. A insistência no sofrimento da virgem e a associação da sua dor com a dor de Cristo poderia muito bem ter sido sugerida a Diogo Bernardes pelas seguintes palavras de Ésquio:

⁴³ BERNARDES, Diogo, *Várias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 6, vv. 25-30.

⁴⁴ BERNARDES, Diogo, *Várias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. n.n., vv. 1-6.

⁴⁵ BERNARDES, Diogo, *Várias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 22v-24v.

«Considera [...] la affliction de su dulcissima Madre que tenia presente, y le veía; que casi se le faltava el corazón de puro dolor. Y siendo este dolor manifiesto a la madre, serviale también a ella de pena.»⁴⁶

Naturalmente, não esquecemos que a imagem da Virgem neste texto de Êsquio é a que contempla a agonia do seu Filho na cruz, e não, como acontece na elegia de Bernardes, a que acolhe nos braços o seu corpo morto. Exactamente por isso insistimos na ideia de que a relação intertextual que temos vindo a apontar não é directa, no sentido em que não podemos considerar que o texto de Êsquio seja a fonte do texto de Bernardes. No entanto, a filiação dos dois textos no mesmo sentimento religioso, a prática espiritual que um propõe e que o outro concretiza manifestam, a nosso ver, a existência de uma relação genética: mesmo que as elegias de Bernardes não tenham nascido directamente do texto do «Exercício Oitavo» de Êsquio, nasceram, com certeza, do mesmo tipo de espiritualidade. Estas são relações difíceis de seguir, porque não se manifestam de contínuo: tanto afloram como, logo depois, imergem, para reaparecerem um pouco adiante, ou para se manterem submersas, num eco distante, quase impossível de identificar, mas cuja presença é indesmentível.

Sugestionados pela proximidade que julgamos ter identificado entre as elegias «ao bom JESUS» e a obra de Êsquio, esperaríamos que também os sonetos que Bernardes consagrou às cinco chagas de Cristo se aproximassem, no modo de tratar este subtema da Paixão, das propostas apresentadas nos *Exercícios divinos*. Ao lermos esses «5 sonetos que o Autor fez estando cativo às cinco chagas de IESV», esperávamos que cada um deles se concentrasse numa das cinco chagas de Cristo, seguindo a sugestão do «Exercício Septimo». De acordo com este texto, seria legítimo esperar que um desses poemas de Bernardes fosse dedicado às chagas dos pés de Cristo, exaltando-se nele as virtudes da humildade, da obediência, da paciência e do silêncio; um outro soneto dedicado às chagas da cabeça, em que se reflectisse sobre as virtudes da sabedoria, do temor a Deus, da discrição e simplicidade; um soneto consagrado ao coração trespassado, com a meditação nas virtudes da Caridade, da Fé, Esperança e Perseverança; um quarto poema incidindo na chaga da mão direita, com o apelo às virtudes da Justiça, Misericórdia, Verdade e Gratidão; um último soneto abordando a chaga da mão esquerda, propondo as virtudes da fortaleza, castidade, temperança e pobreza⁴⁷.

⁴⁶ ÊSQUIO, Nicolas, *Exercícios divinos*, ed. cit., 163-164.

⁴⁷ ÊSQUIO, Nicolas, *Exercícios divinos*, ed. cit., 132-153. Neste exercício considera-se «cosa cierta, que sus santissimas llagas son los manñiales, por los quales el Padre eterno nos comunica las virtudes, dones, y gracias: y que de alli, como de su propia fuente, las avemos de beber, y chupar» (ÊSQUIO, Nicolas, *Exercícios divinos*, ed. cit., 133).

No entanto, os cinco sonetos de Bernardes às cinco chagas de Cristo não são, de modo algum, especializados, nem articulam esta meditação com a contemplação das diferentes virtudes cristãs. Em cada um dos sonetos, a invocação das chagas é feita de modo global, sem que nunca sejam referidas individualmente:

- soneto 1: «Ó frescas rosas cinco, ó cinco estrellas
[...]
Mais proprio cinco pedras preciosas»⁴⁸;
- soneto 2: «Ó chagas de IESV [...] Ó insignias da mais alta victoria»⁴⁹;
- soneto 3: « Ó hum só amor meu, ó cinco amores,
Ó chagas de Iesu, chagas divinas»⁵⁰;
- soneto 4: «Sacratissimas chagas, [...] Ah santas Chagas»⁵¹;
- soneto 5: «Cinco fontes de graças infinitas,
Ó chagas, cheas d'alta fermosura,
[...]
Ó chagas de meu Señor, chagas benditas.»⁵²

Diferentemente do que verificámos em relação à contemplação da Paixão de Cristo nas elegias, constata-se que os sonetos que referimos, embora aceitem a sugestão do subtema proposto pelo «Exercício Septimo» de Ésquio, não o desenvolvem de acordo com o percurso meditativo que este aponta. Seguindo um rumo diverso, a prática espiritual concreta que os cinco sonetos consubstanciam não deixa, contudo, de gravitar em torno dos modelos e princípios divulgados por essa obra marcante na literatura de espiritualidade do final do século XVI peninsular. Este conjunto de poemas dedicados às chagas de Cristo ilustra, em complemento às elegias «ao bom Jesus», o carácter iniludível, mas complexo, das relações intertextuais que explorámos até aqui.

Das aproximações que ensaiámos, poderá concluir-se que, embora seja difícil precisar as modalidades concretas das dependências entre alguns dos mais significativos poemas religiosos de Diogo Bernardes e o texto dos *Exercícios Espirituais e Divinos* de Nicolau Ésquio, é possível referir esta última obra e o modelo de práticas espirituais que propõe como um dos contextos em que se inserem quer os textos quer a espiritualidade das

⁴⁸ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 7, vv. 1 e 3.

⁴⁹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 7v, vv. 1 e 5.

⁵⁰ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 8, vv. 7-8.

⁵¹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 8v, vv. 1 e 12.

⁵² BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 9, vv. 1-2 e 8.

Várias Rimãs ao Bom Jesus, tanto na sua dimensão cristocêntrica, quanto na meditação, que reflectem, sobre a humanidade de Jesus Cristo.

2. Uma outra dimensão da poesia religiosa de Bernardes é a sua intenção e o seu tom penitenciais. Ainda que levemos em conta a observação de J. Adriano de Carvalho quando, na apresentação da sua edição dos *Psalmos Penitenciaes* de D. Jorge de Soto Mayor, escreve que não conhece, entre os textos poéticos portugueses do século XVI, «outro conjunto que não este, — nem sequer Diogo Bernardes nem Fr. Agostinho da Cruz, este apesar de notória inspiração bíblica, parecem ter deixado um único salmo, penitencial ou não, glosado»⁵³, julgamos poder sugerir que as elegias de Bernardes, e em particular as Elegias III, «A ti, meu bom IESV, qu'offendi tanto», e IV, «Quem, ó Senhor do ceo, de tanta culpa», se inserem no mesmo contexto espiritual em que surgiram esses *Psalmos* do seu contemporâneo D. Jorge de Soto Mayor. Com efeito, não nos parece que andemos muito longe da verdade, se sugerirmos uma proximidade do texto dessa elegia de Bernardes por um lado ao texto dos salmos 142, 70 e 50, e por outro lado, à glosa (ou «redução») que deles fez D. Jorge nos seus «Psalmos» 3 e 1, respectivamente.

O «Psalmo 3» de Soto Mayor abre com uma súplica que J. A. de Carvalho pensa ser um eco do primeiro versículo do salmo 142.⁵⁴ Também o texto de Diogo Bernardes contém esta súplica. Se os versos de Soto Mayor

«Ouvime meu Senhor que por vos clamo
com grande confiança
com fé com speranza»

podem aproximar-se do versículo «Domine exaudi orationem meam: auribus percipe obsecrationem meam in veritate tua: exaudi me in tua iustitia», também os primeiros versos da elegia,

«A ti, meu bom IESV, qu'offendi tanto,
A ti, repouso dos atribulados,
A ti, glória do ceo, do inferno espanto,
A ti peço perdão dos meus peccados
[...]
Não m'enjeites, meu Deos, se tarde venho,
A culpa de temor m'esta cercando,
Segura me a esperanza qu'em ti tenho»⁵⁵

⁵³ CARVALHO, José Adriano de Freitas, *Os Psalmos Penitenciaes de D. Jorge de Soto Mayor*, art. cit., 243.

⁵⁴ CARVALHO, José Adriano de Freitas, *Os Psalmos Penitenciaes de D. Jorge de Soto Mayor*, art. cit., 253.

⁵⁵ BERNARDES, Diogo, *Várias Rimãs ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 5v, vv. 1-4 e 10-12.

podem ter sido inspirados por esse mesmo texto bíblico. Não é mais do que uma possibilidade, uma vez que esta prece poderia igualmente aproximar-se dos primeiros versículos de outros salmos, como o 129 — «De profundis clamavi ad te Domine» —, ou o 101 — «Domine exaudi orationem meam et clamor meus ad te veniat». Apesar disso, podemos considerar que o verso 11 da elegia de Bernardes — «A culpa de temor m'esta cercando» — apresenta uma sugestão das palavras do versículo 3 do referido salmo 142 — «Quia persecutus est inimicus animam meam» —, enquanto a parte central da composição parece desenvolver, sob a forma de um discurso argumentativo, o versículo 5 do mesmo salmo: «Memor fui dierum antiquorum, meditatus sum in omnibus operibus tuis: in factis manuum tuarum meditabar». De acordo com esta proposta, a meditação de Bernardes relembra as obras da mão poderosa de Deus, actualizando-as nos factos da Paixão redentora de Cristo — uma forma de as concretizar e de as equacionar com os erros próprios:

«Se te vejo Senhor, qu'estas rogando
 A teu eterno padre por perdão
 Daquelles, que t'estão crucificando,
 Se dizes com voz doce ao bom ladrão,
 Comigo hoje seras no paraíso,
 Os meus temores como se não vão?
 [...]
 Se te meus erros movem a vingança
 Lembrete que por mi poseste a vida,
 Abranda teu furor nesta lembrança.
 Ó alma minha, ó alma endurecida,
 Como te não abrandas o grande amor,
 Com que, por quem te fez, foste remida?»⁵⁶

Seguem-se as prosopopeias dirigidas ao coração «de pedra dura» e às «entranhas de ferro» do sujeito, opondo à sua fria insistência no pecado o calor da acção redentora de Deus, consubstanciada na paixão e morte de seu Filho. A exposição reiterada deste contraste entre o passado pecaminoso do poeta e a obra salvífica de Cristo culmina numa súplica que, a nosso ver, se inspira no versículo 8 do salmo 142. Assim, o pedido do salmista

«Auditam fac mihi mane misericordiam tuam:
 quia in te speravi.
 Notam fac mihi viam, in qua ambulem:
 quia ad te levavi animam meam»

⁵⁶ BERNARDES, Diogo, *Várias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 5v-6, vv. 13-18 e 22-27.

converte-se num veemente e confiado apelo ao crucificado, fundado não na evocação de um passado irrepreensível, no qual confia o salmista para afirmar a sua certeza na misericórdia de Deus, mas na assumida intenção de seguir no futuro os preceitos divinos, corrigindo o errado caminho que levava:

«Hum novo coração me dá, Senhor,
 O qual a ti só tema, a ti só ame,
 A ti, meu Deos, meu pay, meu Redemptor.
 Por ti sospire sempre, por ti chame,
 Por ti me negue a mi & tudo negue,
 Por ti saudosas lagrimas derrame.
 A ti busque, a ti ache, a ti m'entregue
 Com tam intenso amor, com tal vontade
 Que nunca mais de ti me desapegue.»⁵⁷

Prosseguindo a aproximação ao salmo 142, poderemos ver os 4 versos que encerram o poema de Bernardes como o desenvolvimento da expressão do salmista «Notam fac mihi viam, in qua ambulem»:

«Est'alma tantas vezes desviada
 Do caminho do Ceo, tu encaminha,
 Que se por ti não vay, vay muito errada,
 Doce IESV, doce speranza minha.»⁵⁸

Evidentemente, J. A. de Carvalho tinha razão: a «Elegia III» de Bernardes não é uma glosa do salmo 142; no entanto, as coincidências — certas coincidências, pelo menos — não só de tom e atitude, mas também de léxico e de sugestão metafórica autorizam-nos a integrar este texto de Bernardes no contexto da literatura de espiritualidade que toma por referência o *Livro dos Salmos* e a lê-lo nesta perspectiva. E a «Elegia III» não é a única que suporta tal leitura. Com efeito, a exploração do mesmo tipo de intertextualidades que tentámos ilustrar aproximando a elegia «A ti, meu bom IESV, qu'offendi tanto» do salmo 142 poderá ensaiar-se tomando como objecto a «Elegia IV», «Quem, ó Senhor do ceo, de tanta culpa»⁵⁹, e o salmo 70.

Nesta perspectiva, os primeiros versos da composição de Bernardes,

«Quem, ó Senhor do ceo, de tanta culpa
 Se vê qu'está cercado, que não tem
 Em cem mil erros hũa so desculpa:
 Onde s'acolherá, Senhor, ou a quem,
 Se a vós, de quem se teme, não tornar?»

⁵⁷ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 6v, vv. 49-57.

⁵⁸ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 6v, vv. 64-67.

⁵⁹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 10v-11v.

Em qu'alta serra, em que profundo mar
 Pode dos vossos olhos esconderse?
 Onde de vossas mãos pode escapar?
 Se quer fogir de vós para valer-se,
 Não lhe sinto lugar melhor guardado,
 Que dentro em vossas chagas recolher-se.
 Escondase de vós no vosso lado,
 Não cure de buscar outro deserto,
 Nem outro mais seguro povoado»⁶⁰

parecem retomar, numa orientação cristocêntrica, a afirmação de confiança e o apelo que os três primeiros versículos do salmo 70 exprimem:

«In te Domine speravi, non confundar in æternum:
 in iustitia tua libera me, et eripe me.

Inclina ad me aurem tuam, et salva me.

Esto mihi in Deum protectorem

et in locum munitum ut salvum me facias.

Quoniam firmamentum meum, et refugium meum es tu.»

Apesar desta aproximação inicial ao salmo 70, o texto da elegia desenvolve-se ao longo dos versos seguintes no sentido de evidenciar a vida de culpa em que o sujeito poético se encontra mergulhado, e, afirmando-a reiteradamente, solicita, em consequência das suas debilidades humanas, o socorro da misericórdia divina. :

«Mas a minha [=vida] na culpa endurecida,
 Que tanto de contínuo vos offende,
 Ingrata a vosso amor, desconhecida
 Vendo por quantas partes já s'estende
 Deste fogo mortal a mortal chama,
 De vós tam apartada que pretende?
 Como tam seca está que não derrama
 Lagrimas noite e dia, em que se lave?
 Como de vós amada vos não ama?
 Ha lance já de si o jugo grave
 Dos graves erros seus, o vosso tome,
 O vosso, ó bom IESV, leve, e suave.
 Quebrante no poder do vosso nome
 Do seu mortal imigo a fortaleza,
 Com vossa graça sua malícia dome.»⁶¹

⁶⁰ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 10v, vv. 1-15.

⁶¹ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 10v-11, vv. 22-36.

Ao tomarem esta orientação, os versos reproduzidos reflectem mais o tom dos salmos penitenciais, e particularmente do salmo 50, quando, na sua primeira parte, o salmista confessa a Deus o seu pecado e Lhe suplica que «lave» a sua culpa (versículos 1-9)⁶². Tal como neste salmo, ao reconhecimento da culpa, segue-se, na composição de Bernardes, o pedido de remissão. Esse apelo encontra-se consubstanciado nos derradeiros 22 versos da «Elegia no tempo do mal», os quais poderão servir de suporte à sugestão de intertextualidade que acabámos de referir. De facto, o sujeito desta composição de Bernardes coloca-se numa atitude que é paralela, uma vez ressalvadas as circunstâncias concretas de produção do texto português, da que a situação de exílio desperta no autor do salmo:

«Ha Senhor, pois a vossa [=vida] offerecida
 por mim foy num madeiro entre vil gente,
 Não me deixeis de mi ser homicida.
 Não permittais que corte de repente
 A dura Parca o fio de meus dias
 Gastados ategora inutilmente.
 Primeiro tantas lagrimas derramem
 Meus olhos por vos ter errado tanto,
 Que fontes, e não ja olhos, se chamem.
 Em fim primeiro deixe tudo quanto
 De vós, meu Deos, m'aparta, e me desvia
 De dar a vós meu choro, a vós meu canto.
 Torne da noute escura ao claro dia
 Primeiro que de todo m'anouteça,
 E se torne esta terra â terra fria.

⁶² O processo de elaboração textual levado a cabo por Diogo Bernardes tem, nesta elegia, coincidências sugestivas com o que J. A. de Carvalho assinala em relação ao «Psalmo 1» de D. Jorge de Soto Mayor. Compare-se o que escrevemos com o que aquele ensaísta escreve a propósito do referido poema: «Assim, à abertura *Misericordia Deus Misericordia* que «reduz», como sugerimos, o primeiro versículo do salmo 50, segue-se, depois da constatação do desengano das *cousas do mundo e sua gloria*, que cremos ser a elaboração do *Quoniam inquietatem meam ego cognosco et peccatum meum coram me est semper*, perspectiva que o poeta reafirma, retomando directamente o texto bíblico, quando se «vê» interiormente: *De mim mesmo me corro, eu tão presente! trago ante os olhos sempre minha culpa* (v. 22-23), culpa tão vivamente presente que o poeta paradoxalmente anota: *que se algum pensamento me desculpa / muito mais magoada a alma se sente* (v. 23-24). Se esta «redução» do poema bíblico revela uma fina análise psicológica, o momento seguinte do *Psalmo* parece elaborar, com a assimilação da situação do poeta português à do poeta bíblico — processo muito característico deste género de poesia penitencial — um pedido: que Deus, amante da verdade, instrua o pecador com a sua íntima sabedoria e o prepare, assim, para a purificação.» (CARVALHO, José Adriano de Freitas, *Os Salmos Penitenciais de D. Jorge de Soto Mayor*, art. cit., 244-245).

Nest'alma, qu'anda em trevas, amanheça
 Vossa divina luz, onde sera fim
 Diante de vossos olhos resplandeça
 Por vós cobrando o que perdi por mim.»⁶³

Não se trata de uma paráfrase dos versículos 12-17 do salmo 50, mas é difícil não ver nestes versos de Bernardes uma sugestão desse poema bíblico. Um mesmo tom, uma atitude semelhante do sujeito perante Deus e, ainda, uma coincidência sugestiva de imagens — *Salmo 50*: «Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.» (v. 12) // *Elegia*. «Primeiro estas entranhas, que tam frias / em vosso amor estão, nelle s'inflamem» (vv. 55-56); *Salmo 50*: «Domine, labia me aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam.» (v. 17) // *Elegia*: «Em fim primeiro deixe tudo quanto / De vós, meu Deos, m'aparta, e me desvia / De dar a vós meu choro, a vós meu canto» (vv. 61-63) — parecem denunciar um qualquer tipo de dependência, ainda que indirecta. Curiosamente, o processo de elaboração textual de Bernardes é muito semelhante ao que D. Jorge de Soto Mayor utiliza nos seus «Psalms penitenciaes». Paralelamente ao que acontece no «Psalmo 1» deste autor, nos versos que acabamos de citar, a intenção penitencial afirmada ao longo da elegia assume uma dimensão concreta e visível no choro e nas lágrimas. Este desenvolvimento poderia ser autorizado pelo texto do versículo 9 do salmo 50 — «asperges me hyssopo et mundabor: lavabis me et supervivem dealbabor» —, mas há que ponderar outras implicações. Como salienta J. A. de Carvalho no comentário que faz ao referido «Psalmo 1» de D. Jorge Soto Mayor, as lágrimas são um elemento que, «embora não lhe seja semanticamente estranho, não aparece no corpo do salmo 50». Sugere, por isso, que o texto desse «Psalmo 1» de D. Jorge poderá estar também relacionado com o salmo 6, especialmente com os versículos 7-8⁶⁴. Esta aproximação será igualmente pertinente para a elegia de Bernardes? É uma hipótese que não custaria aceitar. De qualquer modo, há um assinalável paralelismo entre este texto de Soto Mayor e a «Elegia no tempo do mal», uma vez que também o «Psalmo» parece ter seguido o salmo 50⁶⁵.

Se levarmos em conta as intertextualidades que assinalámos e as considerações que fizemos, terá ficado claro que as Elegias III, «A ti, meu bom IESV, qu'offendi tanto», e IV, «no tempo do mal», de Diogo Bernardes têm a sua origem no mesmo ambiente religioso e cultural em que foram

⁶³ BERNARDES, Diogo, *Varias Rimas ao Bom Jesus*, ed. cit., fo. 11-11v, vv. 49-70.

⁶⁴ CARVALHO, José Adriano de Freitas, *Os Psalms Penitenciaes de D. Jorge de Soto Mayor*, art. cit., 245.

⁶⁵ Cf. *supra* nota 62.

elaborados os «Psalms penitenciaes» de D. Jorge Soto Mayor. É nesta perspectiva que nos parece legítimo afirmar que as *Várias Rimas ao Bom Jesus* respondiam, no momento da sua primeira publicação, às expectativas de um grupo socio-cultural cuja espiritualidade se orientava por textos como o de Nicolau Ésquio, em que se divulgam as orientações dos místicos do Norte, e que pôde produzir obras como esses poemas de D. Jorge de Soto Mayor conservados no manuscrito da Biblioteca Municipal do Porto. Dentro deste quadro, será mais compreensível e mais fácil de aceitar que o editor Simão Lopes — o mesmo que publicara em 1593 a *Segunda Parte dos Diálogos da Imagem da Vida Cristã* — tenha querido trazer imediatamente à luz este volume da obra de Diogo Bernardes, deixando para publicar somente dois anos depois as éclogas e as cartas d'*O Lima*. Uma opção cujo acerto as quatro reedições que as *Várias Rimas ao Bom Jesus* tiveram num espaço de menos de 30 anos viriam a ratificar.

Luis de Sá Fardilha

Abstract:

This study articulates the analyses of the text with the available documents, establishing the circumstances surrounding the organization and edition of Bernardes' work, particularly the text entitled Várias Rimas ao Bom Jesus, published in 1594. In the second part of this study, the author explains how the text written by the brother of Fr. Agostinho da Cruz is profoundly identified with the late 16th Century and early 17th Century dominant religious sentiments. Therefore, the author examines the relationships that can be established between this text and N. Ésquio's Exercícios, and the texts which were, at a certain point, influenced by the biblical Psalms, particularly those considered as «penitential».

Teatro português em Marrocos no tempo de Filipe II: o testemunho do chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*

Transcrito por Domingos Maurício Gomes dos Santos, numa edição de 1956, que por enquanto permanece a única acessível¹, o «chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*» não era, todavia, até esse momento, um texto completamente desconhecido. Ainda que a «descoberta» do manuscrito no Arquivo da Casa de Tarouca e a identificação do autor como sendo D. Francisco da Costa (1533-1591), através da epigrafe, presumivelmente autógrafa, «Este livro he de Dona Maria Henriques que fes seu pay em Marrocos», se devam a Carlos da Silva Tarouca e tenham sido devidamente publicitadas em comunicação conjunta com Domingos Maurício G. dos Santos², em 1943, a existência do códice tinha já sido anotada por Barbosa Machado³, se bem que com algumas imprecisões⁴, e em parte publicado por António de Lourenço Caminha na muito discutível edição que dedicou a poetas e anónimos do século XVI⁵. Ao longo do século XIX, as referências são várias, embora sempre sem identificação precisa do autor: de Nunes de Carvalho⁶ e José de Arriaga⁷ a Teófilo Braga⁸, Hardung⁹

¹ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, introdução e notas de Domingos Maurício Gomes dos Santos S.J., Lisboa, 1956. Passaremos a citar pela designação *Cancioneiro...* (Devido à não adaptação do programa informático a certos grafismos arcaicos, yimo-nos na necessidade de utilizar o [˘] em vez de [˘~] sobre algumas nasais [e], [i] e [u]).

² Carlos da Silva TAROUCA e Domingos Maurício da COSTA, *O Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques, e seu autor D. Francisco da Costa*, in *Associação para o Progresso das Ciências: Quarto Congresso*, Tom. VII, Porto, 1943, 577-578.

³ Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, (Tomo II, Coimbra, 1946, 136-137): «Entre os estudos, que cultivou lhe merecerão mayor applicação a Historia profana, e a Poetica para a qual naturalmente o inclinava o genio. Escreveo:

Relação do Reyno do Algarve escrita no anno de 1578. Por ordem do Cardeal D. Henrique cujo original se conservava na Bib. Severiana.

Poesias varias. Dedicadas a sua mulher D. Joanna Henriques. M. S.».

⁴ Cf. D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro...* ed. cit., XV.

⁵ António Lourenço CAMINHA, *Obras Inéditas dos nossos insignes poetas Pedro da Costa Perestrello e Francisco Galvão* (T.I); *Aires Telles de Menezes...Estevão Rodrigues de Castro e outros Anónimos* (T.II), Lisboa, 1791-1792.

⁶ Cf. Teófilo BRAGA, *Bernardim Ribeiro e os Bucolistas*, Porto, 1872, 26.

⁷ José de ARRIAGA, *Catalogo dos Manuscriptos da Antiga Livraria dos Marquezes de Alegrete, dos Condes de Tarouca e dos Marquezes de Penalva*, Lisboa, 1898, 77.

⁸ Teófilo BRAGA, *História de Camões*, Porto, 1874, 136.

⁹ Victor Eugène HARDUNG, *Cancioneiro de Évora*, Lisboa, 1875.

e Fernandes Tomás¹⁰, todos mencionam a existência de um cancioneiro manuscrito tido como anónimo e dito «Livro» ou «Cancioneiro de D. Maria Henriques».¹¹

O estudo introdutório que acompanha a citada edição de Domingos Maurício Gomes dos Santos procura trazer à luz a figura e a obra de D. Francisco da Costa, apesar da escassez de fontes documentais em relação a alguns períodos da vida deste fidalgo, filho segundo de D. Duarte da Costa, armeiro-mor e conselheiro de El-Rei D. João III, segundo governador do Brasil, comendador de S. Vicente da Beira, cavaleiro da Ordem de Avis, presidente do Senado da Câmara e provedor da Misericórdia de Lisboa e neto de D. Afonso da Costa, guarda-roupa e depois camareiro-mor de D. Manuel¹². Na ausência de documentação directa, Domingos Maurício Gomes dos Santos procurou reconstituir a biografia de D. Francisco da Costa através de um texto intitulado *Romance da Peregrinação*, cujos primeiros versos «En el año de sincoenta / desisiete de edad mya»¹³ constituem a única base para apontar uma data de nascimento mais ou menos segura¹⁴, 1533, e de um conjunto de fontes secundárias que, apesar do carácter difuso de algumas informações, ajuda a traçar um percurso que consegue reconstituir momentos essenciais da vida deste fidalgo, embaixador de Filipe II em Marrocos, entre 1580 e 1591.

Nada se tendo adiantado, neste âmbito, desde o citado estudo, limitemo-nos a reter da biografia de D. Francisco da Costa a dimensão guerreira, normal à época para a sua condição de filho segundo, que o leva a uma primeira estadia na Índia, entre 1550 e 1556¹⁵ – partiu na frota de D. Afonso de Noronha e deve ter chegado a Cochim por 13 de Dezembro desse

¹⁰ Léon ROUANET, *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI*, T. IV, Barcelona-Madrid, 1901, 231.

¹¹ No *Catálogo de todos os Manuscritos da Livraria de A. Lourenço Caminha* (Academia das Ciências de Lisboa, Ms. 770v, na letra L(José de ARRIAGA, *Catálogo...*, Lisboa, 1893, 77): *Livro de D. Maria Henriques que compoz seu pay em Marrocos*. José de Arriaga no *Catálogo dos Manuscritos da Antiga Livraria dos Marquizes de Alegrete, dos Condes de Tarouca e dos Marquizes de Penalva* escreveu: «Cancioneiro de d. Maria Henriques».

¹² D. Álvaro figura no quadro do casamento de D. Manuel I, existente na Misericórdia de Lisboa, de acordo com a informação que Domingos Maurício Gomes dos SANTOS (introdução a *Cancioneiro...* ed. cit., XXVII-XXVIII) recolheu em Víctor RIBEIRO, *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*, 1902, 288.

¹³ Cf. *Cancioneiro...*, ed. cit., 102.

¹⁴ Mas outros textos há, no «chamado *Cancioneiro*», que facultam a leitura em clave autobiográfica: «Discipação de Malaca, em sincoenta e oito oitavas»(114-132) e «Corenta e sete oitavas em que suma o discurso de sua uida» (163-175) .

¹⁵ «Romance da Perigrinação» in *Cancioneiro...*, ed. cit., 105-106 e Francisco de ANDRADA, *Crónica do muyto alto e muyto poderoso Rey destes reynos dom João o III deste nome*, Lisboa, J. Rodrigues, 1613, 113r-115r.

mesmo ano, à luta contra os corsários em 1559, à integração de uma expedição de socorro no Norte de África e a nova partida para o Oriente em 1568. Chegado a Lisboa, em meados de 1575, parece ter-lhe sido assinalada por D. Sebastião, em 1576, uma tarefa de cariz mais diplomático, pois as fontes permitem deduzir que deve ter sido encarregado de encontrar, no sul de Espanha¹⁶, apoios para a expedição marroquina¹⁷. Aliás, no mesmo dia, 14 de Junho de 1578, em que D. Sebastião saiu do Paço da Ribeira para embarcar, D. Francisco da Costa recebia carta de conselheiro «auendo...respeito aos serviços e merecimentos» de sua pessoa, com «todas as honrras, graças, franquezas, preuilegios e liberdades» de que gozavam e usavam os conselheiros reais, devendo jurar, na Chancelaria, aos santos Evangelhos, que daria ao soberano «conselho verdadeiro, fiel» e tal como deveria, quanto lho pedisse¹⁸. Nomeado governador do Algarve, exactamente no dia seguinte, foram-lhe cometidas as funções de defesa e apoio à expedição africana que os versos do já citado «Romance da Perigração» recordam: «Assi, su hado siguiendo/Sebastian me desuia/de la suerte destinada./Dyos lo hizo que podia./En el reyno del Algarve,/com su poder me enuestia,/que lo gouierne, entretanto,/que buelbe de Berberja,/i que d'alli le responda,/como viere que cumplia.»¹⁹.

Se este muito breve esboço das principais actividades de D. Francisco da Costa sublinha algum envolvimento directo com a política real, até ao momento da jornada em África, mais nos importam os acontecimentos subsequentes a Alcácer-Quibir, no sentido em que às consequências desta infausta batalha se ligam umbilicalmente as questões relativas ao «chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*». Como é sabido, as negociações que envolveram os resgates dos milhares de prisioneiros que ficaram em Marrocos, depois do desastre de Alcácer, foram difíceis e sobretudo muito longas. As diferentes fontes – e muito

¹⁶ Cf. «Romance da Perigração» in *Cancioneiro...*, ed. cit., 105-106: «aprestar os designios que seu amo tinha em Marrocos e tratar das provisões para os lugares de África, com tudo o mais que fosse necessário».

¹⁷ Apenas voltou a Portugal, D. Sebastião concedeu-lhe novas mercês. A 5 de Junho de 1577, passou-se alvará na Chancelaria para D. Francisco da Costa poder aforar, em «três vidas», as terras da sua comenda de S. Vicente da Beira, que até ali, aforava e emprazava vitaliciamente. ANTT, *Chancelaria de Avis*, Liv. IV, fol. 312r. (Domingos M. G. dos SANTOS, introdução a *Cancioneiro...*, ed. cit., LIX).

¹⁸ ANTT, *Chancelaria de D. Sebastião: Cartas dos Privilégios*, Liv. XII, fols. 114v. Veja-se ainda a composição *Romance da Peregrinação (Cancioneiro...*, 105-106): «Ay del hombre, en que su rey/ sus cosas grandes confia,/pues su vida en sacrificio/la consume, noche y dya!/Mandóme com sus poderes/al reyno de Andaluzia/para aprestar los deseos/quc en africa tenia,/i a pprouer los lugares/y a lo más que conuenya.»

¹⁹ Cf. *Cancioneiro...*, ed. cit., 106.

especialmente os relatos cronísticos, sejam eles praticamente contemporâneos ou mais distanciados no tempo²⁰ – sublinham, em alguns casos bem pormenorizadamente²¹, as peripécias que envolveram este processo inçado de falsas promessas, desvios de dinheiro..., e até de algum desinteresse familiar, apesar do empenho manifestado pelas ordens religiosas

²⁰ O reinado de D. Sebastião e os infaustos acontecimentos de Alcácer-Quibir deram origem a múltiplos relatos. De autores contemporâneos participantes na batalha são a *Miscelânea* (1629) de Miguel Leitão de ANDRADE, especialmente o Diálogo VII e a *Jornada de África* (1607) de Jerónimo de MENDONÇA (citaremos pela edição de Lisboa, 1904), que Queirós VELOSO (*Estudos Históricos do Século XVI, Frei Bernardo da Cruz e a «Chronica d'El-rei D. Sebastião*, Lisboa, 1950, 140) admite ter sido escrita para «responder ao livro de Jerónimo Franchi Conestaggio, *Dell' Unione del Regno di Portogallo alla Corona di Castiglia*, que acusava os fidalgos portugueses de cobardia», facto que aliás a leitura do título indicia: *Jornada de Africa em a qual se responde a Jeronimo Franqui, e outros, e se trata do sucesso da batalha, e cativoiro, e dos que nelle padecerão por não serem mouros com outras cousas dignas de notar*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1607); dos relatos contemporâneos registados por Queirós VELOSO, na obra citada, consultámos os que estão transcritos nas várias séries da importantíssima publicação que continua a ser, ainda hoje, Henry de CASTRIES, *Les Sources Inédites de l'Histoire du Maroc*, Paris, 1905-1926. Como nos importam, particularmente, os anos posteriores a Alcácer, prestámos especial atenção a Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica de D. Sebastião*, Lisboa, 1837 (citamos a partir da edição preparada por Alexandre Herculano, embora tenhamos em conta as considerações expostas face a uma polémica autoria de António de Vaena); Sebastian de MESA, *Jornada de Africa por el Rey Don Sebastian*, Barcelona, 1630, Frei Manuel dos SANTOS, *História Sebástica*, Porto, 1735; José Pereira BAIÃO, *Portugal Cuidadoso e Lastimado*, Lisboa, 1737; Pedro de FRIAS, *Crónica d'el-Rei D. António*, Coimbra, 1955.

²¹ As condições de cativoiro dos portugueses, sobretudo dos fidalgos, foram descritas pelas diferentes fontes de diferentes maneiras. J. de MENDONÇA acentua as agruras e dificuldades (*Jornada de Africa*, ed. cit., 2º vol., 111-117), respondendo a Franqui, que acusava os portugueses de cobardia, durante a batalha, e de falta de sentido do sofrimento, ao longo do cativoiro, o que havia conduzido a situações obscuras do ponto de vista de encaminhamento do dinheiro dirigido à libertação dos cativos. Frei Bernardo da CRUZ equaciona, em momentos diferentes do texto, os dois lados da questão, mostrando o sofrimento físico e moral de alguns cativos face ao conforto e facilidades de tratamento concedidas a outros, muito especialmente a alguns nobres. Vejam-se a título de exemplo as primeiras passagens que Frei Bernardo da CRUZ dedica a esta questão: «A primeira cousa em que El-Rei d. Henrique entendeo, depois de tomar o ceptro real, foi com dolorosa compaixão tratar da redenmpção dos que haviam sido captivos na cruel batalha de africa, e espalhados por todas as provincias, que foram mais de quinze mil; porque entendia que era obrigação, não somente da christandade, mas de autoridade real, acudir aos perigos das almas e corpos que os christãos padeciam em seua captivoiros, em meio de barbaros, imigos creis do nome de Christo, pera que aquellos que por obediencia a El-Rei D. Sebastião se haviam arriscado aos males que padeciam em el-Rei D. Henrique achassem a clemencia que mereciam por christãos e vassalos; e porque com a presença dos religiosos da Santissima Trindade, cujo principal instituto era arriscarem as vidas pela liberdade dos christãos, postos entre os infieis pagãos, elles ficassem consoladosnas almas com sua doctrina, e conservados na fé com a esperança de serem cedo socorridos com liberdade, para alivio do misero captivoiro [...] os quais logo se partiram pera Cepta, onde Frei Roque estava pera d'ahi os enviar com sua benção fazer as missões que lhe parecesse por toda a Berberia, a consolar as ovelhas de Christo, que andavam derramadas entre os lobos famintos do sangue de seu corpo, e da perdição das almas, pera que como os pastores pios as juntassem e consolassem no meio das cruéis perseguições.» (ed. cit., 2º vol., 137-138).

tradicionalmente envolvidas em questões dessa natureza, e muito especialmente, por Frei Roque do Espírito Santo²², Jerónimo de Mendonça²³, Frei Jerónimo de S. José²⁴, Frei Bernardo da Cruz²⁵, Frei Manuel dos Santos²⁶ narram como os prisioneiros foram, na sua maioria, divididos por Fez e Marrocos, tendo sido alojados nas respectivas judiarias, embora alguns continuassem a permanecer dispersos por toda a Berberia. Quando o Cardeal D. Henrique tentou apressar as lentas e dificultosas negociações, decidiu enviar um embaixador extraordinário a Marrocos, nomeando para tal Diogo Botelho, que não pôde ou não quis partir²⁷. Substitui-o D. Francisco da Costa que partiu de Lisboa em Maio de 1579, acompanhado pelos trinitários Frei António da Conceição e Frei José da Madre de Deus e pelo secretário Luís Fernandes Duarte²⁸. Chegado a

²² Frei Jerónimo de S. JOSÉ conta que Frei Roque do Espírito Santo acompanhou D. Sebastião a Arzila, pretendendo dissuadi-lo do combate. Foi em Puerto de Santa Maria, onde lhe foi ordenado que ficasse, que soube das infelizes notícias, envolvendo-se imediatamente nas operações de resgate dos cativos (Cf. *Historia Chronologica da Santissima Trindade*, Lisboa, 1789, 387-388).

²³ Jerónimo de Mendonça, *Jornada de Africa*, ed. cit.; Frei Manuel dos SANTOS, *História Sebástica*, ed. cit.

²⁴ Frei Jerónimo de S. JOSÉ, *Historia Chronologica da Santissima Trindade*, ed. cit.

²⁵ Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica de D. Sebastião*, ed. cit.

²⁶ Frei Manuel dos SANTOS, *História Sebástica*, ed. cit.

²⁷ Partidário de D. António, Diogo Botelho acompanhou-o a Inglaterra e França, onde morreu. Frei Bernardo da CRUZ (*Chonica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 2º vol., 156-157) narra, desta forma, o processo de substituição dos embaixadores: « Um dos avisos que Belchior do Amaral mandou a el-Rei, quando veio a Tangere, como atraz fica dito, foi que devia mandar embaixador ao Xerife, pera tratar o negocio do resgate de tantos fidalgos, porque se entendia d'elle dezejal-o, e seria este mui accommodado meio de correrem com suavidade, pois os homens sem liberdade não podiam tratar bem o que tanto importava, e mais ainda se parecessem esquecidos d'El-Rei: ajuntava-se tambem a isto mandar o Xerife por todos os seus reinos notificar com graves penas a todos os mouros, e fazer pesquisas, que lhe fossem levados todos os fidalgos captivos, ao que mandava mouros de confiança, e que onde os achassem os trouxessem á côrte, onde elle estivesse, dos quais contactaram com o Xerife, por meio de Achahiac e Hamet-Taba, oitenta, que davam de seu resgate quatrocentos mil crusados, e mandaram ao reino D. Duarte Castelbranco, meirinho- mór, D. Fernando de Castro, D. Jorge de Menezes, D. Miguel de Noronha e Luiz Cesar provedor dos almazens, a darem conta a El-Rei d'este contracto, e a applicar dinheiro que se havia de ajuntar pelas fazendas de cada um dos captivos d'este numero, pera sahirem do captiveiro, com a satisfação que de Portugal lhes havia de ir: por estas causas movido El-Rei a mandar embaixador, foi eleito Diogo Botelho, por ser homem muito esperto nos negocios e mi honrado e prudente fidalgo, mas Deus que tinha determinado dar outro castigo a Portugal, não permitio ir elle, pois havia de ser o principal instrumento d'elle, como foi no levantamento e mais favor que deu ao senhor D. António, pela muita amizade que tinham de criação: de maneira que não havendo effeito a embaixada com Diogo Botelho, mandou El-Rei chamar D. Francisco da Costa, e o encarregou de embaixador de Berberia, fazendo-lhe por isso muitas mercês e honras pera o obrigar a aceitar este cargo.»

²⁸ Em Abril, já tinha sido encarregado de procurar o Conde de Vimioso que havia desaparecido na batalha (Cf. A. Caetano de SOUSA, *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Lisboa, 1739-1748 e Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 2º vol. 157).

Marrocos antes dos fins de Junho, D. Francisco iniciou as conversações relativas aos resgates e muito especialmente à resolução do problema da libertação de um grupo de oitenta fidalgos, cujo preço já havia sido ajustado em Fez²⁹. Por falta de dinheiro para pagar integralmente a quantia estipulada pelo Xerife, o embaixador português ficou como fiador desse grupo que se comprometeu a regularizar o débito e a libertá-lo da promessa de pagamento, logo que chegasse a Portugal. Partiram os fidalgos, efectivamente, em Outubro ou Novembro de 1579 e os sobreviventes à viagem já se encontravam em Lisboa em Janeiro de 1580. Jamais, todavia, cumpriram a palavra dada. E D. Francisco da Costa esperou até à morte³⁰, em 1591, o efectivar de uma promessa que nunca se verificou e por isso o manteve para sempre em terras do norte de África³¹. Curiosamente, nem

²⁹Veja-se o respectivo rol e o traslado do contrato de resgate em J. de MENDONÇA, *Jornada de Africa*, ed. cit., 124-125.

³⁰Vejam-se, apenas a título de exemplo, os versos inseridos em «Corenta e sete oitavas em que suma o discurso de sua vida»: «I, luego, los ochencha, encadenados / com hierros que ellos mismos se pusieron, / quisistes que por mí fossem librados, / quedando por lo que ellos prometieron. / Diez años há que uiuen descansados, / la fe corrompiendo que me dieron; / yo, captiuo' por elles padeiçendo, / en martirios mi vida entreteniendo» (*Cancioneiro...*, ed. cit., 175).

³¹Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 157-160. Recordemos apenas as passagens em causa: «Posto D. Francisco da Costa ao caminho, levava o dinheiro que era junto dos oitenta fidalgos, e outro muito de partes, e com um mui rico presente ao Xerife e a outros alcaides seus privados se embarcou em um galeão com outras caravelas em conserva, pera guardar das riquezas que iam encher a Africa, ficando Portugal despojado; o qual, desembarcando em Mazagão, partio pera Marrocos com guarda de mouros, que lhe asseguraram a pessoa e o dinheiro, pelo interesse que o Xerife disso tinha, em companhia do qual foram frei Antonio de Santarem, e frei José, frades da ordem da Trindade, pera lá ajudarem os captivos em seus resgates e necessidades corporaes e espirituaes; e como do numero dos quatrocentos mil crusados dos oitenta fidalgos, faltavam cento e vinte mil, por commissões que o embaixador levava d'El-Rei ficou por fiador d'elles, com o que os fidalgos logo foram postos em liberdade e se vieram a Portugal; mas, como os homens chegam a Ter o repouso de que dantes careciam, esquecidos dos trabalhos passados, muitas vezes acontece esquecerem-se das obrigações naturaes e da gratidão devida aos que se arriscaram por seu bem.

Digo isto porque tanto que os fidalgos se viram em suas casa, postos em liberdade, como eram muitos, desculpando-se cada um a si, e lançando qualquer nota á conta de todo aquelle corpo, fizeram pouca diligencia de contribuirem as dividas, pelas quaes ficava empenhado D. Francisco da Costa; e a causa desta dilação ser mais morosa foi a morte d'El-Rei D. Henrique, o qual com muito calor e diligencia, mandava prover nestas cousas e executar os devedores, principalmente neste negocio dos oitenta, dos quaes D. Francisco da Costa estava obrigado; ...mas estando a real magestade d'El-Rei Philipe pacifico no reino, por fazer mercê aos devedores daquelle dinheiro, e muito mais por libertar o embaixador, lhe fez mercê de cincoenta mil cruzados, dos cento e vinte mil que em um dos capitulos que confirmou em Tomar havia prometido pera o resgate dos captivos no desbarate d'El-Rei D. Sebastião, os quis empregadoe em roupa fossem a Cepta, e ahi vendidos, e com o procedido (que se esperava ser muito) fosse o Xerifa pago, e D.Francisco desobrigado.

A este negocio foi mandado a Cepta por feitor d'esta fazenda, Jacome de Oliveira, contador dos contos do reino, onde fosse vendida, ou levada a Marrocos pera se lá vender. O Xerife vendo como a diligencia que se fazia da negociação da fazenda era para effeito de se D. Francisco desobrigar, disse que não queria tomar a roupa, nem que os mouros a comprassem

mesmo os restos mortais do embaixador voltaram para Portugal, pois que Filipe II ordenou que as suas ossadas, que deveriam ser entregues a D. Joana Henriques³², e as dos seus capelães fossem, em segredo, substituídas pelas relíquias dos chamados «sete mártires de Marrocos»³³.

Teatro português em Marrocos

As obras dramáticas de D. Francisco da Costa que merecerão a nossa atenção estão integradas no «chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*». Salvo a eventual existência de uma provável *Relação do Reyno do Algarve escrita no anno de 1578*³⁴, o códice em questão – «apógrafo imperfeito com incoerências de ortografia, lapsos evidentes de transcrição e ausência quase absoluta de pontuação»³⁵ – parece conter toda a obra de D. Francisco da Costa, talvez copiada pelo seu fiel secretário Luís Fernandes Duarte. De acordo com a informação de Frei Jerónimo de S. José, que regista «tudo o que pertencia a sua casa veio para Portugal e foi entregue a D. Joana Henriques, sua mulher», o «Livro» deve ter sido trazido para Portugal no conjunto de haveres por ela recebidos³⁶. Se assim foi – e neste aspecto pontual haverá que permanecer no domínio das conjecturas, pois se se conhece, de acordo com as investigações de Carlos da Silva Tarouca e

senão nos preços de Portugal. Com estas dúvidas e outras não houve effeito a venda da fazenda, que estava em Cepta, até d'ella se tirarem quatorze mil cruzados pera resgate de muito captivos em Cepta, com que mais se dilatou a liberdade do embaixador D. Francisco da Costa.»

³² D. Joana Henriques foi dama da Infanta D. Isabel, mulher do Infante D. Duarte. Era filha de Gonçalo Vaz Pinto, alcaide-mor de Chaves. (Cf. Cristóvão Alão de MORAIS, *Pedatura Lusitana*, tomo III, vol. I, Porto, 1945, 344). Não há certezas sobre a data do casamento que deve ter-se realizado à volta de 1569 (Cf. Domingos Mauricio Gomes dos SANTOS, introdução a *Cancioneiro...*, ed. cit., XL).

³³ Jerónimo de MENDONÇA é a fonte que mais pormenorizadamente relata este acontecimento (*Jornada de África*, ed. cit., 2º vol., 99-118) embora Frei Bernardo da CRUZ (*Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed., cit., 2º vol. 158-162) e Frei Jerónimo de S. JOSÉ (*Historia Chronologica...*, ed. cit., 510-516) a registem também com algum cuidado. Frei Jerónimo de S. JOSÉ, na biografia que traçou do trinitário Frei António da Conceição, tido como testemunha presencial do sucedido, atribui-lhe uma *Vida daquelles sete Bemaventurados meninos que padecêrão martyrio em Marrocos pela Confissão da nossa Santa Fé Catholica*, recolhida por Duarte Nunes de LEÃO na *Descrição do reino de Portugal* (Lisboa, 1610) e hoje na Biblioteca do Escorial.

³⁴ Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., 136-137.

³⁵ Nas palavras de Domingos Mauricio Gomes dos Santos que compulsou e transcreveu o códice (*Cancioneiro...*, ed. cit., CXIV). A atribuição da cópia ao secretário Luis Fernando Duarte baseia-se numa prova isolada mas pertinente: a carta enviada, em 20 de Abril de 1586, por D. Francisco ao Cardeal Alberto, então governador de Portugal em nome de Filipe II, contém a assinatura do fidalgo, que não corresponde à letra do códice, ao contrário da do corpo do texto da responsabilidade do secretário.

³⁶ Frei Jerónimo de S. JOSÉ, *Historia Chronologica da Esclarecida Ordem da Santissima Trindade*, Tomo I, ed. cit., 515.

Domingos Maurício Gomes dos Santos³⁷, o percurso do códice em Portugal, da posse de D. Maria Henriques, casada com D. Marcos de Noronha³⁸, até à família Telles da Silva, ignoramos quase completamente referências anteriores³⁹ – o «Livro» terá chegado já perfeitamente organizado, no sentido da disposição sequencial das composições, provavelmente pela mão do próprio D. Francisco da Costa. Sabendo, contudo, que Luis Fernandes Duarte, o secretário tido como responsável pela cópia do texto, foi também encarregado de tratar dos despojos mortais de D. Francisco e de tudo quanto lhe pertencia e, embora já muito velho, lhe sobreviveu três anos, substituindo-o, por mandado de Filipe II, nas funções que lhe estavam assinaladas, é sempre possível suspeitar de uma eventual intervenção – em nosso entender pouco credível –, pelo que diz respeito a títulos ou até à própria ordenação.⁴⁰ Julgamos, no entanto, que a orientação sequencial das composições sugere a obediência a uma planificação prévia que, de uma área profana mais limitada⁴¹, aliás muito matizada por acentos espirituais, se esparze num conjunto de poesia espiritual e religiosa mais ampla⁴² e se conclui pelo núcleo dramático constituído pelos sete «autos» de temática religiosa.

Porém, se a sombra da dúvida pode sempre pairar sobre a autoria total das composições integradas neste códice, dito «este livro», pairará também, obviamente, sobre o conjunto de sete peças de teatro que nele se

³⁷ Domingos MAURÍCIO e Carlos da Silva TAROUCA, *O Cancioneiro quinhentista chamado de D. Maria Henriques, e seu autor D. Francisco da Costa*, ed. cit., 199-219.

³⁸ D. Marcos de Noronha era neto do «santo» D. Leão de Noronha. Cf. José A. de Freitas CARVALHO, *Vida e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha' : do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal* in *Via Spiritus*, 3, Porto, C.I.U.H.E., 1996, 81-161.

³⁹ A única alusão encontrada antes de Barbosa MACHADO, que como já acentuámos, cita como «*Poesias varias*, dedicadas a sua mulher D. Joana Henriques (Cf. *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., 137) é a que, na *História de Africa*, manuscrito pertencente à biblioteca da Casa de Cadaval, que infelizmente não pudemos consultar, mas que D. M. G. dos Santos cita (introdução a *Cancioneiro...*, CXV), recorda que D. Francisco «fez...muytas cartas pera sua mulher e filhos muy discretas e avizadas, e alguas em verso que como tratavam de saudades e desenganos merecião por-se em lembrança» (fol. 76 e ss.).

⁴⁰ O secretário substituiu D. Francisco da Costa como agente de Filipe II (Jerónimo de MENDONÇA, *Jornada de Africa* ed. cit., 515). Poderá o facto de a composição intitulada «Corenta e sete oitavas» possuir, na realidade, quarenta e oito ser considerada prova de uma intervenção alheia a D. Francisco, a nível dos títulos?

⁴¹ Esta primeira parte do «chamado *Cancioneiro*...») é constituída por 43 composições.

⁴² A segunda parte por 131 composições. Para chegar a este total, não seguimos a numeração proposta por D. M. Gomes dos SANTOS que considera conjuntos de composições como unidades – por exemplo os «quinze sonetos de meditação» ou os «sonetos aos des mandamentos» são tidos por duas composições – mas contamos cada poema, no sentido de individualidade estrutural, *per si*.

inserem: o [Auto]⁴³ *da Ressurreição*, exclusivamente em português, o da *Conversão de Santo Agostinho*, com letras de música em espanhol e a intervenção de um galego, a «Representação» *Ao Nascimento*, praticamente bilingue (português e espanhol), o *Passo do Glorioso e xeráfico São Francisco*, maioritariamente em português, mas com uma benção em latim, quintilhas em espanhol – no canto final – e um soneto também em espanhol em louvor do santo de Assis e mais quatro às chagas de S. Francisco, *A Conceição de Nossa Senhora* completamente em português, com excepção do que respeita ao *Benedictus*, o *Passo del Rei David com Berzabé*, também em português, salvo na existência de uma música com letra espanhola e o *Passo de Cristo com a Samaritana*, totalmente em português.

Surpreende que nenhuma das fontes conhecidas registe notícias da representação destas peças e que as únicas alusões existentes se prendam à poesia de D. Francisco⁴⁴. À partida, seria de esperar que o carácter público, inerente ao teatro, a eventual inscrição em festejos litúrgicos – e até uma certa espectacularidade de cenários fixada pelas didascálias de alguns destes textos dramáticos – deixassem algum rasto, pois sabemos, por exemplo, alguma coisa sobre a liberdade de culto conferida aos cativos cristãos, em Marrocos, de que podem servir de paradigma as palavras de Frei Bernardo da Cruz, descrevendo as cerimónias da Páscoa, e corroboradas, aliás, por outras fontes⁴⁵:

«O que ainda mais resplandeceu no captivo dos christãos em Fez e Marrocos, pera honra de Deus e prova de Elle favorecer o Xarife, como atraz dissemos, foi a licença que elle deu de se celebrar o culto divino, o qual se fazia com muita solemnidade dos ministros, e devoção dos ouvintes, e com isso se consolavam as almas dos devotos com alegrias espirituas, e as dos peccadores com esperanças de divino socorro em suas oppressões; por que,

⁴³ Debruçar-nos-emos oportunamente sobre a designação em causa.

⁴⁴ Cf. a nossa nota 39.

⁴⁵ J. de MENDONÇA, *Jornada de Africa*, ed. cit., sobretudo, 131 (1º vol.): «...ordenaram na sejana uma igreja, sendo D. Francisco de Portugal filho do conde de Vimioso o que com mais zêlo tratou disto, resgatando os ornamentos que no campo foram por muito preço pera celebrar os officios divinos. Armou-se logo a igreja o melhor que foi possível com algumas imagens de Nossa Senhora e de outros sanctos, que todas custaram muito, porque os mouros faziam grandes escrupulos de as darem aos christãos, porém o dinheiro os tirava logo [...] se começaram a pôr em uso os officios divinos dizendo-se missa todos os dias, onde acodiam os fidalgos e mais captivos que pera isso tinham liberdade, e todos os domingos e dias santos havia pregação com tanta ordem e concerto que dava grande consolação a todos. [...] Chegou-se neste tempo a nossa Quaresma, e foi a igreja armada, e cubertas as imagens; o o melhor que foi possível havia completas, terças, quintas e sabados e pregações quase todos os dias;» e 69 (2º vol.): «...alguns se acomodaram em casa de d. Francisco de Portugal, filho do conde de Vimioso, forçados de sua afabilidade e cortesia, onde havia missa todos os dias, e pregações a seu tempo....».

além de se dizerem cada dia na sagena missas resadas e cantadas, as quaes os christãos ouviam com muita devoção, rezando uns o officio divino, outros as coroas de Nossa Senhora, e outros por contas, havia tambem prégações com que eram animados a soffrer o captiveiro que padeciam, e a ausencia de suas mulheres e filhos.

Nas coesmas e alguns outros dias pré-gava o padre frei Vicente da Fonseca, da ordem dos Pregadores, que foi arcebispo de Goa, o doutor Pero Martim, da Companhia de Jesu, que se perdeu indo á conversão dos gentios na Índia, na nao Santiago, onde Fernam de Mendonça ia por capitão-mor, frei Thomé de Jesu, irmão da condessa de Linhares, religioso de Santo Agostinho, e frei Luiz das Chagas, frade de S. Francisco; os quaes e outros sacerdotes seculares e regulares, que lá havia, mui frequentemente ouviam de confissão e todo o género de captivos, administrando-lhes o Santissimo Sacramento da eucaristia; [...] Com tanta liberdade chegaram os christãos portugueses a continuar com o culto divino, que fizeram o officio das Endoenças, cantando com canto de orgão e fallas mui estremadas, assim nas missas como paixões e lamentações, não faltando nada ao ornamento exterior que se requeria, do sepulchro onde se encerrou o Santissimo Sacramento, o qual esteve encerrado, por não haver outra opportunidade de custodia, em um calix dourado, o qual Martim de Castro dos Rios resgatou em Fez das mãos dos mouros, com uma grande quantidade de reliquias de ossos de muitos santos, que em Lisboa eu tive nas mãos: mas pera que não faltasse nada nas cerimonias e costume que a Santa Madre Igreja tem nestes dias, ordenaram os christãos uma procissão á Quinta feira de Endoenças á noite, onde houve muitos disciplinantes, que derramavam sangue das carnes que rompiam com os açoutes, e lagrimas de devoção pela compunção do coração; entre os quaes com a lembrança da paixão de Christo, ajudada com a presença do seu estado de captiveiro, se levantou um grande pranto de lagrimas e suspiros que sahiam do intimo do coração, pera que Deus se apiedasse d'elles, assim no perdão dos peccados, como na liberdade das prisões: e porque em tudo se conformassem com a significação dos mysterios dos tempos que a Igreja celebra, ordenaram a manhã da ressurreição fazer procissão mui alegre, com que os christãos recebiam não menos consolação com louvores de Deus, e acção de graças do que haviam recebido com gemidos de contricção.»⁴⁶

Como as comemorações da Páscoa narradas por Frei Bernardo da Cruz não estão datadas com precisão, parecendo referir-se de forma indeterminada a um tempo, inscrito, naturalmente, nas coordenadas

⁴⁶ Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 165-167.

cronológicas do relato, seria lícito pensar que se dirigiriam apenas aos primeiros anos de cativo, antes da primeira produção dramática de D. Francisco da Costa, aliás a única que indica explicitamente o ano da representação, precisamente a Páscoa de 1583. Porém, a indicação facultada pelo mesmo frade, em relação ao embaixador, algumas páginas antes, dizendo que o fidalgo «ainda nesta era de oitenta e seis está em Marrocos, e não é acabado de juntar o dinheiro porque está obrigado»⁴⁷, invalida esta hipótese, na medida em que, assim sendo, não haveria motivo, pelo menos do ponto de vista da cronologia, para não registar, ou apenas aludir à representação de uma peça de teatro que tão bem se inscrevia no contexto das cerimónias descritas. Jerónimo de Mendonça que narra, com pormenor, pregações, missas, cerimónias, também não alude a representações teatrais, o que é estranho, já que acontecimentos desta natureza objectivamente comportariam, como teatro religioso que eram, uma dimensão a sublinhar.

O mistério adensa-se um pouco mais, se tivermos em conta que Barbosa Machado⁴⁸ e Jorge Cardoso⁴⁹ referem uma «Comedia do Grande Padre Santo Agostinho», representada em Marrocos «com faculdade do Xerife», da autoria de Frei Tomé de Jesus, que como é sabido morreu no cativo. Cardoso afirma tê-la visto «em poder dos religiosos desta Santa Província de Santo Agostinho». A anotação causa alguma perplexidade já que, por um lado, nem o abade de Sever nem o autor do *Agiologio* desvendam a origem da informação; por outro, não deixa de ser algo misterioso que se registre a representação de uma peça, apenas *uma*, e logo com um título tão semelhante à de D. Francisco – se exceptuarmos a designação «comédia» – e todas as fontes omitam um conjunto de sete que deveriam participar também, entre outros objectivos que adiante exploraremos, da tentativa de fazer da embaixada em Marrocos, na medida do estritamente possível, a reprodução de ambiência e sociabilidades de corte.

Alguns obscuridade envolve, assim, este conjunto dramático tão bem definido em termos de formas de representação e mesmo de sequência textual, e porém tão impenetrável pelo que respeita a referências externas.

Temas e problemas

Como acima sugerimos, o «chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*» organiza-se em três grandes blocos de extensões diversas:

⁴⁷ Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 160.

⁴⁸ Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., 757.

⁴⁹ J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, Tomo II, Lisboa, 1657, 620 d.

quarenta e uma (41) composições entendidas globalmente como profanas, cento e trinta e uma (131) de cariz espiritual e religioso e sete peças de teatro religioso, como se se pretendesse que a organização do «Livro» se orientasse do profano para o divino, e neste da produção de carácter mais privado para o mais público, que a pertença ao género dramático faria certamente prever. O peso representado pela segunda parte, mesmo em termos relativos – e no panorama da produção do género no nosso século XVI – um assinalável acervo de composições «sacras», torna-a, em termos espaciais, a mais significativa no conjunto do «Livro», como se ecoando as palavras de Boscán, se bem que em diferentes contextos, na carta à Duquesa de Soma que antecede o segundo Livro da edição conjunta das suas obras e de Garcilaso, de Lisboa de 1543, a primeira parte servisse tão somente para preparar a segunda, verdadeiramente a mais importante⁵⁰.

A organização do «Livro» parece, assim, resultar não de uma junção arbitrária, mas de uma intenção prévia, a que poderia não ser estranho o objectivo último de publicação ou de uma circulação manuscrita tão comum ao tempo. Por outro lado, o facto da composição de abertura ser precisamente uma «Carta a D. Joana Henriques»⁵¹, em que se explanam as condições de produção da obra e se sublinha a ausência do poeta que o afasta da pátria e da família, como se da «Dedicatória» de uma obra marcada pelo exílio se tratasse, clarifica a moldura da produção textual em causa e torna mais pertinente uma ordenação que não releva da cronologia, mas desenha um esquema interno próprio, propositadamente elaborado para definir uma biografia «espiritual».

As poucas composições passíveis de datação com alguma segurança – uma outra «Carta a D. Joana Henriques», que não a já citada⁵², provavelmente de 1579 ou 1580, o «Romance da Peregrinação»⁵³ de 1590-91, as «Canciones» de 1590, as «outavas»⁵⁴ de 1589 e os «Mártires de Marrocos» de 1585⁵⁵ – apontam precisamente para um encadeamento não sujeito à cronologia, embora em nenhum caso a data se deva directamente a alguma informação exterior ao texto. Todas as indicações susceptíveis de

⁵⁰ Considerações que visavam, essencialmente, o uso do verso longo à maneira italiana, face à tradicional redondilha: «Este segundo libro terná otras cosas hechas al modo italiano, las cuales serán sonetos y canciones, que las trobas d[']sta arte así han sido llamadas siempre. La manera d[']éstas es más grave y de más artificio y (si yo no me engaño) mucho mejor que la de las otras». Cf. Juan de BOSCÁN y Garcilaso de la VEGA, *Obras*, Lisboa, Luis Rodríguez, 1543.

⁵¹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 11-15: «Se o socorro, neste ensejo, / de uossas cartas faltara, / quando chegara me achara / morto a mãos de meu desejo».

⁵² *Cancioneiro*, ed. cit., 21-24.

⁵³ *Cancioneiro...*, ed. cit., 102-107.

⁵⁴ *Cancioneiro...*, ed. cit., 163-175.

⁵⁵ *Cancioneiro...*, ed. cit., 300-322.

serem interpretadas como datas resultam de cálculos apoiados em passagens conhecidas da vida de D. Francisco, referidas por ele próprio, e nunca de dados directos⁵⁶.

A primeira parte traça, desta forma, um itinerário biográfico que, da consideração das coordenadas da ausência presentes nas «Cartas» à mulher⁵⁷ e à filha⁵⁸, se dissemina por um grupo de composições que abordam os matizes do «desengano»⁵⁹ – «Foisse gastando a esperança», «Fernesis de auzença em oitavas», «Uaõ trabalhos a vida enfraquecendo», «Do destino fero», «Tres oitavas que fes sobre os cabellos que lhe mandarão brancos» –, sem esquecer a tónica espiritual e religiosa a que a segunda parte verdadeiramente se dedica, terminando, significativamente, por uma longa composição consagrada ao martírio, intitulada «Dos sete martires que padeceraõ». Ao criar uma lógica interna de leitura, como se a organização do «Livro» traduzisse, a seu modo, uma biografia que dos sofrimentos físicos se elevava à dimensão espiritual, não espanta que a terceira parte contenha o núcleo dramático, como se de um percurso interior que havia escalado diferentes graus de sofrimento, causado pela ausência e pela ingratidão, o autor tivesse passado à profunda meditação espiritual e depois a uma

⁵⁶ Tomemos como exemplo os versos de «Canciones»: «Acuerdete, Cysfranco, quantas vezes/ la buelta en meses quatro prometeste,/Anse buuelto en onze años quatro meses;/ onze myl cuenta amor de que partyste.»; (*Cancioneiro...*, ed.cit., 76).

⁵⁷ *Cancioneiro...*, ed. cit., 11-15 e 21-24.

⁵⁸ *Cancioneiro...*, ed. cit., 18-20

⁵⁹ Perfeitamente exemplificado em versos de que os seguintes podem servir de paradigma (*Cancioneiro...*, ed. cit., 30-31):

Da bondade soberana,
M'alcanssai mais, Virgem pura,
Si pidir isto não dana,
Que ueja a D. Ioana
Primeiro que a sepultura.

E, comprida a obrigação
Daqueste rosairo uosso
Direi a salue em conluzaõ,
Pois dos desterrados são,
Por mil modos, neste fosso.

Deste uale onde estou,
Cheo de choro e pecado,
de Eua filho desterrado,
a uós clamo e brados dou
pera ser remedeado.

Deus uos salue e uós a mim,
Rainha a mais poderosa,
Virgem May mais piadosa,
Duçura da uida, enfim,
Esperança deleitosa.

Dos que me querem perder
Me liure uossa bondade;
E dos que me dão a beber
Fel, sen speranza de ter
Minha uida liberdade.

Daquesta Libia infiel,
Donde me tem em degedro
O caso mais que cruel,
E dos que tem nome fiel
Me liurai, Senhora, çedo.

[...]

«praxis» que o tivesse levado, através do teatro, a intervir numa realidade circundante hesitante e por vezes hostil do ponto de vista religioso.

Neste enquadramento, os temas da produção dramática não surpreendem, pois desenvolvem, numa espécie de relação interna, abordagens anteriores: o [Auto] *da Ressurreição*, cujos objectivos de proselitismo religioso e de evangelização se revelam absolutamente evidentes na consideração de dois mundos a converter, o dos judeus e o dos pagãos, imbrinca nos referentes concretos introduzidos por D. Francisco em várias composições anteriores, senão do ponto de vista cronológico, em alguns casos que é possível datar⁶⁰, pelo menos no sentido da orientação do «Livro», que neste caso, importa especialmente. As «Oitavas»⁶¹, que a seguir se reproduzem, – e seria igualmente possível escolher outra composição – aludem justamente ao envolvimento social e sobretudo religioso em que se movimentava D. Francisco, sublinhando a identificação dos cativos de Marrocos com os cativos da Babilónia e, muito especialmente, os perigos de apostasia a que todos estavam sujeitos:

Entre gente ynfiel, Señor , bivia;
sus molestias, abuzos, variedades,
anexos naturales bien sufria.
Mas las locas y uanas uoluntades
Los absurdos de fieles y porfia
Me hazian padecer calamidades.
Mas uestro seruiçio me era muro,
Para todo o combate muy siguro.

Los cantares de Syon en Babilonia,
O quantos, quantas vezes, los cantauan!
Regalauansse en Egipto, sin memoria
Que de méritos mil los castigauan,
I que a su sangre, honrra, patria, y gloria
Las armas de uuestra yra derribauan.
Captivos, se gozauan en la agena,
Como en la propia patria, dulce y amena.

⁶⁰ Como acima frisámos, as referências cronológicas não abundam no «Chamado *Cancioneiro*». Porém, a composição que a seguir nos serve de exemplo pode datar-se através do verso «Diez años há que uiuen descansados» (*Cancioneiro...*, ed. cit., 175, verso nº 349), de 1589, já que basta somar dez anos, ao ano de partida dos oitenta fidalgos, Outubro ou Novembro de 1579.

⁶¹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 163-175: «Corenta e sete oitavas em que suma o discurso da sua vida».

Las sinogas de Adonai y preçes lhenas,
 El Sabaa, tan guardado y tan cumplido,
 Las algemas de bozes agarenas,
 Su Mosapho obseruado y tan seruido,
 Me hazian correr, por estas uenas,
 temor de uuestra yra, en nuestro oluido.
 Porque nuestros exemplos tan profanos
 Fortificauan más sus ritos vanos.

Idênticas preocupações de proselitismo religioso perpassam pelo [Auto] *da Converssão de Santo Agostinho*. Ao colocar em cena a importância da leitura das Epístolas de S. Paulo, cujos sentidos, como é sabido, se discutiam no contexto das diferentes linhas de missão⁶², D. Francisco retrata a conversão de um africano que acabou por tornar-se um dos grandes doutores da Igreja. E, se *Ao Nascimento* colhe nos filões mais tradicionais do teatro religioso, *A Conceição de Nossa Senhora* desenvolve, tanto quanto nos é dado saber, um tema tratado pela primeira vez no nosso teatro do século XVI⁶³, embora não surpreenda, se lido no contexto do significativo conjunto de composições que D. Francisco dedica à Virgem Maria: «À Conceição» («Quien es la luz», «En nuestra hermosa» e «Tota Pulchra», quintilhas ao «Nascimento da Virgem»), um vilancete ao «Nascimento», «Aponta a bela aurora», «Saudação Angélica», «Visitação», «À Madre de Deus», «À Purificação», «À Assunção», «Da saudação angelica té à coroação», demonstrando empenhamento na divulgação da afirmação doutrinal da Imaculada Conceição, tão ligada, ainda por esses anos, a círculos franciscanos. As três peças restantes, apelidadas «Passos», recorrem a momentos da vida de S. Francisco e ao Velho e Novo Testamento, sugerindo também – e é difícil determinar se mais do que isso, embora por estes anos circulassem as *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* de Frei Marcos de Lisboa, editadas a partir de 1557⁶⁴ e tão responsáveis pela difusão da espiritualidade franciscana – a visão do Santo de Assis realizando a plena concordância entre o Velho e o Novo Testamento.

⁶² Marc FUMAROLI, *L'âge de L'Éloquence*, 1980, Cap. III «Le concile de Trente et la Réforme de l'Eloquence Sacrée», 116-161.

⁶³ De entre uma ampla bibliografia, veja-se *La controversia sull'Immacolata Concezione e la «propaganda» per il culto in Italia nel XV secolo* in *Cristianesimo nella storia*, vol XII/2, giugno 1991, 265-295.

⁶⁴ José Adriano de Freitas CARVALHO, *Das Edições de S. Boaventura em Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII. Semântica de uma influência na história da espiritualidade portuguesa* in *Archivo Ibero-Americano*, T. XLVII, (nº185-188) 1987, 131-159; e *Achegas ao estudo da influência da 'Arbor Vitae' e da 'Apocalypsis Nova' no século XVI em Portugal* in *Via Spiritus*, I, Porto, C.I.U.H.E., 1994, 55-109.

Numa perspectiva espacial, a produção poética de orientação religiosa ocupa, indubitavelmente, a maior parte do *Cancioneiro...*, destacando-se em termos numéricos o conjunto de composições de carácter hagiográfico ou de comentários bíblicos. Num enquadramento desta natureza, não espanta que o pequeno conjunto de peças de teatro prolongue, por assim dizer, linhas programáticas anteriores, valorizando as biografias de santos⁶⁵ (Santo Agostinho e S. Francisco), os momentos fundamentais da vivência cristã (a Ressurreição e o Nascimento), a figura de Cristo (Cristo e a Samaritana), a inspiração bíblica (o adultério do rei David) ou a devoção mariana (a concepção de nossa Senhora).

Do ponto de vista dos temas nada de novo, isto é, de inesperado. O Teatro desenvolve – no *espaço* do «Livro»... – as tendências apontadas. Contudo, e porque se trata de uma produção textual de natureza diversa da anterior, em princípio vocacionada para a representação, importa atentar nas informações que relevem desse domínio.

Continuamos a ressentir-nos, todavia, da ausência de indicações cronológicas precisas. Desconhecemos, como já frisámos, quando foram produzidas a maioria das composições poéticas⁶⁶ e ignoramos também as datas e condições de elaboração das peças. Sabemos, é verdade, que o [Auto] *da Ressurreição* vem encimado pela epígrafe «que se compos e representou em Marrocos dia da Ressurreição da era de 1583», asserção que pode legitimar o estabelecimento rigoroso de uma data, a Páscoa de 1583, naturalmente no plano da representação e não no da feitura do «auto». De qualquer modo, não pode negar-se que, neste caso pontual, se sublinha o aspecto da composição em Marrocos, isto é fixa-se com rigor, não apenas uma data e um local de representação, mas também um lugar de composição. Quereria esta informação, que não sabemos a quem atribuir – se ao próprio D. Francisco, se a Luís Fernandes Duarte, mas neste aspecto particular, a diferença não se nos afigura pertinente – evidenciar um local para a elaboração das peças, que as tornasse um produto do labor espiritual e intenções apologéticas do embaixador português, tornando-o teatro orientado para um público específico e logo revestido de uma particular dimensão pragmática?

Retenhamos então as parcas informações precisas de que podemos dispor, na exacta medida em são as únicas que o texto verdadeiramente

⁶⁵ Existem, na segunda parte de poesia epítural e religiosa, dez composições dedicadas a Santos: «S[aõ]. J[oão] B[autista] » (240), «A Saõ Pedro» (241), «A S. Paulo» (242), «A S[aõ]. J[oão] Evang[elista]», (243), «A S [anto] André» (245), «A S[aõ.] Sebastião», (246), «A S [aõ]. Francisco», (247), «A S [anto] Adrião», (249), «A S[aõ]Bento», (250), «A Santa Catarina», (253).

⁶⁶ Salvo em alguns casos restritos já registados.

faculta. Para além da indicação adiantada pelo [Auto] *da Ressurreição*, existe ainda a alusão a uma data, no *Passo del Rei David com Berzabé*: «...ao convite deste dia da sacratissima Conceição da Senhora»⁶⁷, que permite seleccionar um dia, 8 de Dezembro, mas não, naturalmente, o ano, e a sugestão – dificilmente poderá ser mais do que isso – da cadência anual das representações:

«A ygoaria, que há de uir, comem uossas mercês, cada anno, com o sabor de sermois espirituais, guizada por mãos que lhe sabem lançar o *sal sapientie*, tão neçessario em tudo, quanto mais ao fastio humano. Do que, pois, uossas mercês deuem estar lembrados, fiquem aduertidos, que as ympertinências que uirem, na declaração da letra, fiquão a conta do Autor, e do thalento dessygoal da yntenção».⁶⁸

Cedendo à tentação de ler em «ygoaria», pela associação a «sermois espirituais», «representação», poderia alegar-se que D. Francisco traria a cena uma peça por ano, acompanhando cerimónias litúrgicas. A tentação torna-se mais insistente, se quisermos encontrar na passagem do prólogo do *Passo d'El-Rei David com Berzabé*, que resume a peça, a prova que nos faltava: «Em parte foi bom esta primeira ygoaria taõ sem sal...»⁶⁹

É evidente que esta leitura, cuja atracção mais óbvia se escora na escassez de fontes, levanta problemas: cada ano, uma composição nova? E em momentos litúrgicos diferentes? Ou cada ano um espectáculo, fosse ele repetido ou não? A tentação de datar as peças, ou melhor o seu conjunto, e criar algum conhecimento sobre esta produção dramática em Marrocos, cresce, se atentarmos que é a *primeira* e não outra qualquer composição teatral do «chamado *Cancioneiro...*», o [Auto] *da Ressurreição*, que está datado da Páscoa de 1583. À luz desta informação, e retendo a ideia da cadência, curiosamente sugerida por autos subsequentes, poderíamos aceitar que todos os outros, em termos de representação, se situariam entre 1583 e 1589, dois anos antes da morte de D. Francisco.

Da elaboração, nada sabemos. Ou quase nada... Apenas que o *primeiro* «auto», inserido no «chamado *Cancioneiro*», «se fes em Marrocos». Por mais que interroguemos textos e fontes não é possível, no contexto da

⁶⁷ *Cancioneiro...*ed. cit., 447.

⁶⁸ *Cancioneiro...*, ed. cit., 471.

⁶⁹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 447. Enunciemos a passagem completa: «Em parte foi bom esta primeira ygoaria tão sem sal, por quanto melhor adubadas parecerão as outras, que ão de vir ao conuute deste dia da sacratissima Conceição da Senhora, decedente destes Reys, tão sem macula original, uenial, nem actual, [como] pera curar as culpas de seus antepassados e dos por uir, era neçessario».

documentação disponível, ir mais longe, pelo que respeita ao enquadramento cronológico, ao tempo da representação ou às condições da elaboração.

Porém, do ponto de vista do local de composição, a informação da primeira peça – «compos e representou em Marrocos» – valoriza, como já acentuámos, o local de feitura destes textos dramáticos, como se para além de sublinhar o tempo e o lugar da escrita, durante a missão de libertação de cativos no norte de África, se pretendesse afastar a suspeita de que as peças pudessem ter sido compostas antes, até em Portugal, e representadas depois. Nessa perspectiva, o [Auto] *da Ressurreição*, anuncia um programa tão imbrincado na realidade circundante, que perderia o sentido noutra eventual contexto. Ao trazer à cena, no dia de Páscoa, um texto que abre com o monólogo de um «diabo Representador» que considera que

Aquela Fé tão antiga
Há de entrar, minha inimiga,
Que, enquanto o Mundo uiver,
Sempre mal me há de fazer,
Sempre me há de de dar fadiga.

[...]

Os pouos de que me rio,
Meu judaico, meu gentio,
com grão disputa entrarão,
sobre Jupiter e Abrahão
da qual eu não uos desuio.»

seguido por um Anjo, que prendendo o Diabo, afirma:

«Muito nos dissera disto;
mas há de uir a Fee, logo;
apos ela, o mesmo Cristo.
Que assi nos instrução nisto
Que arça, em nós, seu uiuo fogo.

Os pouos que, de obstinados,
uyrão a conhecimento;
os d' Emaús que, auizados,
na fee, bem fortificados,
nos darão grão documento.»

a peça coloca – e, curiosamente, é a primeira do conjunto das sete – a questão maior da conversão dos Judeus e Gentios. Mostrando as hesitações de ambos, «Pouo Gentio», «Pouo judaico», que aliás confrontam as respectivas crenças de maneira algo violenta – «Judaico: Ó pouo taõ uaõ, gentio, / como estás sego e groçeiro / Desses teus deoses me rio»; «Gentyo: Ó perro judeu, estrozo, / grande he esse atrevimento! / Contra Venus, cão raivozo...»⁷⁰, o texto termina pela conversão primeiro dos Gentios, depois dos Judeus, face à evidência de Cristo ressuscitado, o que não deixa de ser uma maneira de superlativar a «dureza» e dificuldades de conversão que se atribuíam ao povo judaico e que Frei Tomé de Jesus, também prisioneiro em Marrocos, havia sublinhado⁷¹.

É difícil não ver na organização discursiva do «auto» a inserção na realidade envolvente. As fontes cronísticas narram como os prisioneiros, sobretudo os de condição social mais elevada, se encontravam alojados nas judiarias, em relação directa com famílias judaicas, algumas influentes na corte, e responsáveis também, em larga medida, por muitos dos meandros monetários onde desapareceram grandes quantias de dinheiro previamente destinadas à libertação dos cativos⁷². A escolha do Povo Gentio, apresentado como crente em Júpiter e nos deuses da Antiguidade, o que não pode ocultar uma impossível e inconveniente referência aos discípulos de Maomé, é o modo – tópico, aliás – de continuar a proclamar os objectivos evangelizadores que, por essas datas, percorriam o mundo⁷³. Nesse sentido, D. Francisco e os portugueses prisioneiros viviam mergulhados em duas crenças hostis ao Cristianismo: de um lado os Judeus, que os alojavam, do outro, os Mouros, vencedores de Alcácer, de quem dependiam. Na impossibilidade de aludir directamente à Fé dos vencedores, a peça não deixa de sugerir os fins últimos da evangelização: a conversão final a uma Fé única, desejo maior de todo o discurso evangelizador, tantas vezes tocado por

⁷⁰ *Cancioneiro...*, ed. cit., 334.

⁷¹ Frei Tomé de JESUS, *Trabalhos de Jesus*, (XIX), Porto, s/d, 397.

⁷² Vejam-se as páginas que Frei Luis de SOUSA (*Historia de S. Domingos*) dedica à questão da usura. Sobre as condições dos cativos, Frei Bernardo da CRUZ (*Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 138-139, 162-163).

⁷³ Vejam-se as considerações de E. ASENSIO na introdução a *Desengano de perdidos* (1573), cujo título completo configura um programa que não era estranho a D. Francisco, ou que pelo menos não o teria sido no contexto da vitória de Lepanto: *DESENGANO DE PER/DIDOS FEITO PERA GLO-/RIA DE DEOS, E CONSOLAÇÃO/dos nouamênte conuertidos, & e fra/cos na fê, & pera pruveito dos q' /querê deixar os peccados, & se-/guir as uirtudes, & o caminho / da perfeição do amor diui-/no*. Em «La Primera Parte. Fuentes de la polemica contra el Islam» (LXXV), E. ASENSIO historia as obras contra o Islão.

acentos proféticos e milenaristas, a que poderá não ser estranho o peso atribuído pelo embaixador português ao Santo de Assis e a temas «franciscanos».

Na medida em que a gestão do discurso impõe esta ligação à realidade envolvente, parece legítimo concluir que a peça terá sido, para além de representada, também escrita em Marrocos. Deveria aduzir-se, até, como eventual prova da representação, o facto de D. Francisco não se coibir, no contexto da produção poética, tida, certamente, pelo menos num primeiro momento, como mais privada, de formular juízos explicitamente violentos contra os seguidores de Maomé.⁷⁴ Aliás, as palavras atribuídas ao «Representador», no *Passo del Rei David com Berzabé*, deixando transparecer, ainda que algo obscuramente, as dificuldades de «tratar qualquer materia, em auditorio publico», podem, de alguma maneira, confirmar a hipótese aventada: «Com rezão tiue sempre por grande e dificultosa, a empreza de hum homem só tratar qualquer materia em auditorio publico, onde tantos olhos, tantos ouvidos, tantos sentidos, tantos e tão diuersos juizos, com promptissimo silencio, recolhem o que, depois julgão, como lhes parece. E. estando, eu, bem longe de me uer, jamais nesta afronta, obediência, que ual mais que sacrefiçio, me trás a este perigo.»⁷⁵

E, se é possível que esta ideia da intervenção directa num contexto hostil se apoie ainda no «auto» que o «Livro...de D. Maria Henriques» insere subsequentemente, [*Auto*] *da Conversão de Santo Agostinho*, que põe em cena o caminho para a Fé Cristã de um africano, filho de pagão, e a cuja mãe, Santa Mónica, se faz dizer:

«Bem sabeis, meu Redemptor,
que o fim do meu pensamento
não he por filho, Senhor;
mas ser uosso seruidor,
he todo meu fundamento;»⁷⁶

as outras peças, ainda que, aparentemente, abandonem a temática da conversão, não deixam de situar-se no núcleo das preocupações espirituais de um cristão, familiares a D. Francisco, a avaliar pela produção poética recolhida neste «Livro...». Em terceiro lugar, deparamos, assim, como atrás dissemos, com um [*Auto*] *Ao Nascimento*⁷⁷, na tradição das representações de

⁷⁴ *Cancioneiro...*, ed. cit., 300-322.

⁷⁵ *Cancioneiro...*, ed., cit., 445-446.

⁷⁶ *Cancioneiro...*, ed. cit., 365.

⁷⁷ *Cancioneiro...*, ed. cit., 387-396.

inspiração litúrgica, em quarto, com o *Passo do Glorioso e Xeráfico S. Francisco*⁷⁸, figurado como *alter Christus*, – «Euangelico uarão, de Cristo uiua figura»⁷⁹ – em quinto, *A Conceição de Nossa Senhora*⁸⁰, no prolongamento das várias composições de inspiração mariana, integradas no «chamado *Cancioneiro...*», em sexto e sétimo, duas peças de matriz bíblica, uma velho e outra novotestamentária, respectivamente designadas por *Passo del Rei David com Berzabé*⁸¹ e *Passo de Cristo com a Samaritana no Poço de Jacob*⁸².

O *Passo...de S. Francisco* insiste, não apenas na importância da «Pobreza» – «quando despido e nu, diante do Bispo de Assis, renunciou, nas mãos de seu Pay, toda sua erança e as pertenções das cousas humanas, por se ynrriquizer das diuinas»⁸³, mas também na «Obediência» e «Castidade», que não iludem as alusões a um contexto social minado pela usura e pelos perigos da apostasia, e enquanto a *Conceição de nossa Senhora* põe em cena as sete virtudes, paradigmas de comportamento perfeito, num contexto social que o próprio D. Francisco considerava perigoso – «Captiuos, se gozauan en la agena / Como en la propria patria, dulce e buena» – o *Passo del Rei David...* valoriza o arrependimento do rei pela cedência a uma paixão amorosa condenável, em que não parece abusivo ler a cedência dos cristãos a crenças alheias⁸⁴ e que as diferentes fontes cronísticas não ignoram, e o *Passo de Cristo com a Samaritana* elogia a Caridade, ao mesmo tempo que acentua a dimensão evangelizadora.

Na perspectiva de um núcleo dramático dirigido a um público de características especiais e específicas, como era aquele que rodeava D. Francisco, constituído sobretudo por cativos, de condições sociais várias, e judeus, embora possamos suspeitar que alguma da população autóctone pudesse eventualmente assistir⁸⁵ – parece haver algum investimento do ponto

⁷⁸ *Cancioneiro...*, ed. cit., 397-421.

⁷⁹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 397.

⁸⁰ *Cancioneiro...*, ed. cit., 423-443.

⁸¹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 445-469.

⁸² *Cancioneiro...*, ed. cit., 471-490.

⁸³ Da epígrafe.

⁸⁴ D. Francisco alude a esta questão em várias das composições, traduzindo uma realidade também registada pelas fontes cronísticas. Sirvamo-nos, como exemplo, das palavras de Frei Bernardo da CRUZ (*Chronica d'El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 142): «...nunca estes religiosos faltaram, e pera que as almas dos captivos, que Christo tanto lhes encomendou, não tomem occasião de apostatar no meio dos trabalhos do captiveiro, andam outros religiosos, e alguns dos nomeados, buscando as reliquias d'este despojo que lá ficou, tomando às costas a crus dos trabalhos e affrontas, pera darem liberdade aos fracos, por não correrem perigo da apostasia».

⁸⁵ São várias as indicações cénicas ao longo das peças, relevando algumas delas de certa complexidade. *A Conceição de Nossa Senhora* indica: «Metensse num castelo que esta aly feito. E dirá a Capella, que estará dentro nele o "Benedictus Deus" e, cantando, alguns uestros, sairão do dito castelo as Sete Vertudes contra os Sete Pecados, ricamente uestidas, trazendo no meo

de vista cénico, susceptível de atrair espectadores⁸⁶ – a produção teatral integrada no «Livro... de D. Maria Henriques» orienta-se para objectivos que não podem desligar-se da ambiência em causa e a justificam do ponto de vista doutrinário.

A inserção no quotidiano que prende as peças a um espaço determinado – Marrocos – e que é mais claro nas primeiras duas, se bem que todas as outras possam ser vistas como formas de evangelização e de exemplo, cria um tipo de teatro de intervenção directa sobre a realidade, pelo menos do ponto de vista das intenções, pois que não restaram registos das representações, como se D. Francisco para além da dimensão espiritual não esquecesse a obrigação de evangelizar em terra de mouros, sobretudo quando o desafio fundamental era não só converter, mas também, e talvez mais, fazer voltar à Fé os que a tinham abandonado, os que hesitavam e sobretudo, muitos cristãos, novos ou não, mergulhados nos ambientes das judiarias⁸⁷.

Autos, Passos e Representações

Consideremos, agora, as designações atribuídas a cada uma das peças constituintes deste núcleo dramático do «chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*». Em rigor, as únicas denominações da responsabilidade do autor – ou do copista – são os «Passos», que nomeiam três das composições: o *Passo ...de S. Francisco*, o *Passo del Rei David*, o *Passo de Cristo com a Samaritana*. A etiqueta «Auto» que o editor do *Cancioneiro...*, ao transcrever o códice, apôs ao primeiro, dito da *Ressurreição*,⁸⁸ – mas que em todo o rigor não tem título, [Auto] *que se compos e representou em Marrocos, dia da Resurreição da era de mil 583* – e ao segundo, *da Conversão de Santo Agostinho*, mas que, todavia, não estendeu a *Ao Nascimento* nem a

Joachim e Santa Anna, e darão hūma ou duas uoltas pela caza, cantando os dittos uerssos até “Tu puer propheta”. E acabando de cantar, porseão tres Uertudes duma parte e quatro doutra, postas em ordem, e no topo Joachim e Santa Anna. E, falará primeiro a Humildade com os olhos postos em anna e Joachim.» (*Cancioneiro...*, ed. cit., 434).

⁸⁶J. de MENDONÇA (*Jornada de Africa*, ed. cit., 1^o vol., 165) regista a apetência dos mouros pela música: «Além disto havia excellente musica dos capellães do duque e d’el-Rei, de maneira que parecia um paraíso, posto que no meio do inferno, e muitas vezes os mouros às escondidas buscavam lugar pera ouvir este suave ajuntamento, e como entre elles não ha musica por arte, permitindo-o assi Deos por não se profanar cousa tão divina em louvoe de seu Mafoma, ficavam como attonitos, ouvindo a desusada melodia»

⁸⁷ Cf. Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica de El-Rei D. Sebastião*, ed. cit., 141-142.

⁸⁸ Verdadeiramente, esta composição não tem título, pois a epígrafe apenas regista «que se compos e representou em Marrocos, dia da Resurreição da era de mil 583».

Conceição de Nossa Senhora justifica-se, no entender de Domingos Maurício Gomes dos Santos, pelo verso «neste auto de amor e fee», que não encontra, porém, correspondência no segundo, embora o editor decida manter a designação e o motivo apontados⁸⁹. No entanto, neste último caso, a didascália contém uma obscura referência a uma «representação», que não pode ser vista como dizendo respeito à globalidade da peça, pois que aponta para algo de anterior:

«Entrão as figuras seguintes: A Uerdade, Pomponio, julio, S. Monica, Uilões, Fee, Sperança, Charidade.

Depois da representação que foi conforme ao tempo e ao lugar, entra a Uerdade, cantando o seguinte:»⁹⁰.

Curiosamente, a composição inserida em terceiro lugar, dita *Ao Nascimento*, não ostenta qualquer nome, ainda que integre também, logo a seguir ao título, – fazendo fé na edição impressa – a frase «huma representação», circunstância que pode autorizar a conclusão de que a peça é assim designada⁹¹. *À Conceição de Nossa Senhora* nada contém na didascália que se aproxime de uma denominação, mas, na primeira quadra pronunciada pelo Representador, diz-se:

«He fundado, o argumento
Daquesta obra de agora,
No geral contentamento
Da Conceição da Senhora.»⁹²

Sintetizando: a primeira peça apelida-se, intratextualmente, «auto»; a Segunda, *da Conversão de Santo Agustinho*, não possui qualquer qualificativo, ainda que se verifique a referência inicial «representação», que não pode, todavia, ligar-se à peça; a terceira, *Ao Nascimento*, integra a designação «huma representação»; a quinta, *À Conceição de Nossa Senhora*, auto-denomina-se, internamente, obra. Auto, obra, representação...

Tendo em conta as oscilações designativas patenteadas pelo nosso

⁸⁹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 361

⁹⁰ *Cancioneiro...*, ed. cit., 361.

⁹¹ *Cancioneiro...*, ed. cit., 387.

⁹² *Cancioneiro...*, ed., cit., 423.

teatro do século XVI⁹³, a produção dramática do *Cancioneiro...* mais não faz que participar desta alternância, embora seja de notar que um tão pequeno grupo de peças utilize um leque tão variado de denominações. Contudo, se pensarmos no conhecido exemplo de *El-Rei Seleuco*, que a tradição consagrou como «auto», e que a si próprio se chama «farsa» ou na forma como a *Copilaçam* vicentina apresenta o «auto da Índia»⁹⁴ – «A farsa seguinte chamam Auto da Índia» –, encontraremos a moldura que permite enquadrar estas diferentes designações.

Pode aventar-se, porém, que a produção dramática de D. Francisco da Costa desequilibra ainda mais este complexo designativo, ao introduzir a palavra *Passo* para três das sete composições, recorrendo a uma etiqueta, tanto quanto sabemos não usada pelos nossos dramaturgos⁹⁵, se bem que de larga utilização por parte de Lope de Rueda (†1563) e que alguns atribuem ao seu editor e também autor teatral, Juan de Timoneda.

Publicada pela primeira vez em 1567⁹⁶, embora se suspeite que terá vindo a público em várias fases, a obra do dramaturgo andaluz integra um

⁹³ Bem evidenciada pelos versos postos na boca do Representador do *Auto da Natural Invenção* de António Ribeiro Chiado, se bem que, neste caso particular, visando designações anteriores: «Uns lhe chamavam comedias, / outros representações, / outros arremedações / e outros a soltas redeas / tinham mil opiniões. / Outros de baixa gramática, / que vós tendes cá por cautos, / lhes forão pôr nome autos; / outros nam, senão que é prática.» (*Autos* de António Ribeiro Chiado, vol I, Lisboa, 1968 (ed. de Cleonice Berardinelli e Ronaldo Menegaz); I. S. RÉVAH, *Gil vicente a-t-il été le fondateur du théâtre portugais?* In *Bulletin d' Histoire du Théâtre Portugais*, t. 1, 2, Lisboa, 1950; Luciana Stegagno PICCHIO, *Osservazioni sull' uso di alcuni termini nell' antico teatro portoghese in Ricerche sul Teatro Portoghese*, Roma, 1969, 313-333; Eugenio ASENSIO, *Sobre El Rey Seleuco de Camões in Estudos Portugueses*, Paris, 1974; Idalina Resina RODRIGUES, *O Teatro no teatro: a propósito de «El rei Seleuco» e outros autos quincentistas in Estudos Ibéricos – Da cultura à Literatura, séculos XIII a XVII*, Lisboa, 1987, 133-153; Jorge A. OSÓRIO, *Sobre a organização do Livro I da "Compilação" das Obras de Gil Vicente (1562) in Da Cítola ao Prelo. Estudos sobre Literatura XII-XVI*, Porto, 1998.

⁹⁴ *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente* (int. e normalização de texto de M. Leonor C. Buescu), Lisboa, 1983, 345.

⁹⁵ As *Trovas para uns passos da Paixão* do franciscano Frei António de Portalegre (†1593) referem-se, como parece óbvio, ao sentido corrente.

⁹⁶ Ainda que repertórios bibliográficos registem edições parciais da obra, que parece ter vindo à luz em várias fases (Cf. no conjunto de uma ampla bibliografia a introdução de Fernando GONZÁLEZ OLLÉ e Vicente TUSÓN a *Passos*, Madrid, 1981 e o estudo de José Luis CANET VALLES apenso à edição de *Passos*, (Madrid, 1992) parece poder aceitar-se como edições principais: *Las quatro comedias y dos Coloquios pastoriles del excelente poeta, y gracioso representante Lope de Rueda. Dirigidas por Juan de Timoneda al Ilustre Señor Don Martín de Bardaxin, a quien vida y salud desseja, como menor criado. Impresa com licencia, y privilegio real por quatro años. Véndense en casa de Ioan de Timoneda*. Valencia, Juan Mey, 1567.

El Deleytoso. Compendio llamado El Deleytoso, en el qual se contienen muchos passos graciosos del excelente Poeta y gracioso representante Lope de Rueda, para poner en principios y entremedias de Colloquios, y Comedias, Recopiladas por Ioan de Timoneda. Impresos com licencia y Priuilegio Real por quatro años. 1567. Véndense en casa de Ioan Timoneda. Valencia, Juan Mey, 1567.

conjunto de composições teatrais ditas «Pasos», que Timoneda identifica com «entremeses» no «Soneto Preliminar» ao *Deleytoso* :

...venid alegremente al *Deleytoso*,
hallarlo heys repleto y caudaloso
de passos y entremeses muy facetos.
El padre d'estos es el excelente
Poeta y orador, representante,
En todo universal Lopes de Rueda...

Nada impede, na perspectiva da cronologia, que D. Francisco tivesse conhecido os «Pasos» de Rueda, que circularam não apenas nas edições preparadas por Timoneda, mas também em edições avulsas⁹⁷. Porém, e de acordo com os estudiosos da obra e do autor, a denominação «Paso» convém em Rueda a três tipos de textos dramáticos, caracterizados pela individualidade no seio das peças em que se inserem e definidos pelo carácter burlesco.⁹⁸

Deste ponto de vista, julgamos que a designação escolhida por D. Francisco, embora possa eventualmente relevar da inspiração em Rueda⁹⁹ – aliás não parece difícil aceitar, que numa ambiência de língua espanhola, a falada nas judiarias onde foram alojados os cativos, o termo circulasse, e recordemos que o próprio D. Francisco recorreu várias vezes ao uso do castelhano, no conjunto da sua produção poética e dramática – significa essencialmente «episódio», isto é paráfrase de uma passagem retirada de um texto.

O *Passo do Glorioso e Xeráfico S. Francisco* coloca em cena o momento em que o Santo de Assis renuncia, na presença do pai e do bispo, à «erança e as pertenções das cousas humanas»¹⁰⁰. É ao «Representador» que cabe, apontando uma imagem de S. Francisco¹⁰¹, proceder ao elogio do

Registro de Representantes. A do van registrados por Ioan de Timoneda muchos y graciosos passos de lope de rueda y outro diversos autores, assi de lacayos como de simples, y otras diuersas figuras. Impressos com licencia. Véndense en casa de Ioan de Timoneda, mescader de libros a la Merced. Valencia, 1570.

⁹⁷ Cf. Introdução de Fernando GONZÁLEZ OLLÉ y Vicente TUSÓN a *Pasos*, ed. cit., 46-50.

⁹⁸ Cf. estudo introdutório de J. L. CANET VALLÉS a *Lope de Rueda, Pasos*, ed. cit., 24-33.

⁹⁹ M. Idalina Resina RODRIGUES, *Santos em 'Cena': ensinar, comover e divertir in Espiritualidade e Corte em Portugal (secs XVI a XVIII)*, Porto, Rev. da FLUP, S. Línguas e Literaturas, Anexo V, 1993, 71-108.

¹⁰⁰ *Cancioneiro...*, ed. cit., 324.

¹⁰¹ Se efectivamente assim foi, a imagem pertenceria ao património da Capela «levantada» por D. Francisco da Costa? Jerónimo de MENDONÇA (*Jornada de África*, ed. cit., 1º vol., 69) alude a uma capela que, contrariamente à interpretação de D. M. G. dos Santos, não nos parece ser a do embaixador, mas sim a de D. Francisco de Portugal. Contudo, deverá ter existido uma capela

Santo e recordar as condições de cativo, ao insistir na alusão directa ao contexto social em causa:

La estais e de laa uedes
 Como qua pobres estamos,
 Neste jugo e nestas redes
 Ynfieis, fomes e sedes
 Que por peccados ganhamos.

De tanto tormento e risco,
 De tanta calamidade,
 De tanto peccado e uisco,
 Por uosso Iesu, Françisco,
 Nos liurai com breuidade.

Enquanto o que pode designar-se como primeira parte da peça se inspira, provavelmente, na *Vita Prima*¹⁰² de Tomas de Celano ou no texto de grande circulação que foi a *Historia das Vidas e Feitos Heroycos e obras*

na residência do embaixador, já que, D. Francisco da Costa, na composição intitulada «Canciones», evidencia a sua importância

Vuestro poder no faltaua y ocasión
 Que, en medio de Marruecos, mi apozeno
 Uuestro templo hizeste de oraçión,
 Publico sacrificio y sacramento.
 Vuestro culto contan gran ueneraçión
 De nuestro gran poder era argumento:
 Los barbaros ynfieles que lo veyan,
 Queriendo estrovallo, no podian.

¹⁰²Como é sabido a *Vita Prima* e *Vita Secunda* de Tomas de Celano e a *Legenda Mayor* de S. Boaventura descrevem a cena em que Francisco abandona pai e mãe, despojando-se dos bens terrenos e recolhendo-se nu no manto do Bispo Guido, de formas diversas. Na primeira versão de Celano, Francisco usou os bens do pai, vendendo preciosos tecidos, cujo produto quis entregar ao sacerdote da arruinada igreja de S. Damião, que se recusou a recebe-lo, tendo o Poverello iniciado aí a sua primeira experiência eremítica, chegando mesmo a esconder-se do pai que pretendia a restituição do dinheiro. Esta venda, tida como ilícita, foi substituída na *Vita Secunda* e na canónica *Legenda Mayor*, pela introdução de um diálogo místico com o crucifixo, posto, assim, na origem da esmola e libertando-a de qualquer origem duvidosa. Curiosamente, D. Francisco, no *Passo* citado, parece estar muito mais próximo da versão da *Vita Prima*, pois o texto regista a venda e alude às discussões com o pai: «Foi fora com o cabedal;/ fez dele por la dinheiros/ e qua os veo gastar,/ despido como um jogral,/ com pedintes chocarreiros./ Por mo dizerem, acudi,/ que andaua roto na praça,/ em minha casa o preñdi, / castigueio; mas, daly,/ se tornou a sua traça.». *Cancioneiro...*, ed. cit., 400-401. Franco CARDINI, *S. Francisco de Assis* (int. de J. Adriano de Carvalho), Lisboa, 1993, 65-74. Sobre as *Vidas* de S. Francisco nas *Chronicas* de Frei Marcos de Lisboa, veja-se José Adriano de Freitas CARVALHO, *Das Edições de S. Boaventura...*, ed. cit. e *Achegas ao estudo da influência da 'Arbor Vitae'...*ed. cit.

insygnas dos santos de Diogo do Rosário O. P.¹⁰³ ou ainda qualquer edição da *Legenda Aurea*, a segunda alegoriza os três votos de Pobreza, Obediência e Castidade, terminando por um, certamente pouco representável, mas pleno de ressonâncias do «franciscanismo» do embaixador português, conjunto de cinco sonetos, o primeiro «Em louvor do Santo» e os restantes «Em louvor das Chagas de S. Francisco».

O *Passo del Rei David com Berzabé* depende da passagem do II Livro de Samuel, mas tal como no caso anterior, a ligação à realidade envolvente revela-se quase de forma transparente. Através do Representador, e desta vez em prosa, evidenciam-se os aspectos que fomentam o pecado de David, ecoando a situação vivida por alguns dos fidalgos cativos nas judiarias¹⁰⁴: «Entrará, Elrei David, representando o tempo em que a ociosidade, mã das más occasiões, o diuirtio de seus santos *exercícios*, e o pôs pelos eirados e janelas, pera que fosse leuado da concupiçencia *oculorum*, huma das tres portas por onde nesta uida, entra a morte aos humanos.»¹⁰⁵ O arrependimento do Rei, vertido no Salmo *Tibi soli peccauit*, convida aqueles que se sentem tentados a abraçar uma fé alheia, pensando nas vantagens físicas e materiais que daí lhes advirão, a aceitar a ajuda da «Confissão, Contrição, Satisfação». O *Paso de Cristo com a Samaritana*, extraído do Evangelho de S. João, mostra como passar da «cegueira» à «luz»¹⁰⁶, fazendo da Samaritana um exemplo, no feminino, de expansão da Fé.

Em comparação com as outras quatro peças, a *Resurreição, da Conversão de Santo Agostinho, Ao Nascimento e À Conceição de Nossa Senhora*, as três, nomeadas «Passos», possuem como traço distintivo o recurso a um património «textual», e não apenas cultural, no sentido em que se estruturam como directamente tributárias de um texto e na medida em que,

¹⁰³ Diogo do ROSÁRIO O. P., *Historia das vidas e feytos heroicos e obras insygnas dos Santos*, Braga, 1567.

¹⁰⁴ Frei Bernardo da CRUZ retrata, com alguma ironia, as formas de vida escolhidas por alguns dos fidalgos: «Além desta grandeza, fez o Xerife outra, em dar liberdade a todo o fidalgo (que dava outro por fiador) andasse pela cidade, como e quando quizesse, sem limitação, e se aposentasse na judearia, onde mais lhe aprouvesse. Com esta franqueza se fiavam a aos outros, e todos alcançavam tanta liberdade como poderiam ter na cõrte de Portugal; porque além de pousarem e passearem livremente onde queriam, sem mouro algum lho impedir ou os guardar, viviam com tanta opulencia e fausto no tratamento de suas pessoas, como homens que estavam senhores da terra, e além de cada um ter sua pousada em casa muito fermosas de judeus, com ricas camas e tapeçarias, gastavam mui esplendidamente em vestir mui ricas sedas, e jogar e comer, fazendo maiores despesas que em Portugal: assim uns se mandavam prover de dinheiro de Portugal por letras, outros o tomavam dos judeus com assignados de lhes pagarem, o que os judeus faziam com maior confiança do que o fizeram os mercadores de Lisboa antes de haverem partido pera Africa.» (*Chronica d'el-rei D. Sebastião*, ed. cit., 164).

¹⁰⁵ *Cancioneiro...*, ed. cit., 446.

¹⁰⁶ *Cancioneiro...*, ed. cit., 447.

diferentemente das outras, estas «parafrazeiam», por assim dizer, passagens de obras conhecidas, como se a etiqueta «Passo» conviesse a «episódio» que, embora retirado de um conjunto, funcionasse individualmente. Inspirado ou não em Rueda, e é credível que o recurso a um termo que circularia, com toda a probabilidade, nessas judiarias de língua espanhola – tão familiar a D. Francisco, como acima frisámos – funcionasse como factor de reconhecimento, permitindo ao autor explorar um filão «esperado» pelo público, parece indubitável que aqui reside a diferença específica que separa este núcleo do outro, conferindo a estas peças um funcionamento próximo dos «exempla». E, verdadeiramente, de «exemplos» se trata, num duplo sentido, que depende por um lado do cariz retórico, pelo uso de narrativas que explicando e comovendo facilitam a persuasão, e por outro, que em certo sentido é o mesmo, por comungar de idênticos objectivos, da proposta de padrões que visando a edificação, propunham condutas modelares do ponto de vista religioso e espiritual.

De qualquer modo, o teatro de D. Francisco da Costa não se limita, como procurámos demonstrar, a uma alternância de designações que, de certa forma, o tornam um paradigma da oscilação denominativa, patenteada pela nossa produção dramática quinhentista. A organização interna das peças comporta também um conjunto de estratégias de apresentação bastante diversificado, e que, todavia, acaba por recobrir um leque de possibilidades conhecido e experimentado.

A figura do «Representador», muito comum na produção dramática do século XVI peninsular – surge com frequência nas gravuras das edições avulsas¹⁰⁷ – abre, na figura do «Diabo Representador»¹⁰⁸, o [Auto] *que se compos e representou em Marrocos, dia da Resurreição...* pronunciando um texto em verso, tal como o «Representador» do *Passo do Glorioso e Xeráfico S. Francisco* e de *A Conceição de Nossa Senhora*, enquanto o do *Passo del Rei David com Berzabé* produz um longo texto em prosa, resumindo a acção da peça. Todos eles revestem uma evidente função prologal que, todavia, é concretizada no *Passo de Cristo co A Samaritana no Poço de Jacob* por um «argumento» em prosa.

Do ponto de vista das estratégias de representação, o teatro de D. Francisco não inova, inscrevendo-se, pelo contrário, no contexto da produção dramática de cariz religioso (e outro...) do nosso século XVI. A alternância de «prólogo» em verso ou «prólogo» em prosa, mediada pela figura do «Representador» ou da epígrafe «Argumento», colhe no programa difundido

¹⁰⁷ Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, *Autos Portugueses de Gil Vicente y de la escuela vicentina*, Madrid, 1922.

¹⁰⁸ *Cancioneiro...*, ed. cit., 325.

ao longo de Quinhentos. A *Copilaçam* de 1562 expõe a oscilação de designações e formas de abertura de peças em Gil Vicente, o mesmo acontecendo com o «Prólogo» que Sá de Miranda após aos *Estrangeiros*, sublinhando a «novidade» da comédia em prosa, à maneira italiana¹⁰⁹. Mesmo o teatro dito posterior a Gil Vicente, que se ia divulgando em edições avulsas, não escapava a este enquadramento, a avaliar pelos espécimes que chegaram aos nossos dias.

Quando, em 1579, D. Francisco parte para Marrocos, circulava a *Copilaçam*, na edição que a censura ainda não havia mutilado, tinham sido editadas as comédias em prosa de Sá de Miranda, o *Fanchono* de António Ferreira, o teatro de Jorge Ferreira de Vasconcelos, apesar das proibições que recaíram sobre a *Eufrosina*, algum Chiado, e muitos dos folhetos avulsos susceptíveis de datação. Apesar da introdução da «etiqueta» Passos, a técnica teatral de D. Francisco, no sentido das estratégias de apresentação dos textos, releva de um património de saberes comum aos nossos dramaturgos: a figura do Representador, ora em prosa ora em verso, situa-se na mesma linha da figura usada por Sá de Miranda, Camões, Chiado ou J. Ferreira de Vasconcelos.

Contudo, a leitura atenta dos textos, perfila uma tendência para a exposição doutrinária que torna o teatro de D. Francisco mais «lento», na perspectiva da acção, que o teatro religioso de quinhentos que hoje conhecemos e que vive de diálogos rápidos e sobretudo mais incipientes do ponto de vista dos saberes «espirituais» expostos. Embora este aspecto da construção e estruturação das peças mereça um estudo pormenorizado e particular das estratégias discursivas usadas que aqui não cabe, vale a pena acentuar que mais do que falar, as personagens de D. Francisco expõem, em longos monólogos, princípios doutrinários, pautados, por um lado, pela importância da conversão e por outro, pelo objectivo de fazer notar a um público cristão, que em cativo corria o risco de esquecer a sua condição, a necessidade urgente de arrependimento e regresso à prática das virtudes, único caminho para a salvação. Deste ponto de vista, não surpreende que D. Francisco encare o cativo em África, nas consequências de Alcácer-Quibir, como um castigo por pecados cometidos pela Nação portuguesa que impunham a necessidade de expiação¹¹⁰.

¹⁰⁹ Maria Idalina Resina RODRIGUES, *A comédia clássica portuguesa in Estudos Ibéricos...*, ed. cit., 205-221.

¹¹⁰ As ressonâncias da visão de Alcácer-Quibir como castigo de pecados cometidos que era preciso expiar e chorar encontram uma formulação no quadro dos «novíssimos» no *Tratado sobre a Destruição de Hierusalém* (1624) do dominicano Frei António Rosado. Cf. José Adriano de CARVALHO, *Os «Últimos Fins de Portugal» in Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica dos Sécs. XV a XVII*, Porto, Revista da FLUP, Série Línguas e Literaturas, Anexo VIII, 1997, 137-159.

Olhado, globalmente, como uma unidade textual que efectivamente é, o «chamado *Cancioneiro de D. Maria Henriques*» funciona como uma imagem de Alcácer-Quibir. Como se não tivessem aprendido com os resultados da infausta batalha que os havia conduzido ao cativoiro, por castigo de pecados – «Neste jugo e nestas redes / infyeis, fomes e sedes /Que por peccados ganhamos»¹¹¹– alguns portugueses assumiam não apenas comportamentos condenáveis do ponto de vista moral, haja em vista a atitude dos oitenta fidalgos que acabou por obrigar D. Francisco a um exílio perpétuo, mas também, nas judiarias, se deixavam seduzir por luxos e fés alheias, correndo riscos de apostasia, precisamente ao contrário do Santo de Assis para quem o cativoiro tinha sido a mola real da *conversio*.

Terá sido este teatro alguma vez representado, como a epígrafe da primeira peça inserida no «Cancioneiro» quer fazer crer? Talvez, embora seja estranho que as fontes disponíveis o ignorem completamente, quando parecem saber tanto acerca dos nomes e condições dos cativos, dos que morreram e dos que se salvaram, das negociações em causa, dos desvios de dinheiro, dos mediadores usurários, das atitudes de Filipe II¹¹² face à questão, das relações – ou da alguma dificuldade de relacionamento de D. António, Prior do Crato, e seus partidários, com D. Francisco. Contudo, de uma forma ou de outra, este núcleo dramático cumpre a função estratégica que parece ter no contexto do *Cancioneiro...*: aproveitar as potencialidades do discurso teatral, a abertura ao exterior e a suposta relação directa com o público, para, usurpando as funções da parenética, converter em grupo, visando extractos diferentes de espectadores, no sentido em que era possível encarar a conversão de várias formas, que poderiam ir da tentativa de impedir cristãos novos de regressar à Fé antiga, de ajudar a resistir à tentação de abraçar uma fé alheia, que arrastaria consigo a provável libertação ou simplesmente manter a pureza da Fé cristã, pelo que a condutas modelares dizia respeito.

Nesta perspectiva, «o livro que fes seu pay em Marrocos», qual imagem das consequências de Alcácer-Quibir, é a biografia (poética?) de um cativo por erros alheios, que da consideração dos sofrimentos físicos, causados pela ausência, se eleva à meditação espiritual e à intervenção directa sobre os perigos de apostasia, na «Lybia infyel», através de uma forma de participação que capitaliza o aspecto pragmático do discurso teatral,

¹¹¹ «Passo do Xeráfico S. Francisco», *Cancioneiro...*, 399.

¹¹² Frei Bernardo da Cruz procura mostrar, justificando Filipe II, que este cumpriu os compromissos assumidos nas Cortes de Tomar e que procurou libertar D. Francisco, enviando a quantia de dinheiro necessária, que no entanto, se perdeu, por acção de corsários. (Frei Bernardo da CRUZ, *Chronica d'El-rei D. Sebastião*, ed. cit., 2º vol., 158-159).

já que, colocar em cena exemplos vários de temas espirituais e religiosos nucleares, é passar de um discurso «privado» – presente nas duas primeiras partes do *Cancioneiro*... – para uma intervenção pública mais própria da sermonária, mesmo se apenas intencional, como se do ponto de vista de um leigo imbuído de preocupações espirituais de acentos tão franciscanos, o teatro assumisse, em contexto religioso hostil, as mesmas funções do sermão, insistindo no tópico da utilidade das obras dramáticas de tema religioso ou devoto.

Zulmira C. Santos

Abstract:

The author studies the drama production by D. Francisco da Costa, Portuguese ambassador to Morocco, first under the rule of Cardinal D. Henrique (1579-1580) and later under the rule of Filipe II (1590-1591). This study also incorporates D. Francisco da Costa's drama production in the literary context of "the so called Cancioneiro de D. Maria Henriques" and in the historical and cultural framework of that period. This research work pays especial attention to its similarities with the chronicles narrating the aspects and conditions of the Portuguese captive in Morocco after the Battle of Alcácer Quibir.

Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação.

*Desea, espera, sofre y muere incógnita,
que aqui está el amor humilde y el perfecto
(M. de Molinos)*

1. Conhecidos processos de clericalização da sociedade e de minimização da pluralidade e espontaneidade das suas expressões leigas de piedade, retomados na época moderna, tornam necessária a observação da multiplicidade de experiências concretas de vida "beata" a quem vise alcançar um conhecimento mais fino e detalhado dessa realidade sócio-cultural. Com os olhos em Portugal, já temos tido ocasião de reflectir sobre a expressiva importância, em qualidade e quantidade, destas experiências - muito especialmente no campo da piedade feminina -, vincando a situação de ambiguidade, desconfiança e desconforto que as envolve¹. Com efeito, embora consolidando-se a tendência para a institucionalização destes movimentos associativos de beatas, com a sua passagem a conventos em forma, com votos e clausura, ou com a adopção, pelos seus efectivos, de uma regra terceira, este género de vida não foi eliminado, e, entre outras fontes, os arquivos inquisitoriais mostram-nos como a procura da santidade neste ambíguo estado - embora, na maior parte dos casos, é certo, apenas por insuficiências financeiras para pagar o dote e ingressar num convento -, continuou a ser importante ao longo da sociedade portuguesa de antigo regime.

Sendo o encontro com Deus o fim de toda a procura, intelectual e devocional, e a beatitude o termo para que todos tendem, sábios e ignorantes, estas "mulherzinhas" achavam-se muitas vezes, compreensivelmente, capazes de aceder à «ciência experimental de Deus», e por isso,

¹ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, in *Via Spiritus*, 3 (1996), 163-215.

os beatérios por elas constituídos não podem hoje deixar de ser valorizados, à escala europeia e peninsular, como importantes núcleos de aprendizagem e reflexão pessoal². Marginalizadas em relação à cultura escolástica, que tendia a humilhá-las, subvalorizando o seu papel na Igreja, no reverso da medalha, as beatas não deixavam de beneficiar de uma outra tradição que vincava não depender a «ciência dos santos» das letras e "suficiência" humana, sendo que muitas vezes se manifestava a onnipotência de Deus nos fracos e nos humildes³...

Assim, reconhecendo-se a importância da matéria, a dificuldade para o investigador está quase sempre na consistência, quantidade e qualidade das fontes. Efectivamente, quase todos os beatérios nos são conhecidos pelas crónicas monásticas que, selectivamente, se ocuparam de cada um de acordo e a partir da respectiva integração na ordem ou nos terceiros dessa família religiosa, normalmente pouco dizendo sobre a etapa e experiência religiosa que lhe foi anterior, marcada pela efemeridade e pela informalidade. De qualquer modo está por realizar um levantamento integrado e exaustivo de toda essa informação, do qual muito há a esperar.

Esta circunstância permite entender o interesse acrescido com que, estimulados por uma interpelação amiga⁴, nos dias da Semana Santa de 1997, de *Inventário* impresso na mão⁵, fomos reconhecer um fundo documental do arquivo distrital de Braga respeitante a um recolhimento de beatas, iniciado nos anos setenta de quinhentos no *Campo da Vinha* desta cidade, e que certamente pela sua singularidade institucional e por ter vindo a ficar na administração da misericórdia local, tinha logrado resistir ao tempo, até 1910. Poderíamos finalmente, numa longa duração, seriar documentação em primeira mão respeitante a um beatério de fundação quinhentista, determinando-lhe com clareza origens, fases e lógica de evolução?

Por outro lado, sabendo nós que nesse mesmo *Campo da Vinha*, desde D. Diogo de Sousa transformado em espaçosa praça, em 1602, no agora chamado Convento do Salvador, se tinham vindo instalar, obrigadas pelo Arcebispo D. Frei Agostinho de Jesus, as relaxadas religiosas

² Cf. Michela PEREIRA, *Considerazioni marginali sulla conoscenza religiosa*, in AA.VV., *Donne sante, sante donne*, Turim, 1996, 161-173.

³ Cf. Anna SCATTIGNO, *Il lume della luna. Linguaggio e conoscenza nell'esperienza religiosa*, in AA.VV., *Donne sante, sante donne*, ed. cit., 189-209.

⁴ Agradecemos ao Prof. Doutor José Adriano de Freitas Carvalho ter-nos chamado a atenção, no contexto de frutuosas trocas de impressões sobre experiências de vida beata, para a importância de uma prospecção a fazer no Fundo Monástico-Conventual do Arquivo Distrital de Braga, a partir de títulos e indicações relativas a mss. aí guardados, indiciando conexão directa com o tema.

⁵ António de Sousa ARAÚJO e Armando B. Malheiro da SILVA, *Inventário do Fundo Monástico-Conventual*, Arquivo Distrital de Braga / Universidade do Minho, 1985, 287 pp.

beneditinas de Vitorino das Donas, de Ponte de Lima, e que na testeira ocidental dessa praça erguera este último prelado o grande convento de Nossa Senhora do Pópulo, de eremitas agostinianos⁶, desejávamos recolher elementos sobre a forma de inserção e interacção deste recolhimento de beatas no seio do meio religioso bracarense. Recorde-se que, em finais de quinhentos, no referente a congregações masculinas, Braga contava, além do Pópulo (começado em 1596), e do Colégio de S. Paulo, dos jesuítas, o convento de S. Frutuoso de Montélios (nos subúrbios), entregue por D. Diogo de Sousa aos franciscanos da Província da Piedade, tendo a cidade acolhido, na segunda metade de seiscentos, os carmelitas descalços e os oratorianos. No campo feminino, além do referido Convento do Salvador, na cidade havia o Convento dos Remédios, de religiosas professoras franciscanas, fundado em 1544/49, e dois conventos de concepcionistas, o Convento da Conceição e o Convento da Penha de França, fundados em 1625⁷. No século XVIII, já no tempo do Senhor D. Gaspar de Bragança, o recolhimento das terceiras carmelitas, no Largo de Santa Teresa, foi transformado em convento de carmelitas descalças (teresinhas), e foram atraídas a Braga as religiosas franciscanas dos conventos extintos de Valença e Monção e as ursulinas de Viana do Castelo⁸. Além de que continuavam então a subsistir três recolhimentos de mulheres: o das Beatas de Santo António do Campo da Vinha, sobre que nos debruçaremos, o das Convertidas do Campo de Sant'Ana ou de Santa Maria Madalena Penitente, fundação do Arcebispo D. Rodrigo de Moura Telles em 1722, para doze mulheres arrependidas, e o Recolhimento de S. Domingos da Tamanca, iniciado em finais de seiscentos por duas beatas, confessadas dos fundadores do oratório bracarense, mas tendo posteriormente adoptado o hábito e regra das terceiras dominicanas. Recorde-se ainda que em 1768, sob os bons auspícios do arcebispo, a cidade conheceu a escritura de instituição e dote de um quarto recolhimento, o Recolhimento da Caridade, surgido como escola de ensino gratuito de meninas pobres, e cujas recolhidas adoptaram o hábito de Trinas⁹.


Devemos confessar, francamente, que estamos muito longe de ter conseguido responder a tão amplas questões e expectativas. Todavia, a gama

⁶ Cf. Dom Rodrigo da CUNHA, *História eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, 2.^a Parte, Braga, 1635, 408-411.

⁷ Cf. Avelino de Jesus COSTA, *Arquidiocese de Braga*, Sep. do *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, Vol III, Lisboa, 1984, 151-156.

⁸ Cf. José Augusto FERREIRA, *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga*, t. III, Braga, 1932, 350-353.

⁹ Cf. Manuel José da Silva THADIM, *Diário Bracarense* (cópia do ms. de memórias da B. P. de Braga, existente na Biblioteca do Centro Regional do Porto da Universidade Católica), t. II, fl. 616. Cf. José Augusto FERREIRA, *Fastos...*, t. III, 358-359.

The page is framed by a highly decorative border. At the top, a central circular medallion depicts a figure, possibly a saint or religious figure, surrounded by floral motifs. On either side of this medallion are smaller rectangular panels, each containing a seated figure. The entire page is filled with intricate scrollwork, floral patterns, and architectural elements like columns and arches. The text is centered within a large, oval-shaped frame that has a decorative border of small circles.

¶
Nris Maria.

¶
Seguense. nos.

¶
Termos Libros, das Aleoís, Curo.
vimento, dos Appellais, e Bontas
Merceiras da Cappella ins Tam.
Feita Na Misericordia Nova
desta cidade: Por o Licenciado
Domingos Perez.

1594

¶
E Andamento das medidas q cabem os capellas e beatas.

«Declaro que tudo o que disponho nesta instituição, e em meu testamento, o aquiri por minhas Letras, industria e trabalho, assim em cinco annos, que na Universidade de Salamanca li Mathematica, em que ganhei muito dinheiro, como em nove, ou dez annos que de mandado do Infante D. Henrique Rei que depois foi destes Reinos, ensinei a seus sobrinhos o S.r Dom Duarte, e o Senhor D. António, e a Senhora D. Ignacia [erro do copista, por Catarina, ora] Duqueza de Bragança, e a Senhora D. Maria mulher que foi do Principe de Parma, dos quaes Principes recebi muitas, e grandes merces, e tive grandes ordennados de que no dito tempo de seu serviço ajuntei o dinheiro com que fiz as Casas em que moro, e de que abaixo disponho, e tudo o mais que tenho: porque das rendas da Igreja de S. João da Ballança, o tempo que fui Abbade della, gastei a maior parte em demandas necessarias para proveito e utilidade della, e descargo da minha consciencia que durarão todo o dito tempo e ainda dura[m], e na fábrika da dita Igreja na reidificação da Sacristia, retabulos, e ornamentos, e nas Casas que nella fiz e huã Capella que de novo institui, e fundei com obrigação de uma Missa cada mês e outras muitas cousas [de muita] despesa minha e utilidade da dita Igreja (...)»¹⁵. Quanto à personalidade do instituidor era alguma coisa, e bastante mais do que supuséramos encontrar...

Tratando-se de um mestre de príncipes, achávamos natural que o nome deste clérigo, mesmo em breve nota de rodapé, constasse de vasta e consagrada bibliografia sobre a cultura portuguesa quincentista. Mas a verdade é que, do que nos foi dado prospectar, ficamos com a ideia de terem os nossos estudiosos passado sempre ao lado da personalidade deste mestre de matemática dos sobrinhos do cardeal-infante D. Henrique. Não tivemos tão-pouco sucesso procurando identificá-lo nas obras portuguesas consagradas à presença de escolares lusos em Salamanca. Todavia, já não nos surpreendeu o facto de o seu nome não aparecer entre os docentes da universidade salmantina. Na sua declaração Domingos Peres podia referir-se, como de facto viríamos a confirmar, aos anos em que aí leu lições particulares de matemática¹⁶.

Como se tratava de um beneficiado, decidimos consultar os livros de registos de cartas de ordens da arquidiocese. Dessa consulta coligimos os seguintes dados: Domingos Peres recebeu a *prima tonsura* em Salamanca, no Colégio de S. Tiago, a 16/12/1547; recebeu as ordens menores em

¹⁵ A. D. B., CM 720, fl. 21.

¹⁶ Aproveitamos para agradecer a Jacobo Sanz Hermida, nosso colega do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, algumas primeiras - infrutíferas mas necessárias - prospecções que, a nosso pedido, fez em Salamanca sobre a passagem de Domingos Peres por esta cidade.

documento ficamos ainda a saber que, em 5 de Setembro de 1583, o papa Gregório XIII lhe concedeu 80.000 rs. de pensão sobre a Igreja de S. João da Balança e sua anexa Santo André, em razão da sua resignação em favor do Padre João Nunes¹⁷.

Com estes dados, em momento posterior iríamos tentar descobrir algo do papel e da obra deste clérigo, enquanto mestre das filhas do infante D. Duarte¹⁸.

A referida *Instituição e testamento do Licenciado Domingos Peres* impôs-se-nos então de tal maneira, por conter informações retrospectivas, um regulamento futuro e dados cruciais sobre o beatério naquela altura já em funcionamento, que nos limitamos a deixar falar, entretanto, aquele traslado. Depois exploraríamos outra documentação.

Em 1588, através de instrumento testamentário, Domingos Peres não procedia à criação, mas sim à reforma de um beatério por si anteriormente instituído, usando faculdades que desde então se reservara¹⁹. Em relação à mudança, ele próprio explica: pelo que «depois soube de outras partes onde havia beatas», «pela experiência» que tomou depois que as instituiu, e «por outros motivos justos e honestos respeitos de serviço de Deos», outrossim «comunicando com pessoas religiosas e doutas e zellozas do serviço de Deos e bem comum», achara que era necessario limitar-lhes a liberdade, «Mai de todos os vicios, e ordemnar quanto possivel fosse seu recolhimento e honestidade». Face a esta nova expressão de vontade - «quero e ordeno» - ficavam «annuladas e revogadas todas as clauzulas, condiçoens, e estatutos e regras» que não fossem conformes com as que agora exarava.

Nas suas casas do Campo da Vinha, para esse efeito dispostas, viveriam em comum, envergando o «hábito de S. Francisco e cordão com manto de saragoça pelo pescoço», seis mulheres, solteiras virtuosas ou viúvas honestas, sem filhos, «as quais nunca houvecem sido notadas de alguã infamia, antes de boa vida, fama e costumes», de honestidade comprovada, que não fossem cristãs novas «nem de geração de mouros», sem «raça disso»

¹⁷ A. D. B., Registo Geral, Livro n.º 327, fl. 12 v.

¹⁸ Permitimo-nos remeter para um artigo nosso, entretanto surgido desta preocupação em apreender melhor o perfil biográfico de Domingos Peres: *Domingos Peres, professor de Matemática da Princesa Maria de Portugal, na fundação de um beatério bracarense*, in *Actas do Colóquio Internacional D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Porto, 7-28.

¹⁹ «Declaro mais que eu fiz e ordemnei huã instituição de parte da minha fazenda que apliquei a serto numero de Beatas, digo de mulheres honestas, a que chamão Beatas, em que lhes dei as cazas em que ora vivem, e certas medidas de pam com alguãs condiçoens e estatutos que então me parecerão ficando-me rezervado poder para mudar, declarar, acrescentar, deminuir, alterar, e annular os ditos estatutos, regras e condiçoens como e quando me pareceçe, como della se pode ver:(...)» - A. D. B., CM 720, fl. 22 r.

honestas, sem filhos, «as quais nunca houvecem sido notadas de alguã infamia, antes de boa vida, fama e costumes», de honestidade comprovada, que não fossem cristãs novas «nem de geração de mouros», sem «raça disso» e sem enfermidade contagiosa. Seriam admitidas preferentemente de Braga e seu termo, entre os vinte e cinco e os quarenta anos, e morariam de duas em duas, uma nova com uma mais velha, nas três celas disponíveis, para lá da parede que separava as instalações do beatério dos seus próprios aposentos. Dessas instalações, além das celas ou «cubiculos», constavam dois portais para a rua, «duas logeas em cada portal», quintal, forno, duas salas com seus armários, cada uma com uma janela para a rua e sua chaminé, oratório, casa de oração e enfermaria. No tocante às obrigações das beatas, podíamos ler no referido traslado (fl.25r): «Serão obrigadas a ouvir as Missas que os Capellaens desta instituição conforme a ella hã[o] de dizer as segundas, quartas e seixtas feiras á hora de prima, [e] acistirão ao responso que hão de dizer sobre a minha sepultura, e rezarão o Padre nosso e Ave Maria sinco vezes por minha alma ao tempo da Missa e huã vez ao responço, e o mesmo serão obrigadas a rezar em Caza todos os outros dias em que não houver Missa».

Confirmava-se assim a ideia com que ficáramos, da consulta do *Livro das eleições de capelães e beatas*: unia este grupo de beatas uma funcionalidade social expressa no cumprimento de orações de sufrágio. Com efeito, no belo rosto desse livro manuscrito, elas apareciam-nos designadas *beatas merceiras*²⁰ e, como tal, adscritas a uma capela instituída na Misericórdia bracarense pelo Licenciado Domingos Peres. Em conformidade com esta realidade, víamos o instituidor recordar ao Doutor Gonçalo da Silva, desembargador e vigário-geral da arquidiocese, em requerimento de 1591, «que ele por lhe parecer serviço de Deus ordenou e fez huã instituição avincolaçam de seus bens per modo de capela que apresenta pera dois capellais lhe dizerem tres missas cada somana na misericordia nova onde tem seu enterro, e assi pera que aia seis mulheres pobres vertuosas recolhidas per modo de mercieiras que assistão as sobreditas missas que ia ha alguns annos se dizem»²¹.

Apesar de todas as informações disponíveis neste e nos outros livros deste fundo, referido no *Inventário* às recolhidas do Campo da Vinha, continuamos a procurar nova documentação, se possível original, que nos

²⁰ + / *Jhus Maria* / + / *Seguense hos* / *Termos e libro das eleçois e rece/bimento dos Cappellais e Beatas/ Merceiras da Cappella inst.am / feita Na Misericordia nova / Desta Cidade : Por o Lecenceado / Domingos Perez. / 1594. E o Rendimento das medidas q. cabem os capellaes e beatas p. seus casaís. Cf. reprodução em anexo.*

²¹ A. D. B., CM 717, fl. 18r.

levasse a Domingos Peres e às suas instituições. Correspondendo amavelmente às nossas intâncias, os serviços do Arquivo Distrital de Braga puseram-nos em contacto com uma investigadora dedicando-se justamente à história da Santa Casa da Misericórdia de Braga²², e por quem, com desusada solicitude, fomos conduzidos a outros fundos da Misericórdia que lhe eram familiares e não cobertos pelo nosso *Inventário* até aí usado. Por indicação sua acedemos ao *Livro dos próprios* (Livro 473 da Misericórdia de Braga) e aos treslados autenticados desses documentos (Livro 472), reunindo a mais importante documentação da instituição, numa recolha providenciada pelo próprio Domingos Peres. Este Livro 472 era o duplicado, que ficaria no recolhimento, de toda essa documentação. Está anotado e sucessivamente autenticado e assinado pelo fundador.

Para além desta prestimosa indicação de novas fontes, Maria de Fátima Castro ofereceu-nos gentilmente separata de um trabalho de sua autoria, precisamente sobre *O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha, Da sua instituição à administração pela Santa Casa da Misericórdia*²³. Neste trabalho benemérito, a autora, com rigorosa minúcia, estabelece documentalmente um rico quadro de factos objectivos referentes à instituição (actos de formação, gestão e aplicação do património; contratos do Licenciado Domingos Peres com a Misericórdia para aceitação da instituição; apetrechamento do recolhimento e vida da comunidade nos primeiros tempos; obras de conservação e restauro do recolhimento; forma de funcionamento da instituição, devassas e estatutos de 1746-1747). A partir de agora, sem repetir caminhos já andados, haveria que fazer novas perguntas às mesmas fontes, interpretar os dados já coligidos e, simultaneamente, completá-los com novas aquisições informativas, resultantes da nossa própria pesquisa. As Beatas do Campo da Vinha, esquecidas desde pelo menos 1910, passavam a ter não um, mas dois "visitadores", trabalhando em acordo e boa colaboração... Uma visita conjunta então feita ao edifício secularmente seu - no postigo de S. António - como que simbolizava esta atitude. Podia-se tomar café e confeccionavam-se pastéis junto ao local do antigo e desmantelado forno das beatas. Restam hoje as paredes exteriores do imóvel e uma memória difusa e confusa, nos novos locatários, dessas piedosas mulheres...

²² Recordamos como resultado desse labor desenvolvido por Maria de Fátima CASTRO: *Assistência no Hospital de S. Marcos da 2.ª metade do século XVII a cerca de 1700*, in Bracara Augusta, XLIV, (1993), 45-73; *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga. Devoções, procissões e outras festividades (do século XVI a começos do século XX)*, Vila Verde, 1998.

²³ In Bracara Augusta, XLVI (1995/6), 169-250.

3. Em relação ao teor de vida destas mulheres ao longo do tempo, do exposto, resulta que o instrumento de 1588 é um ponto de chegada. Achando necessário limitar a liberdade de que usufruíam as beatas, o instituidor alterava algumas «condições e estatutos» por si colocados no acto da primitiva instituição, conforme poderes que então se reservara.

Não são de estranhar as hesitações e temores de Domingos Peres, que em codicilo posterior prevenirá mesmo a hipótese de o recolhimento poder vir a ser extinto²⁴. Pelo carácter híbrido e algo perturbador daquele estado de vida²⁵, nomeadamente pela combinação de religião, casa e rua²⁶, e outrossim pelo seu grande protagonismo social, nem sempre edificante, em busca da santidade, na Península daquele tempo muitas beatas davam que fazer à inquisição e à hierarquia eclesiástica. Principalmente duas classes delas: aquelas que, de *motu proprio*, se arrogavam um hábito religioso, sem obediência a superior conhecido, e aquelas que usavam hábito «honesto» ou de religião, apenas tendo prometido obediência aos seus confessores ou outras pessoas particulares²⁷. Aquelas «mulheres honestas» a quem chamavam «beatas», pobres, «que não tinham donde pagar aluguer de casas», que o Licenciado Domingos Peres se determinou a agasalhar nas casas por si compradas em 2 de Julho de 1572 a João Gomes e mulher, ao Postigo de Santo António, no bracarense Campo da Vinha²⁸, estariam, de início, muito próximas a esta última classe de beatas.

Factor agregador, o Abade de S. João da Balança tornou-se então o superior a quem obedeciam. Não conhecemos a letra das primeiras «condições e estatutos» que lhes deu, mas percebe-se que o Licenciado Domingos Peres viu num material humano pré-existente - certo número de beatas conhecidas das ruas e do meio devoto bracarense - forma de materializar um legado pio de sufrágios em que pensava. Os seus bens materiais socorreriam na sua indigência aquelas mulheres, permitiriam sustentá-las e organizá-las, livrando-as de perigos e aflições a que estavam expostas por actividades serviçais ou decorrentes de uma vivência religiosa de tipo mendicante, e converter-se-iam, desde logo, em bens de alma, "capitalizando" a favor do aplicante.

Sabemos, da leitura de dois termos de admissão, que as beatas começaram a ser acolhidas nas casas do Postigo de Santo António do Campo

²⁴ Cf. A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, fl. 13v.

²⁵ Sobre este aspecto vide Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Demonios y exorcismos en el siglo de oro*, Madrid, 1990, 44-46.

²⁶ Cf. Ángela MUÑOZ FERNANDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*, Madrid, 1994, 35

²⁷ Cf. Álvaro HUERGA, *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*, t. V, Madrid, 1994, 216-217.

²⁸ Cf. Maria de Fátima CASTRO, *O Recolhimento...*, 179 e 201.

da Vinha logo ou quase logo a seguir à sua compra pelo Abade de S. João da Balança em 1572, sendo seguro que o recolhimento estava em funcionamento em 1574²⁹. Nesta primeira fase, o recolhimento teria uma regulamentação provisória e experimental, pouco minuciosa, conservando-se porventura as beatas com uma liberdade de movimentos muito próxima à etapa anterior à sua agregação.

Entretanto, Domingos Peres ia organizando e estabilizando, material e institucionalmente, a sua instituição. Um importante passo foi dado em 1577: nesse ano o Abade obtém da Câmara autorização para proceder à divisão das casas pelas beatas e por dois capelães, reservando ele, para sua própria morada, uma parte delas, por sua morte disponível também para as beatas; nesse mesmo ano entra para confrade da Misericórdia, obtém licença para o seu enterramento, com pedra legendada, debaixo do púlpito da igreja da Misericórdia, e faz com a Santa Casa, que ficaria sua herdeira, contrato para aceitação, por parte desta, da instituição de missas, capelães e beatas que, dotadas de rendimentos próprios, havia estabelecido³⁰. Por esta altura, as beatas desempenhavam um papel muito claro - o de merceeiras -, mas as designações continuarão algo oscilantes, até aquela comunidade de mulheres assumir a sua vinculação religiosa. Tanto eram designadas por «mulheres religiosas», como eram identificadas como «merceeiras e mulheres recolhidas seculares»³¹.

O Licenciado Domingos Peres quis que as beatas usassem o hábito pardo de S. Francisco, e elas foram-no usando, mesmo antes de uma autorização formal. As beatas apenas receberam carta de irmandade, passada por Frei Álvaro de Olivença, ministro provincial da Província da Piedade, no dia 24 de Junho de 1580, e no texto dessa carta evocava-se a anterior «devação, zello e amor» que estas mulheres tinham ao hábito e à sagrada religião de S. Francisco, especialmente à Província da Piedade³². A partir desta data já aparecem designadas *beatas da Ordem de S. Francisco*³³.

²⁹ Com efeito, em um termo datado de 12-10-1604, diz-se: «Tomouse maria de san francisco, do rego, junto a barbudo, que serviu a dona maria degese [?], em lugar de catarina fernãdez, já defunta, a qual esteve neste recolhimento mais de 30 anos» - A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, fl. s/n. O mesmo lemos no *Livro das eleições* (A. D. B., CM 717), fl. 24r: «falleceo neste recolhimento catarina fernãdez muito velha a qual esteve nelle mais de 30 anos per 12 doutubro do año de 604».

³⁰ Maria de Fátima CASTRO, *O Recolhimento...*, 190-191 e 198.

³¹ Respectivamente - é um mero exemplo - no contrato supra referido com a Santa Casa da Misericórdia, e num despacho do Arcebispo Primaz de 1579, autorizando a doação que o Abade lhes fazia de determinados bens em vínculo perpétuo (Maria de Fátima CASTRO, *O Recolhimento...*, 201).

³² Cf. A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, fl. 17. Doc. com assinatura do provincial e selo da Província, reproduzido em anexo.

³³ Maria de Fátima CASTRO, *O Recolhimento...*, 201.

(1770) Irmandade de... os Beatos

f dos ourz e agida... 17...
e 5º de 1º anno...
una de... 17...

Frei Alvaro de buença Ministro Provincial e Srus da provincia da piedade da ordem dos frades m
nozes da regular choruancia, a as muito deuotas irmaos nosso Cõ. M. Ilmo da Cruz Cõ. de
santiago felipe de sancta ana, M. dos remedios Cõ. de sancto antonio, saula e yago en osas,
Linda que esta nossa provincia por respeito da charidade de xpo tenha geral obrigacao at
dos os frades paes, aquelles especial mente ha obrigada que com especiais beneficis e obras de
charidade mostra aduacai quaten amos habita e profisso, E por q eu sa informado da sin
gular deuacao, zelo e amor q tendes a a sagrada Reliquia de nro glorioso p'pai francis quo
em especial a esta nossa provincia da piedade e della obrigacao de meu off. deuo reconhecer
portados e q abda esta familia se faz gloria quanto em mim ha q de nra parte na d ficasse estas
beneficis sem aduacai satis facao, Mas por q nos como pobres e rruis q somos das causas
temporas nao podemos satisfazer e corresponder temporal mente a uossa muita deuacao, nem
vos sperais atal paga: Rezo he q segundo nexas fores seia v'ra recompensado Con beneficis
e bens finis polo qual irmaos en xpo, eu vos admitte, acito e recebo, a nra fraternidade
e Irmandade de p'pela p'ra q conforma a obrigacao en q vos e seremos a de ante soias
participantes entodes os subragis e obras meritorias q en esta provincia se fazem, e de to
das as Missas, off. diuinos, oracoes, meditaciones, Contemplacoes, pregacoes, Confissoes, Vigilias,
Jejuis, disciplinas, e quaes quer outras obras boas q com agraca e fauor diuino forem feitas
p'os frades desta provincia, de maneira que ajudadas Com so carro de thogours e bens p'prios
alcanseis en esta vida de nra, e compensados de gracia e em outra q ha de durar para sempre
o premio da eterna q he o mesmo off. E quando a providencia diuina ordenar e nuer por be
deus leuor desta vida, o q os nra quira dilatar por muitos annos para mais seruis seu sa
mento de boas obras, e sermos off. se fared por vossas almas q he costume fazeremse p'os
beneficis e irmaos da nossa ordem En testº do qual vos dou a p'ese nra carta, assinada
de meu nome e sellada Com o sello mayor de meu off. dada en este nro conuento de sad
Fructuoso de Braga, 10 de dia de... sab Joao Baptista de 158 off

si p. de setu... M. gual da
mossa provincia recebo
na de tad Joao e Inez
de... a mesma irma
sade

Fr. B. de setu...
M. de...



Frei omi do m...
M. pol.

Carta p as beatas de
santo anto.

our...

casa para assistirem às missas e obrigações de sufrágio semanais previstas, para se confessarem mensalmente no convento de S. Frutuoso, ou até, apesar de disporem de uma mulher de fora que as servia, por «justa necessidade», sancionada pela mais velha ou pela que exercesse o cargo de superiora. Mas não poderiam andar sozinhas na rua, senão de duas em duas, e nunca dormiriam fora de casa, outrossim não podendo deixar subir da porta da rua para cima pessoa alguma que as procurasse. Ainda assim, certas beatas não resistiram ao apelo da rua e duma vida particular, mais de acordo com anteriores possibilidades de expressão daquele seu teor de vida. Por isso, em requerimento datado do convento de S. Frutuoso, de 21 de Setembro de 1587, Frei Pedro de Guimarães, ministro provincial da Província da Piedade, requeria ao vigário-geral da arquidiocese que procedesse contra duas delas, Helena da Cruz e Maria dos Remédios. Procurando um procedimento célere, discreto e eficaz, Domingos Peres queixara-se ao provincial, especialmente da primeira daquelas beatas, a qual estava fora havia «muitos dias» e era «acostumada a o fazer por muitas vezes e por muitos meses, o que causa[va] escandalo», e requererá-lhe que se informasse «sumariamente do sobredito» e, perante os factos, privasse do hábito esta ou qualquer outra que não vivesse na forma por elas acordada consigo, nos termos da instituição, e com ele, provincial, nos termos da referida licença de 1584. Nestes termos era passada monitória com excomunhão contra as duas beatas para que estas no termo de três dias deixassem o hábito de S. Francisco e nunca mais o trouxessem «nem forma delle»³⁸.

A «nova» instituição-testamento de 1588, a que já por várias vezes nos reportamos, vai consolidar a identidade e pautar o futuro do recolhimento. Como se pode verificar, estas seis beatas, sustentadas por vinte e seis medidas de pão anuais, de propriedades adquiridas pelo licenciado, usufruindo de instalações de uma modesta dimensão, mas bem situadas e de razoável qualidade (atenta - sobretudo - a humildade da sua extracção social), não tinham, apesar de tudo - tarefas domésticas incluídas -, uma sobrecarga de compromissos e deveres digna de nota, ainda assim lhes ficando vedado, pelo abade, ensinarem meninas, «por se não inquietarem»³⁹. Talvez também por isso, o abade instituidor e administrador, enquanto viver - apenas falecerá em 9 de Fevereiro de 1608 -, vai ser duro e zeloso na vigilância do cumprimento das obrigações das

³⁸ A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, fl. 16.

³⁹ A. D. B., CM 720, fl. 24 v. Esta directiva faz supor a prática, anterior, de actividades - mesmo que informais - de ensino de meninas, certamente ao nível de fiação, trabalhos manuais e serviços domésticos, como era corrente nestes meios.

consumar este fim, a 11 de julho de 1591, Domingos Peres obteve despacho do vigário-geral para que as beatas admitidas ou a admitir fossem obrigadas a jurar aos Santos Evangelhos cumprir um rol de itens com os deveres e condições a si postas, de cujo conteúdo eram prévia e minuciosamente informadas, assinando termo deste acto, perante um tabelião⁴⁰. Como é evidente, este procedimento realçava a responsabilização das beatas perante Domingos Peres (e, por sua morte, perante os administradores da Misericórdia), perante o vigário-geral (representando a jurisdição ordinária do arcebispo) e perante o provincial dos franciscanos da Piedade. De resto, as admissões e eventuais casos de expulsão deveriam ter o parecer do padre guardião ou dos confessores de S. Frutuoso, pela especial «experiência» daqueles frades⁴¹.

Nem assim deixaria Domingos Peres de ter contrariedades com as beatas. Em época na qual não estava ainda definida neste recolhimento a figura de uma «regente», servindo a «irmã» mais velha para desempatar qualquer assunto duvidoso de menor importância, uma beata houve, de especial confiança e crédito do instituidor-administrador (contemplada particularmente nas suas disposições testamentárias), que nesta conjuntura, pelo menos desde 1580, pela certa foi elemento preponderante na comunicação do licenciado com a pequena comunidade contígua, à qual ela pertencia. Referimo-nos a Catarina de Santo António, de seu nome próprio Catarina Rodrigues, em 1591 - e havia uma vintena de anos - servindo de ama na casa do Abade de S. João da Balança, a quem este estava reconhecido, pelo «muito trabalho» com dedicação e virtude suportado, aquando das suas doenças⁴². Não sabemos o papel desta beata nas águas revoltas que conduziram à exclusão de Ana Velosa (Ana de S. João) e de Inês Francisca (Inês de S. Francisco) do número das recolhidas do Postigo de Santo António do Campo da Vinha. Estas entraram a 11 de Julho de 1591 e foram despedidas a 24 de Julho de 1594, «por inquietas e revoltosas e bravas», ou «por inquietas, e mal domesticas e de pouco ensino as velhas»⁴³, ou - ligeiramente mais por extenso - «por inquietas as velhas e huãs com as outras, revoltosas, bravas e não se quererem emendar, sendo reprimidas por muitas vezes de seus confessores e do Abade para o que convinha o recolhimento»⁴⁴. Também uma Maria da Graça, entrada em 1600, passados três anos era «lançada fora do recolhimento», e não faltou até, em vida do abade instituidor, o caso do parente de uma beata, Maria de S.

⁴⁰ Cf. A. D. B., CM 717, fls. 18, 19 e 20.

⁴¹ Maria de Fátima CASTRO, *O Recolhimento...*, 216

⁴² Cf. A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, doc. 3, fl. 8r.

⁴³ A. D. B., CM 717, fls 17r. e 20v.

⁴⁴ A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, doc. 72, fl. 4.

reprendidas por muitas vezes de seus confessores e do Abade para o que convinha o recolhimento»⁴⁴. Também uma Maria da Graça, entrada em 1600, passados três anos era «lançada fora do recolhimento», e não faltou até, em vida do abade instituidor, o caso do parente de uma beata, Maria de S. Francisco, que a levou para Chaves, onde era meirinho, «con dizer que aproveitaria em que olhase por sua fazenda e cassa»⁴⁵.

4. Com a administração da Mesa da Misericórdia, por morte do instituidor, verificamos frequentes intervenções de obras e melhoramentos materiais no recolhimento, e o funcionamento de um próximo mas algo relaxado sistema de controlo, com cíclicas visitas em forma de devassa. Domingos Peres previra ao menos duas, pelo Natal e pela Páscoa, a realizar pelo provedor e escrivão da Santa Casa. No mesmo sentido, em 1629, D. Rodrigo da Cunha aprovava um *compromisso* da Misericórdia de inspecção anual do recolhimento⁴⁶, mas sobre esta matéria a Mesa reconhecerá «grande descuido», o que parece significar, afinal, ausência de problemas graves⁴⁷. Com efeito, da documentação estudada, não se apuram desvios dos fins da casa, nem faltas com substância e gravidade de monta, embora as beatas tendessem, frequentemente, a ultrapassar os limites impostos às suas possibilidades de convívio com o meio exterior, pondo em causa aquele *sui generis* «modo de clausura» a que se haviam comprometido, de onde as reiteradas admoestações dos visitantes para que as irmãs não consentissem que pessoa alguma se recolhesse na casa, ou sequer subisse da porta da rua ao andar de cima, recomendação que, mais tarde, se aplicará aos franciscanos de S. Frutuoso (algumas vezes subiam «a conversas, sem ser a confissões»), capelães ou outros eclesiásticos, mesmo sendo para tratar «matérias de espírito»⁴⁸. Todavia, ainda no século XVII, algumas obras de remodelação e ampliação são mesmo justificadas pela virtude e bom procedimento das beatas⁴⁹.

A própria remodelação do espaço interior do recolhimento evidencia progressiva conventualização das beatas. Uma câmara melhor, forrada, por morte do abade da Balança convertida em «oratório e casa de oração», vai transformar-se em pequena capela, dotada de sacrário e lâmpada para o Santíssimo Sacramento, sacristia e coro. Afora as saídas estipuladas para as missas semanais na Misericórdia, as beatas poderiam a

⁴⁴ A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, doc. 72, fl. 4.

⁴⁵ Cf. A. D. B., CM 717, fl. 23r.

⁴⁶ Cf. A. D. B., Fundo Monástico-Conventual, F 566, fls. 8v-9v e 15r.

⁴⁷ Cf. Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 224-225.

⁴⁸ Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 225

⁴⁹ Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 220.

partir de então confessar-se, comungar e ouvir missa na sua própria capela. As condições materiais acompanham assim uma tendência para maior resguardo, autonomia e complexificação da vida comunitária, permitindo, aparentemente, reforçar a exigência quanto ao «modo de clausura» vigente. Também se percebe facilmente que, regionalmente sujeito a pressões de crescente procura feminina da vida religiosa, este estabelecimento propendesse a ampliar a sua capacidade de alojamento. De resto, um aumento de efectivos poderia ser visto como forma de tornar mais perfeita (por referência ao paradigma claustral) a vida comunitária, já que o coro e o cumprimento de mais numerosos actos comunitários impeliam naturalmente a esse aumento. Efectivamente, pelo menos no início dos anos oitenta do século XVII, ao lado das seis beatas do número, constata-se a existência de mais algumas recolhidas «extra-numerárias». Esse alargamento numérico de umas três ou quatro recolhidas extra-numerárias verificar-se-á no início e ao longo da primeira metade do século XVIII, acrescido de uma distinção entre beatas e «leigas». Em 1743 poderão contar-se sete beatas e cinco leigas, e, com pouca oscilação, este panorama manter-se-á até 1751, em cuja data alegando «distúrbios» e «discórdias» entre «mulheres de diversas qualidades e diferentes genios» e opressão às beatas numerárias, o arcebispo D. José de Bragança obrigará a Mesa da Misericórdia a reduzir as presenças no recolhimento às das seis beatas previstas na instituição⁵⁰. Curiosamente, obedecendo mas contra-argumentando, a Santa Casa fará escrever, em sua defesa, que a prática questionada por D. José de Bragança - a presença de mais recolhidas do que as seis do número - estava em «inveterada observância» desde os tempos do arcebispo D. Rodrigo da Cunha⁵¹.

A avaliar pelos termos de algumas visitas já dados a público, a verdade é que, à medida que o tempo avança, parece notório o enriquecimento da qualidade das práticas devocionais da casa, realidade em conexão com uma relativa alteração da condição sócio-cultural de novas recolhidas, crescentemente alfabetizadas, como se percebe dos termos por elas assinados⁵². Em 1639, os visitantes apenas declaram que as orações que as beatas têm obrigação de rezar pelo instituidor as rezem juntas no

⁵⁰ Cf. A. D. B., F 566, fls. 2r, 7r e 16r -16v.

⁵¹ A. D. B., F 566, fl. 13r.

⁵² Cf. Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 223-234. A autora dá notícia de vários termos com petições de senhoras que pretendiam ser recolhidas em Santo António das Beatas, exemplificando com o caso de D. Antónia de Meneses, filha de Baltasar de Sousa e Meneses que desejava ser recolhida «como as mais seculares que lá se acham», sujeitando-se as obrigações da casa e dando «quinze mil réis logo e cinquenta mil por sua morte», uma situação que contribuirá para que, mais tarde, o procurador geral da mitra de D. José de Bragança fale do perigo de transformação daquela casa em «estalagem» (A. D. B., F566, fl. 7r).

oratório «à hora que lhes parecer mais conveniente», enquanto em 1723 concentram a sua atenção na obrigação em vigor do «santo exercício» da oração mental, prática por eles reputada crucial ao crescimento espiritual das beatas e recolhidas; quotidianamente, havia dois momentos estipulados, de manhã e à noite, para as beatas fazerem no coro oração mental, e, dada a importância deste ponto para o bem da comunidade, os visitantes não esqueciam penalidades para os elementos nele mais absentistas ou remissos⁵³.

5. Eram os arcebispos quase sempre ciosos da sua jurisdição ordinária, mas, por vezes, as suas orientações não brotavam de uma coerência e de uma lógica meridianas, ficando condicionadas por factores aleatórios de carácter pessoal, aqui e ali colidindo com as lógicas pastorais adoptadas.

Em 23 de Novembro de 1698, em um outro recolhimento bracarense, o Recolhimento da Penha da França do Campo de Sant' Ana, mandou o arcebispo D. João de Sousa, pelo seu ouvidor, prender cinco beatas (duas no castelo e três no aljube), por elas não quererem aceitar uma mulher que lá mandava depositar⁵⁴. Anteriormente à frente da diocese do Porto, este prelado, protector dos oratorianos e da vida devota, tinha-se destacado pelo seu legalismo e pelos violentos conflitos jurisdicionais com o cabido portugalense. No Porto, caíra na esparrela de dar crédito e guarida no seu paço a um aparentemente bondoso sacerdote, António Gonçalves, e a uma beata, sua dirigida de espírito, saída de um recolhimento e com quem ele andara de terra em terra, publicando por papéis seus as virtudes e "revelações" desta mulher. Em princípios de 1692 o Santo Ofício quis examinar o caso, concluiu pela fingida "santidade" da beata, esta veio a sair açoitada publicamente em auto e António Gonçalves passou doze anos preso⁵⁵. Conseguiu-se então evitar a «descomposição da casa do senhor bispo», mas o incidente certamente condicionou a futura relação deste prelado com o mundo das beatas. Se Bartolomeu do Quental, que conhecia muito bem a índole de D. João de Sousa, seu dirigido de consciência de

⁵³ Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 222 e 225. Nesta última página, relativa à visita de 25.5.1723, lemos a transcrição da seguinte recomendação: «Sendo a oração mental aquele tão santo exercício em que as almas se elevam em Deus, para nele terem o alívio de todas as suas necessidades e, o que mais é, seu maior aumento espiritual, achamos que algumas das beatas ou recolhidas se esqueciam desta obrigação e perdiam os interesses e lucros que de tão santo acto resultam, dando por desculpa se não podem levantar de manhã cedo, fazendo-o para outros empregos temporais, ordenamos que daqui em diante cuidem muito em não faltar à oração mental de manhã e à noite».

⁵⁴ Manuel José da Silva THADIM, *Diário Bracarense*, t. I, fl. 75.

⁵⁵ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Molinosismo e desculpabilização*, in *Via Spiritus*, 2 (1995), 228-229.

outro tempo, não deixava de repetidamente alertar os congregados de Braga, para o facto a ter com este arcebispo, de quem muito esperavam, uma vez que com ele «tudo tinha perigos»⁵⁶, podemos perceber o grau de temeridade das castigadas beatas do Recolhimento da Penha da França...

Em relação a outras beatas, às do Recolhimento de S. Domingos da Tamanca, que já pelo menos desde 1690 desejavam ser freiras⁵⁷, a nomeação de D. João de Sousa foi, seguramente, uma contrariedade. Os congregados, que pela sua actividade apostólica na cidade, tinham estado na génese do primitivo agrupamento das beatas da Tamanca, na Cangosta da Palha, defronte da Congregação, quando estas avançaram com obras na sua fundação, no sentido de um convento em forma, sentiram o facto como uma ameaça de devassa e concorrência, junto à sua cerca e às obras que eles próprios conduziam⁵⁸. O Padre Bartolomeu do Quental considerava que os oratorianos de Braga pelo seu bem particular não podiam «impedir o dos outros», especialmente não estando na sua mão «o evitallo», tanto mais que, no seu tempo, o arcebispo D. Luís de Sousa não «encontrara» aquela fundação feminina na cidade⁵⁹, mas deixou correr o tempo, e quando, em Junho de 1697, D. João de Sousa veio residir para Braga, já vinha «movido» pelo fundador do oratório a atender aos argumentos dos congregados bracarenses, entendendo o novo prelado assim «acodia à conservação dos conventos» já existentes na cidade⁶⁰. Só com D. Rodrigo Moura Teles (1704-28), grande reorganizador da vida religiosa feminina bracarense, esta realidade se modificaria⁶¹, embora a boa igreja - não só conventual - que aquelas terceiras dominicanas construíram, a tenham ficado a dever a um posterior administrador *sede vacante* do arcebispado, D. Frei Aleixo de Miranda Henriques⁶²...

De D. José de Bragança poderá pensar-se que temia a "irregularidade" e perigo do aumento numérico de beatas em Braga. Com efeito, sempre estorvou o incremento de um novo recolhimento - de terceiras carmelitas - que a mulher do seu cozinheiro-mor e duas beatas, saídas do recolhimento de S. Domingos da Tamanca, em 1742 começaram a organizar

⁵⁶ *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de l' Oratoire de Braga*, leitura, introdução e notas de Jean GIRODON, Paris, 1973, 423 e 484.

⁵⁷ *Lettres...*, 249.

⁵⁸ Cf. *Lettres...*, 248 e 250.

⁵⁹ Cf. *Lettres...*, 247 e 249.

⁶⁰ Cf. *Lettres...*, 407 e 409.

⁶¹ Cf. Manuel José da Silva THADIM, *Diário Bracarense*, t. I, fl. 92.

⁶² Frei António do ROSÁRIO (O. P.), *Mapa de Portugal dominicano feminino*, in *I Congreso Internacional del Monacato en España, Portugal y America (1492-1992)*, t. II, Leon, 1993, 164.

numa casa da Rua das *Goladas*⁶³. Ainda assim, observemos de passagem que, em relação ao número das recolhidas do Postigo de Santo António do Campo da Vinha, D. José de Bragança só interveio onze anos depois da sua nomeação para a arquidiocese, quando de resto estava a experimentar-se a vigência de uns novos estatutos (1746/47) que tornavam mais apertado o régimen de vida daquela casa.

Em Braga certamente se verificam as tendências evolutivas gerais, na Península, dos beatérios de inspiração mendicante, particularmente franciscana. Simplificando uma realidade muito rica de variedades e matizes locais, teríamos um esquema evolutivo segundo o qual, depois ou concomitantemente à constituição informal de uma comunidade, as beatas começam por se fazer terceiras, a partir daí se transformando em *regulares* da terceira ordem, clarissas ou concecionistas⁶⁴. Todavia, nem sempre assim acontece precisamente porque o recolhimento de beatas continua, do ponto de vista sócio-religioso uma necessidade, com vantagens que resultam da sua maior plasticidade e menor rigor formal...

O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Rua dos Pelames, em Braga, foi o primeiro convento de concecionistas de Santa Beatriz da Silva em Portugal. Apenas concluída a obra, em 1629, no tempo de D. Rodrigo da Cunha, recebeu nessa data vinte e quatro religiosas que se dispuseram a seguir o instituto das Religiosas Descalças do Mosteiro da Conceição de Toledo, com sujeição eclesiástica ao ordinário, tendo-se-lhes então dado para instrutoras naquela observância, quatro franciscanas observantes do convento bracarense dos Remédios⁶⁵. Surgido sob o signo do rigor, aqui os prelados actuam em sentido inverso ao esperado: mitiga-se a clausura, as freiras recebem licenças para criadas, e por fim, D. Gaspar de Bragança, em 1764, apesar da auréola de santidade inerente ao processo de beatificação em curso de Custódia Maria do Sacramento, filha daquela casa⁶⁶, e do que Soror Maria Benta do Céu podia então escrever sobre as virtudes das religiosas aí falecidas ao longo do tempo⁶⁷, abole a descalcez e modifica o instituto pelo qual as freiras se regiam⁶⁸.

⁶³ *Notícia da Fundação do Recolhimento de Sancta Theresa em Braga, copiado de um ms. coetaneo* em Bernardino José de Senna FREITAS, *Memorias de Braga*, t. cit., 251-253. Os obstáculos seriam removidos no tempo de D. Gaspar de Bragança. Com grande ajuda deste prelado, entre 1763 e 1766, edificou-se a igreja do Recolhimento de Santa Teresa. Em 1778 este estabelecimento foi convertido em convento de carmelitas descalças.

⁶⁴ Cf. Ángela MUÑOZ FERNANDEZ, *Beatas y santas neocastellanas...*, 53.

⁶⁵ Cf. Bernardino José de Senna FREITAS, *Memorias de Braga*, t. cit., 151-152.

⁶⁶ Cf. A. D. B., Fundo Monástico Conventual, Mss. 702, 736 e F112.

⁶⁷ *Jardim do céu, plantado no convento de Nossa Senhora da Conceição da cidade de Braga*, Lisboa, Of. Manuel Coelho Amado, 1766.

⁶⁸ Bernardino José de Senna FREITAS, *Memorias de Braga*, t. cit., 152.

Também neste caso, os fundadores, em 1625, o cônego da Sé de Braga Dr. Geraldo Gomes e seu irmão, Dr. Francisco Gomes, reitor de Adoufe (Vila Real), foram dois eclesiásticos ricos, idosos e retirados, preocupados com dar um sentido de perpetuidade e sufrágio aos seus bens, aplicados naquela fundação. Em 1588, quando o primeiro destes clérigos se dirigiu a Roma, para alcançar o seu canonicato, já não era certamente tão fácil concretizar uma instituição do tipo daquela que Domingos Peres pusera a funcionar no Postigo de Santo António do Campo da Vinha. Se os ventos eram de regularização e enclaustramento, podemos supôr que, passados trinta e sete anos, e decidido Geraldo Gomes a fundar um convento nas casas em que habitava, no qual se recolheriam os seus restos mortais e os do seu irmão, se inclinasse para um instituto rigoroso, que cobrisse qualquer possível objecção de carácter formal. Ainda assim permanece legítima a dúvida sobre se, naquelas casas, sujeitas a tantas obras ao longo dos anos, não terá tido lugar qualquer esboço de outras formas de congreganismo feminino, antes de inaugurada a experiência concecionista.

Resultante da transformação de um recolhimento de beatas, teve Braga outro convento da ordem fundada por Santa Beatriz da Silva: o de Nossa Senhora da Penha de França. Os primórdios desta casa assim nos são sintetizados por Senna Freitas: dos seus haveres, Pedro de Aguiar e Maria Vieira, casal bracarense piedoso e abastado, instituíram capelas de missas em comum e de suas almas, constituíram dotes para orfãs e necessitadas, e separaram bens para doarem a um recolhimento, pouco depois por eles fundado, para «sete mulheres honestas e devotas que vivessem retiradas do mundo», tendo outrossim instituído um «morgado» que, como administrador, «provesse ao legado para manutenção daquela pequena comunidade»⁶⁹. Efectivamente, constituída em 1652 como comunidade de «beatas», a designação acompanhará estas mulheres até aos anos vinte do século XVIII, uma vez que até então se manterão como mantelatas da ordem terceira de S. Francisco. Todavia, os fundadores, em sua vida, fizeram ao recolhimento a esmola de cinco mil cruzados em dinheiro, para que este se pudesse transformar em convento, ficando o cofre da Misericórdia depositário daquele donativo⁷⁰. Foi o arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles quem cuidou que fossem levados a efeito os desejos dos instituidores, promovendo as necessárias obras (1720-1727) e convertendo o recolhimento

⁶⁹ *Memórias de Braga*, t. cit., 162.

⁷⁰ *Memórias de Braga*, t. cit., 162. Segundo o citado memorialista, «também o foi dos bens de Pedro d'Aguiar, por testamento de 25 de Dezembro de 1655, e de sua mulher Maria Vieira, de 2 de Dezembro de 1660».

em convento, sujeito a clausura e à regra de de Nossa Senhora da Conceição aprovada pelo papa Júlio II.

Também em 1720 e muito próximo deste local, no Campo de Sant'Ana, «junto à capela de S. Gonçalo», se começava «a fazer hum recolhimento por conta do Senhor Arcebispo»⁷¹. Reedificando a capela de S. Gonçalo (no local onde noutros tempos se situara a ermida de S. Bartolomeu, obra do arcebispo homónimo, irmão e sucessor do Cardeal de Alpedrinha), D. Rodrigo de Moura Teles, certamente em correspondência a uma sentida necessidade social e a uma crescente devoção regional à «santa pecadora»⁷², mandou fazer junto dela o Recolhimento de Santa Maria Madalena Penitente, dotado com rendas da mitra, para doze mulheres arrependidas, «convertidas a Deus por livre vontade», base de uma obra assistencial que, com sucessivas transformações, conheceu o século XX. As mulheres deste recolhimento, também conhecido por Recolhimento de Santa Maria Madalena e S. Gonçalo, receberam estatutos do prelado e passaram também a usar o hábito de S. Francisco⁷³.

Como é evidente, para a pervivência deste recolhimento ou do Recolhimento das Beatas do Campo da Vinha, que apenas não resistiu ao *Cinco de Outubro de 1910*, foi decisiva a sua polifuncionalidade e a ambiguidade do seu estatuto religioso. Amparadas pela Misericórdia e pela sua condição de merceeiras, dias antes da revolução, as beatas continuavam a dirigir-se às segundas, quartas e sextas à igreja da Misericórdia, onde por turno um capelão as esperava, para assistirem às missas da sua obrigação, e no fim de cada uma ouvirem o responso e rezarem sobre a sepultura de Domingos Peres...

6. E no entanto, se haviam sido poupadas pela exclausuração do século anterior, a verdade é que, pelo menos desde os tempos do arcebispo D. José de Bragança, o seu modo de vida tornara-se muito semelhante à gente de claustro.

⁷¹ Manuel José da Silva THADIM, *Diário Bracarense*, t. I, fl. 92.

⁷² A este propósito, são de ponderar alguns dados divulgados por Maria de Fátima CASTRO, *A Irmandade ...*, 32-35. Sobre a presença de Santa Maria Madalena na poesia portuguesa dos séculos XVI a XVIII, vide Luis de Sá FARDILHA, *Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa* in *Via Spiritus*, 2 (1995), 7-46.

⁷³ Cf. José Augusto FERREIRA, *Fastos...*, t. III, 254-255; Bernardino José de Senna FREITAS, *Memórias de Braga*, t. cit., 163-164. Lemos nesta última obra que, da esmola arbitrada por D. Rodrigo de Moura Teles, cada uma das recolhidas vencia vinte réis diários e meio alqueire de pão por semana, com a diferença de a superiora - a regente - vencer quarenta réis.

Se D. José de Bragança efectivamente não foi *jacobeu*, foi um prelado culto⁷⁴, reformador, moralizador e disciplinador, e nada tem de arriscado supô-lo, em certos aspectos da sua pastoral, influenciado pelo reformismo contemporâneo da jacobea, que então impulsionava alguns dos mais dinâmicos prelados portugueses. Entrando numa diocese havia doze anos *sede vacante* e encontrando sinais palpáveis de irregularidade e relaxamento de costumes na vida eclesial, D. José de Bragança, que logo visitou pessoalmente a igreja catedral e as paroquiais da cidade, instituindo seis adjuntos, procedeu «a vezita no temporal, instituindo com seis adjuntos devassa geral de toda a cidade, por meio da qual pudesse vir no conhecimento dos vícios e pecados escandalozos, que necessitassem de correcção para sua emenda»⁷⁵. Todavia, como da punição de pecados escandalosos resultariam ainda maiores escândalos, «entendeu seria melhor aplicar outros meios, com os quaes se conseguisse a emenda sem a infamia do peccador», pelo que resolveu confiar a situação ao labor do famoso missionário jesuíta Pedro de Calatayud⁷⁶, à sua custa chamado a Braga, não obstante, catorze anos antes, a cidade ter tido ensejo de se comover com uma grande missão franciscana⁷⁷. Mesmo assim, no governo deste prelado continuou a não ser subestimada a fiscalização às paróquias e aos institutos religiosos. No que diz respeito aos conventos femininos, estava de pé e reactivava-se na arquidiocese e na cidade catedral a guerra movida à escala nacional por Frei Gaspar da Encarnação, com apoio de D. João V, contra os *freiráticos*. De facto, em 1744, uma devassa ao Convento das Religiosas de

⁷⁴ Das suas preocupações culturais fala a sua bem recheada biblioteca (cf. A. D. B., Ms. 745) e o seu patrocínio à actividade científica da Academia Médico-Portopolitana (cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Experimentalismo, iluminismo e fisiocratismo na obra de um cirurgião moderno. Evocando Lima Bezerra (1727-1806)*, in Revista da Faculdade de Letras/LLM, V, 2 (1988), 521-525.

⁷⁵ *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, ms. do A. D. B. transcrito por Maria Ivone da Paz SOARES, *Sociabilidade Feminina. Enquadramento religioso no quotidiano da sociedade bracarense setecentista*, Braga, 1997 (dact.), 418.

⁷⁶ José Augusto FERREIRA, *Memória Histórica do Catecismo elemental no Arcebispado de Braga desde o Seculo XVI até ao presente*, Famalicão, 1932, 37.

⁷⁷ Eis o importantíssimo apontamento recolhido por Manuel José da Silva THADIM, *Diário Bracarense*, t. I, fl. 102: «Vieram no mes de Mayo [de 1729] tres Religiosos Hespanhois Missionarios da Ordem de S. Francisco, a hum se chamava Fr. Manoel, outro Fr. Bernardino e outro Fr. Francisco, homens de grande espirito e neste mes abriram a sua Missam. Estiveram alojados no Seminario. Ellegeram varias pessoas para pedirem esmollas para as Almas, e do muito dinheiro que juntaram mandaram dizer Missas Geracs na Sé, e deram aos Religiosos Capuchos oitenta mil reis para Missas. No fim da Missam publicaram dois jubileos, e se assignaram tres Igrejas para Comungarem que foram Sé, Populo e Santa Cruz, e nesta Cidade se juntaram mais de cincoenta mil pessoas. Na Sé se dava a Comunham em todas as Capellas dos Claustros, e para dar expediçam à gente se fez mesa de Comunham desde dentro da Sé athe a Capella de N. S. da Ajuda da Torre da Rua de Maximinos, e fizeram huã grande prociassam de Penitencia com muitas Cruzes e andores. Houve Officio Geral pelas almas do Purgatorio».

S. Bento de Barcelos demonstrou quebras graves da clausura e escandalosas «correspondências ilícitas» de algumas conventuais com o exterior⁷⁸, pouco depois atalharam-se idênticas situações em Guimarães, no convento de S. José do Carmo e no Recolhimento de Santa Rosa de Lima⁷⁹, e, havendo também queixas de irregularidades nos estabelecimentos femininos da cidade de Braga, particularmente relativas aos recolhimentos da Tamanca e de S. Maria Madalena, D. José de Bragança providenciou a visita destas casas e a aplicação de severos castigos aos elementos infractores⁸⁰.

Neste contexto, e em sintonia com as preocupações do prelado bracarense, não nos surpreende o teor das devassas e das sentenças levadas a efeito em 1742, 1743 e 1745 pela Mesa da Misericórdia no Recolhimento do Campo da Vinha. Além de rivalidades e quesílias pessoais, estavam fundamentalmente em causa praxes externas de sociabilidade que pareciam dissonantes da forma recolhida de viver ínsita ao estatuto das beatas: as visitas à hora da oração, a portaria aberta à noite para receber visitas, o ir à portaria sem licença da regente e sem acompanhamento de uma beata antiga, os seculares que, abusivamente, subiam da portaria à varanda, as largas conversas mantidas - no mesmo banco «ombro com ombro» - com os visitantes⁸¹... Não se explicitaram «fins ilícitos» nessas convivências, mas a verdade é que a Mesa da Misericórdia, em nome da «fama de honestidade» até então apanágio do recolhimento, foi endurecendo as suas posições, chegando a expulsar duas beatas, aquando da última das supra referidas devassas. Em tempo de depuração da vida religiosa na arquidiocese havia que dar o exemplo, acautelando porventura mais radicais intervenções do prelado... A esta luz ganha todo o sentido a redacção dos novos estatutos que a Mesa da Misericórdia do ano de 1746 para o de 1747 mandou fazer, para o regulamento do Recolhimento do Campo da Vinha.

Com efeito, os estatutos de 1746/47, visando colmatar alguns espaços de liberdade ou iniciativa ainda residuais ou possíveis em termos de organização comunitária, conventualizam mais as beatas e as recolhidas supra-numerárias que entretanto se lhes foram agregando.

De facto, nos estatutos de 1746/47, embora reconhecendo a Mesa da Misericórdia o «crédito que o Recolhimento sempre teve» até então, alterando-se ou explicitando-se «roteiros» anteriores, regulam-se de uma

⁷⁸ Cf. Maria de Fátima CASTRO, *Aspectos da vida conventual das religiosas de S. Bento da vila de Barcelos através de uma devassa de 1744*, in *Barcelos Revista*, 6 (1995), 43-76.

⁷⁹ *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, transcr. por Maria Ivone da Paz SOARES, *Sociabilidade Feminina...*, 424-425.

⁸⁰ Maria Ivone da Paz SOARES, *Sociabilidade Feminina...*, 246-250

⁸¹ Cf. Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 231-242

forma mais apertada os «actos da comunidade» e as obrigações diárias de coro.

As beatas guardariam «quanto possível» a Regra de S. Francisco, «tanto no vestir, que ser[ia] sempre honesto e humilde, sem usar de cedas, modas ou profanidades, como no comer, no qual se[ia]m mortificadas, procurando só o sustento do corpo e não o regalo delle»; só saíam para o exterior do recolhimento para irem às missas na Misericórdia ou por motivos urgentes sancionados pela Mesa (e nesse caso sempre em grupos de cinco); ficava consagrado que tivessem duas meias horas de oração mental (ao romper do dia e ao cair da noite), para esse efeito reunindo-se todas no coro e conduzindo-se por «pontos» prevenidos na véspera; todos os dias se faria «lição espiritual» no refeitório, à hora do jantar e da ceia, e obedeceriam a um intenso programa de abstinências, de jejuns e de disciplinas. As disciplinas seriam tomadas tanto pelas beatas como pelas recolhidas, depois da oração da noite, todas as sextas-feiras do ano, no Advento às quartas e sextas-feiras, na Quaresma às segundas, quartas e sextas, e na Semana Santa, na quarta, quinta e sexta-feira. Diariamente, às duas horas da tarde, a comunidade rezaria o rosário a coros e a ladainha a Nossa Senhora⁸². Estes estatutos previam o trabalho de mãos, exceptuando «o de tecer e cousas de estrondo», e continuava em vigor a proibição de ensinar meninas.

Um outro aspecto muito importante destes estatutos é exigirem que todas (cada uma quando lhe fosse mais conveniente, de acordo com o confessor) fizessem os *Exercícios* de Santo Inácio.

Não é minimamente temerário supôr que esta exigência estatutária tenha sido fixada sob influxo das célebres e multitudinárias missões solicitadas pelo arcebispo D. José de Bragança ao Padre Pedro de Calatayud (S.J.), e que ele e os seus dois companheiros, também missionários espanhóis da Companhia de Jesus, principiaram a pregar em Braga no dia 22 de Abril de 1743, no final das quais – convidados por edital do prelado – muitas centenas de candidatos a ordens, clérigos e párocos da cidade tomaram os *Exercícios* de Santo Inácio na igreja do Colégio de S. Paulo⁸³. Educado pelos jesuítas, efectivamente D. José de Bragança viu nestas

⁸² Cf. A. D. B., CM 720, fls. 7r - 10r.

⁸³ José Augusto FERREIRA, *Memoria Historica...*, 37-38. Nas citadas páginas transmite-nos este autor importantes informes, particularmente de que as referidas missões duraram vinte e seis dias e de que no final foi o arcebispo ao colégio, para aí, em banco raso, estar a ouvir confissões, e de que, na comunhão geral, tomaram parte 12.000 pessoas, e no primeiro turno dos *Exercícios Espirituais*, dados ao clero na igreja do colégio, esteve o arcebispo com 600 padres exercitantes.

missões, alargadas a toda a arquidiocese⁸⁴ um ponto de arranque na obra de doutrinação, conversão e acrisolamento da piedade dos fiéis seus diocesanos⁸⁵, considerando os *exercícios espirituais*, posteriores à missão geral, instrumento essencial à consolidação da «reforma de vida» das pessoas eclesiásticas e religiosas. Por isso, depois de terem sido ministrados ao clero, no Colégio de S. Paulo, D. José de Bragança ordenou que os mesmos *exercícios espirituais* fossem pelos mesmos missionários praticados em cada um dos conventos e recolhimentos femininos da cidade, pelo que nesta ocasião seguramente os fizeram as beatas do Campo da Vinha. De resto, por ocasião das missões posteriormente feitas por estes jesuítas noutros núcleos urbanos da arquidiocese, também os *exercícios espirituais* ministrados aos eclesiásticos foram repetidos às religiosas e recolhidas dessas terras⁸⁶.

Já em pastoral de 20 de Maio de 1742 D. José de Bragança exortara párocos, curas, cônegos, beneficiados e mais sacerdotes, e também «todas as religiosas» sujeitas à sua jurisdição - neste sector se incluindo evidentemente as beatas do Campo da Vinha - a que fizessem anualmente os *exercícios espirituais* pelo tempo de dez dias, munindo-se o prelado previamente, para melhor exequibilidade deste «santo retiro», de importantes dispensas e indulgências papais⁸⁷. Com idênticas preocupações enquanto bispo, em

⁸⁴ O próprio D. José de Bragança, no seu supra citado relatório da *Visita ad Limina*, afirma ter providenciado para que estes missionários alargassem os seus cuidados ao conjunto da arquidiocese, percorrendo o Entre-Douro-e-Minho e Trás-os Montes, de tal modo que «quazi já não havia em todo o Arcebispado povoação alguma maior, nem ainda lugar menos populoso, a que não tivesse chegado a Verdade Evangelica, pelo ministerio destes varoens apostolicos».

⁸⁵ Para consolidar e prolongar o fruto destas missões e instruir o seu clero, D. José mandou traduzir do espanhol e imprimir à sua custa, em quatro volumes, as *Doutrinas praticas que costuma explicar nas suas Missões o Padre Pedro de Calatayud*, de que se fizeram duas edições, sendo a primeira em Coimbra-Lisboa (1747-1753) em 4.º; igualmente mandou traduzir para português e imprimir, a expensas suas (Lisboa, Of. José da Costa Coimbra, in 12.º), o *Compêndio doutrinal, muito util e necessario para explicar e saber a Doutrina Cristã* composto pelo italiano Padre João Pedro Pinamonti e aumentado pelo Padre Pedro de Calatayud, ambos missionários da Companhia de Jesus. O arcebispo escolheu este compêndio pela sua clareza de estilo, e ordenou aos párocos que, em todos os Domingos e dias festivos, fossem lendo e propondo ao povo, com breve explicação, ao menos dois parágrafos dele, no fim dizendo de joelhos, com os circunstantes, as orações aí propostas, outrossim admoestando os párocos para que, na respectiva circunscrição, cuidassem em que os mestres de meninos e mestras de meninas adoptassem nas suas escolas aquele método (José Augusto FERREIRA, *Memoria Historica...*, 39-40).

⁸⁶ *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, transcr. por Maria Ivone da Paz SOARES, *Sociabilidade Feminina...*, 419.

⁸⁷ «Para lhes facilitar este meio solicitei de Vossa Santidade [Bento XIV] a graça de estender a este Arcebispado a mesma que a todas as Diocezes de Hespanha tinha concedido o Beatíssimo Padre Clemente 12 pela Sagrada Congregação do Concilio no dia 30 do mes de Agosto do anno de 1732; para que os Parochos, Confessores, Conegos, e Beneficiados, que por espaço de des dias fizessem os tais exercicios nas cazas da Companhia de Jezus, ou em outras por mim assignadas gozassem indulgencia plenaria: os parochos nos ditos dias ficassem absolutos, e

datas extremamente próximas e também sob forma de pastorais, o valorosíssimo Bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, vendo a oração mental como a «chave do paraíso», procurava conduzir párocos e leigos da sua diocese à prática quotidiana nas igrejas da oração mental pública, e entre outros livros recomendados aos seus padres, não ficavam esquecidos os *Exercícios espirituaes de Santo Inácio propostos ás Pessoas Seculares*⁸⁸. Esta obra, do Padre João Pedro Pinamonti (S.J.), fora traduzida do italiano pelo Padre Miguel do Amaral, e impressa em Coimbra, no Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, em 1726. Na mesma data e local, do Padre Carlos Gregório Rosignoli (S.J.), este missionário jesuíta traduzira e fizera imprimir *Verdades eternas expostas em liçoens ordenadas principalmente para os dias dos exercicios espirituaes, explicada cada huma lição para cada hum dos oito dias dos exercicios espirituaes*⁸⁹

Tendo Domingos Peres, na instituição do recolhimento, escolhido os franciscanos de S. Frutuoso e, supletivamente, os padres jesuítas do Colégio de S. Paulo, para confessores das beatas, não admira que as expressões da piedade destas tenham ficado muito marcadas pelo espírito seráfico e pelos *exercícios* inicianos, exercícios estes já antes dos estatutos de 1746/47 - pelo menos, comprovadamente, desde 1742 - recomendados, como fórmula de levar à conversão alguma beata mais remissa no cumprimento dos seus deveres⁹⁰. É esta, afinal, uma linha de continuidade que vem das opções fundacionais do Abade de S. João da Balança, que ainda quis sublinhar o seu afecto aos franciscanos de S. Frutuoso e aos jesuítas de Braga deixando-lhes parte dos seus livros, aos primeiros, os de Teologia e de Sagrada Escritura, aos segundos os de Artes e Matemática «e os instrumentos dela»⁹¹, ou não fossem os franciscanos observantes e os padres jesuítas duas famílias religiosas da preferência dos meios devotos da corte portuguesa de então e do cardeal D. Henrique, a cujos sobrinhos o Licenciado Domingos Peres ensinara Matemática.

dispensados da residencia nas suas parochias; e os Conegos, Dignidades, e Beneficiados lucrassem neles não só os frutos grossos, mas tambem as distribuicoins quotidianas. Esta graça se dignou Vossa Santidade concederme no dia 8 do mes de Fevereiro do anno de 1742; e tanto que a recebi fis manifesta a todos os subditos deste Arcebispaado por hum Edital publicado no dia 31 do mes de Agosto do mesmo anno» - *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, transcr. por Maria Ivone da Paz SOARES, *Sociabilidade Feminina...*, 445-446.

⁸⁸ Cf. Manuel Augusto RODRIGUES, *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais*, Sep. das *Actas do Colóquio A mulher na sociedade Portuguesa*, Coimbra, 1986, 8-11. O livro referido, in 8.º, foi impresso em Coimbra, no Real Colégio das Artes, da Companhia de Jesus, em 1726.

⁸⁹ Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, t. III, Lisboa, 1752, 463.

⁹⁰ Maria de Fátima CASTRO, *O recolhimento...*, 237.

⁹¹ A. D. B., Livro da Misericórdia n.º 472, fls. 11 e 12 r.

Quanto à oração mental, como se sabe, não sem polémicas e perplexidades, desde pelo menos o século de quinhentos que se vinha afirmando o processo da sua divulgação, e o ano de 1746 pode bem ser considerado um ponto de chegada, uma vez que de 16 de Dezembro desse ano é o breve *Quam ad modum* de Bento XIV exortando e concedendo importantes indulgências à oração mental pública⁹².

Pedro Tavares

Abstract:

This work, based on the available bibliography and archive sources, synthesises some fundamental facts related to the first years after the foundation of the institution and the character of its founder. The author also attempts to establish the place of this religious house in Braga's social and religious contexts and in the cyclical changes experienced by the beatérios of the Iberian Peninsula. Finally, the author proposes some explanations for the specific kind of spirituality practised by the devout sisters of Campo da Vinha (Beatas do Campo da Vinha) and the longevity of this institution.

⁹² Fr. António Pereira da SILVA (O.F.M.), *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Braga, 1964, 130.

Libros de Problemas Espirituales en la España del Quinientos: estudio e inventario¹

E los cavalleros le dixeron: «Parécenos que soys sabidor».
El infante les respondió: «Áquel es sabio que a sí mesmo
castiga»
(*El libro del infante Epitus*, Sevilla: Juan Cromberger,
c.1535. fol. 2r).

Entendido como un género científico-literario, la *Literatura de problemas* o los *Libros de problemas* engloban todas aquellas obras que se estructuran sobre la base del didactismo tradicional de la Edad Media (en especial por sus relaciones con las *quaestiones* de la escuela de Salerno y de la tradición de los *problemata* aristotélicos), fundado en una técnica de investigación introspectiva y al tiempo de observación, sobre la base de un discurso material de pregunta (duda/problema) y respuesta (solución). Su fin es eminentemente pedagógico; su forma, en gran parte de los casos, el verso por sus propiedades mnemotécnicas —a veces con apoyo de glosas en prosa—; sus temas, la variedad, lo misceláneo²; su causa, el saciar la curiosidad humana, incluso desde su visión lúdica. Lo más importante es que una gran parte de los textos que se estudian, terminan abriéndose, real o artificiosamente, al *dilettantismo* y a la caprichosa voluntad de quien los postula desde unos principios no profesionales³.

¹ Parte de las conclusiones que se exponen en este artículo fueron reseñadas en su día en mi trabajo de Tesis Doctoral inédito *La literatura de problemas en España (Siglos XVI-XVII): Alonso López de Corella y Alonso de Fuentes*, presentado en el Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca (marzo de 1997); sobre el mismo se han realizado las oportunas precisiones que el paso del tiempo y los nuevos conocimientos me han permitido.

² Como siempre que se habla de misceláneas, hay que volver sobre el artículo de Asunción RALLO GUS, *Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista*, in *Edad de Oro*, III (1984), 159-180; más tarde retomado y ampliado en *La prosa didáctica en el siglo XVI*, Madrid, 1987. Véase también lo indicado por Antonio PRIETO en *La prosa en el siglo XVI. 2.-La comunicación de misceláneos saberes*, in *Historia de la Literatura Española*, coor. por José M^o Díez Borque, II (*Renacimiento y Barroco*), Madrid, 1980, 61-71. Es una lástima que a excepción de la *Silva curiosa de Medrano*, ninguno de los libros de problemas haya sido abordado con enfoques similares a los usados con otras misceláneas, como las de sobra conocidas de Torquemada o la de Mexía.

³ Este hecho es precisamente el que nos sirve como punto de partida para establecer una notable diferencia entre *problema* y *enigma*, en principio podemos establecer que en el primero la pregunta y la respuesta son solucionadas por la misma persona; mientras que, en el enigma, se plantea un problema para que otros lo respondan.

Sobre esta tosca descripción, aunque estimo que clara para el propósito, hay que hacer un par de salvedades: las obras de carácter catecumenal quedan en un principio a un margen de esta propuesta por algo tan simple como el hecho de que desde su concepción son demandas guiadas, estereotipadas, que nunca pueden haber sido objeto de una intervención externa⁴, no así, como se verá, de los varios libros de problemas religiosos que se compilan en este trabajo⁵.

I. LOS ORÍGENES DE LOS LIBROS DE PROBLEMAS⁶

La variedad de fuentes que confluyen en los libros de problemas son la causa primordial de la heterogenidad de este género. En este sentido en la

⁴ Con esta afirmación no me refiero a los cambios textuales que con el paso del tiempo sufren algunos catecismos, como sucedió, entre otros, con los de Gaspar Astete y Jerónimo de Ripalda en cuya larga andadura editorial tuvieron que soportar adiciones, eliminaciones e incluso anexiones a otros libros doctrinales (*Vid.* Luis Resines, *Catecismos de Astete y Ripalda*. Edición crítica de..., Madrid, 1987, 443 y ss.), sino a la intromisión de legos diletantes que solicitan y manipulan el contenido último de la obra.

⁵ Un caso excepcional es el *Epitus*. Pertenece, como es sabido, a la literatura sapiencial y su inclusión en este estudio obligaría a compilar otros textos parejos, como la *Doncella Teodor*, la *Historia del filósofo Segundo*, e incluso *Urganda la Santa Dueña*, pero su evolución impresa, paralizada por su prohibición inquisitorial, amén de otros motivos internos, me llevan a establecer una notable diferencia entre todos estos textos. En todo caso, un análisis de esta literatura sapiencial puede verse en el estudio preliminar de la *Narrativa popular de la edad media* de Nieves BARANDA y Víctor INFANTES, y en concreto la nota previa a la edición de la *Doncella Teodor*, Madrid, 1995. Quien desee además adentrarse en el estudio de los catecismos en forma de preguntas y respuestas, puede revisar el artículo de Jesús GÓMEZ, *Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)*, in *Edad de Oro*, VIII (1989), 117-128. En esta misma línea que la literatura catecumenal con la que a menudo se relaciona, y también como género didáctico que se aprovecha de la forma de preguntas y respuestas, están las cartillas y libros que enseñan las primeras letras. Un catálogo de los mismos y su análisis pormenorizado se encuentra en el estudio de Víctor INFANTES, *De la cartilla al libro*, in *B.Hi.*, 97 (1995), nº 1, 33-66; consúltense además los artículos de D. LLORENTE, *Cartillas de doctrina. Catecismos de Astete y Ripalda*, in *Revista catequística*, XVI (1925), 93-104, y L. RESINES, *Las Cartillas de la Doctrina Cristiana de Valladolid*, in *Revista de Folklore*, 76 (1987), 111-118.

⁶ Un estupendo análisis de los orígenes de este género puede verse en los trabajos de Brian LAWN, base obligada de reflexión para el estudio de la literatura de problemas en Europa, *The Prose Salernitan Questions Edited from a Bodleian Manuscript (Auct. F.3.10). An Anonymus Collection Dealing with Science and Medicine Written by an Englishman c. 1200, with an Appendix of Ten Related Collections*, London: Oxford University Press for the British Academy, 1979 (*Auctores Britannici Medii Aevi*, 5); y más especialmente en *The Salernitan Questions. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford, 1963 (existe una traducción al italiano con adiciones de Alessandro Spagnuolo, *I quesiti salernitani: introduzione alla storia della letteratura problematica medica e scientifica nel Medio Evo e nel Rinascimento*, Napoli, 1969);

descripción de estos textos no cabe cegarse en la búsqueda de obras de idéntica naturaleza, sino más bien partir de sus dispares orígenes como núcleo homogeneizador, lo que en verdad nos ofrece una gama superior de probabilidades en la localización y catalogación de esa peculiar literatura. Salvado este escollo, el *corpus* de los libros compilados adquiere una notable unidad que viene dada, en gran medida, por su presentación formal.

Aclarado este punto, pasaré a analizar las tres principales fuentes que convergen en este género, tanto en su aspecto formal como en sus contenidos:

1. La tradición clásica: Aristóteles, Plutarco y Alejandro Afrodiseo. La confluencia de varios géneros

Pierre Louis, editor moderno de los *Problemata* aristotélicos⁷ afirma desde la primera página de su Introducción el valor de esta obra:

Parmi les ouvrages que la tradition attribue a Aristote figure un recueil de questions et de réponses sur des sujets variés et curieux dont la majorité se rapportent a l'histoire naturelle. Après avoir connu un grand succès dans l'Antiquité, au Moyen âge et à la Renaissance, cette œuvre est aujourd'hui très peu ou très mal connue. La raison principale en est qu'on la considère généralement comme apocryphe. Mais c'est aussi peut-être parce que depuis plusieurs siècles les éditions et les traductions en ont été relativement rares. Les *Problèmes* méritent cependant un sort meilleur. Ils valent la peine d'être étudiés et ne doivent pas être considérés comme des documents mineurs⁸.

Las razones que mueven a Louis a presentar una traducción del texto aristotélico, no nos atañen, pues, como indica, tuvo una amplia difusión en la Edad Media y Renacimiento. Pero interesa su consideración de esta obra, «un recueil de questions et de réponses sur des sujets variés et curieux dont la majorité se rapportent a l'histoire naturelle», pues en parte coincide con la definición que he dado al género.

Me interesa poco, en este caso, si este texto apócrifo es un tratado ecléctico compilado a partir de varias obras de Aristóteles, o de la botánica de Theophrasto, entre otros; de igual forma excede a este trabajo su consideración histórica, y cómo se pone en duda su autoría a partir del siglo XVIII, con el racionalismo filosófico; su compleja difusión manuscrita o sus

⁷ Uso indistintamente la autoría real o apócrifa de los *Problemata*, de la misma forma que lo hacen sus editores modernos.

⁸ Incluida en el Tomo I (en donde se traducen las secciones de la I a la X) de su traducción de la colección parisina de Les Belles Lettres, 1991, vii.

influencias en obras posteriores, como las *Noctes Atticæ* de Aulo Gelio (*vid.* al respecto la introducción citada). En cambio sí considero oportuno revisar la definición que se daba en la época clásica, llámese grecolatina, al *problema*. Según recoge Louis, Aristóteles define en varias ocasiones este término, que por cierto compara con *proposición* (*prótesis*) y *tesis* (*thesis*):

La *thèse* est “un jugement contraire a l'opinion vulgaire émis par un philosophe notable” ou encore «un jugement que l'on peut justifier par un raisonnement contraire aux opinions courantes”. La *proposition* est “un discours qui affirme ou nie quelque chose de quelque chose”. Quant au *problème*, c'est un recherche sur un question dont on ignore la réponse ou sur laquelle existen des divergences de vue (pág. xxi)⁹.

Como es lógico, a excepción de los editores y comentaristas de la obra aristotélica y algún que otro *rara avis*¹⁰, los *Problemata* se leían en el Quinientos en traducciones latinas; y fue precisamente Theodoro Gaza (1398-1478), a instancias y bajo el mecenazgo del Papa Nicolás V, el encargado de difundir la obra aristotélica en versión latina. Lógicamente los *Problemata* se encontraban en el *corpus* aristotélico, y tras la colación de numerosos códices griegos, pues como es sabido en 1438 ya se habían extendido en varias traducciones al latín¹¹. No obstante su difusión queda restringida hasta la aparición de la primera edición impresa en Roma, aproximadamente en el 1471. A partir de este año, y sobre todo en la nueva centuria, se reedita con abundancia, y surgen a la vez nuevos editores

⁹ Compárese esta definición con la que facilita S. Isidoro al hablar *De los géneros de las obras* (VI, 8, 13-15): «*Parábolas y problemas*. Con estos nombres se indica que para investigar hay que elevarse más alto. La *parábola* lleva consigo la semejanza de alguna cosa, y aunque es palabra griega, se usa también como latina. Sabido es que en las parábolas se trasladan las semejanzas de las cosas que se dicen a las cosas de que se trata. *Problema* es palabra griega que significa proposición o cuestión, y contiene siempre algo cuya solución se busca por la controversia. *Quaestio* (cuestión) viene de *quaesitio*, búsqueda, porque se busca de algo, primero su existencia, qué sea, cuál sea, etc.» (Cito por la traducción de las *Ethymologiae* de Luis CORTÉS y GÓNGORA, Madrid, 1951, 142b).

¹⁰ Ello no obsta para que algunos humanistas, como entre otros el médico Nicolo Leoniceno Tomeo, autor de un conocido libro de problemas, las *Quaestiones amatoriae et naturales* sobre las que Juan de Jarava compondrá sus *Problemas* o *Preguntas problemáticas*. En la biblioteca de Tomeo, además de las ediciones latinas de los *Problemata* de Aristóteles o Alejandro Afrodiseo, había códices e ineluctables griegos con las obras de estos autores. Véase a este respecto el trabajo de Daniela MUGNAI CARRARA, *La biblioteca di Nicolò Leoniceno. Tra Aristotele e Galeno: cultura e libri di un medico umanista*, Accademia Toscana di Scienze e lettere «La Colombaria», Studi CXVIII, Firenze, 1991.

¹¹ Véase a este respecto lo indicado por W. S. HEET en su introducción a su traducción inglesa de esta obra aristotélica, volumen I, London-Cambridge, 1970, xi

latinos, como Pedro Abano, cuya *Expositio problematum Aristotelis* ve luz en Mantua en 1475¹².

En lo que respecta a su forma y contenido, nos ofrece detallada descripción Cuartero Sancho:

Los *Problemas* de Aristóteles, verdadero manual del curioso intelectual de la Antigüedad y el Renacimiento, ofrecen en sus treinta y ocho libros, ochocientas noventa cuestiones, que, con su formulación de pregunta - respuesta -esta segunda, parcial o totalmente, con planteamiento de conjetura-, se ocupan, sobre todo, de temas de ciencias naturales y medicina (arbustos y hortalizas, frutas, el agua, el mar, los vientos, los ojos, las orejas, la nariz, la boca...), si bien incluyen también consideraciones que podríamos llamar morales (el temor y el valor, la continencia y la incontinencia, la justicia y la injusticia...).

Paralelos a la obra aristotélica, y por claro influjo de ella, hay que situar los textos homónimos de Alejandro Afrodisio y Plutarco. De nuevo, Cuartero Sancho da cumplida cuenta de su estructura y su difusión impresa:

De filosofía natural y medicina tratan también los treinta y un *Problemas* de Plutarco, en los que la pregunta sirve de encabezamiento a cada cuestión, y el desarrollo de la respuesta adopta, como en Aristóteles, forma fundamentalmente conjetural. Idéntica temática brinda la tercera colección, los *Problemas* de Alejandro de Afrodisia, que están divididos en dos libros, de ciento cuarenta y siete cuestiones uno, y ciento treinta el otro -éste es el número que suele figurar en las ediciones-, y en los que las causas aducidas en las respuestas a las preguntas se expresan como asertos.

Esta atractiva forma de ciencia y sabiduría de la Antigüedad se exhuma en el Renacimiento, dando lugar a una verdadera eclosión editorial. El texto griego de los *Problemata* de Aristóteles se publica en el volumen IV de la edición aldina de las obras de Aristóteles, en 1497, apareciendo junto con él el de los *Problemata naturalia* de Alejandro Afrodisio¹³.

A estos *Problemata*, en cualquiera de sus versiones, hay que unir otros géneros, precursores de la tradición pre-Salernitana según Lawn, con sus respectivas obras, que también pertenecen a la tradición clásica y

¹² Una lista de ediciones y traducciones recoge Louis en las páginas lli-liv de la obra ya reseñada. Véase también el *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, vol. II, Alemania-New York: Anton Hiersemann-H.P. Kraus, 1968-1991, n° 2452 y ss. Para su vida editorial durante el Quinientos, consúltese la obra de Edward Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1600*, Baden-Baden: Valentin Koerner, 1971.

¹³ Pilar CUARTERO SANCHO, *Las colecciones de Problemas en el Siglo de Oro*, in *B. Hi.*, 92 (1990), 213-235.

contribuyen a establecer la forma y el contenido de nuestros libros de problemas¹⁴:

¶ *Ensayo:*

1. Las *Naturalium Quæstionum libri octo* de Lucio Æneo Séneca (s. I), enclavadas dentro de las *quæstiones infinitæ*, y más concretamente adscritas a la *quæstio cognitiois*, que, como es sabido, tiene como finalidad el cultivo de la ciencia¹⁵. Estas cuestiones están muy relacionadas con los *Meteorologica* de Aristóteles, con los que coincide temáticamente.

2. Las *Noctes Atticæ* de Aulo Gelio (s. II), obra miscelánea, que, como ya se ha señalado, recibe influjo de los *Problemata* aristotélicos.

3. La versión latina de las *Solutiones* de Prisciano Lido (s. VI), en donde se diserta sobre una gran variedad de temas naturales, sobre el sueño, el hambre, remedios médicos, cuestiones sobre el clima, la geografía, sobre los reptiles, los peces,... Es ésta una fuente directa de las *Quæstiones phisicales* salernitanas.

¶ *Sermón:*

Dentro de la tradición cristiana, algunos textos patrísticos se presentan como auténticos libros de preguntas y repuestas, como el *Hexameron* de San Ambrosio (s. IV) que expone cuestiones sobre cosmología, astronomía, botánica, zoología y antropología. En deuda con éstos, otras obras medievales como el *De natura rerum* de Alexander Neckam (1157-1217), auténtica enciclopedia de la naturaleza, derivada, en parte, del de *Historia Animalium* de Aristóteles y el *De plantis* de Theophrasto.

¶ *Diálogo:*

Del diálogo se adquiere la forma básica literaria de una buena porción de los textos. Hay que distinguir, lógicamente, entre lo que es el

¹⁴ En lo que respecta al contenido, no conviene perder de vista todos aquellos textos que sirvieron como compendios de saber, auténticas enciclopedias a las que se recurría continuamente para tratar o averiguar cualquier tema. Un análisis de estos "instrumentos de conocimiento" desde sus orígenes griegos y posterior tratamiento latino, puede verse en Pierre GRIMAL, *Encyclopédies antiques*, in *Cahiers d'Histoire mondiale*, IX (1966), 459-482.

¹⁵ Para su estudio, véase la introducción que Carmen CODONERMERINO dedica a su traducción (vol. I, Madrid, 1979).

diálogo de la tradición socrática, difundida a través de Platón, y ciceroniana, éste último dará lugar a un modelo medieval como las *Quæstiones naturales* de Adelardo de Bath¹⁶. Más interesante a nuestro caso es la forma mucho más rigurosa y apropiada para la exposición de los problemas religiosos, como son las llamadas *quæstiones et responsiones*, que tienen sus orígenes probables en las *responsiones* de los juristas, una miniestructura dialógica en la que uno de los interlocutores es solamente interrogador (discípulo), siguiendo un guión temático específicamente fijado; mientras que el que desempeña el papel de experto (maestro) se extiende en la materia sin contextualizar ni crear un ambiente dramático o una ficción conversacional, como en el diálogo clásico. De este orden devino la forma más apropiada para la enseñanza, y de hecho muchos manuales de científicos, de devoción y aun literarios –de cualquiera de los bloques de materias del conocimiento medievales– se estructuran de esta manera¹⁷.

2. La tradición aristotélica en la Edad Media: la Escuela de Salerno y España. La imprenta y la difusión de los textos pseudoaristotélicos: el caso del “*Speculator consiliorum ænigmaticus*” de Dietrich Ulsen

La tradición escolar, como se ha señalado más arriba, mantuvo una educación científica basada en doctrinas dialogadas en las que se plantean dudas y se responde a ellas. Sabemos poco sobre cómo se empezaron a difundir estas compilaciones griegas en latín¹⁸. Pero es cierto que en la época carolingia (ss. VIII al X) circulan una buena porción de *quæstiones* y *responsiones* en compilaciones médicas (Lawn refiere no menos de 82 códices de los siglos VIII al IX que conservan textos de este tipo).

Diversos motivos, algunos tan complejos que harían más prolijo este discurso, (es el caso, entre otros, de las circunstancias políticas de

¹⁶ Jesús GÓMEZ realiza un buen estudio sobre *La tradición clásica y la imitación de los modelos*, centrándose, entre otros, en el análisis de los diálogos ciceronianos. A él puede remitirse todo aquél que quiera profundizar en este aspecto (*Op. cit.*, 94-101).

¹⁷ Un buen estudio sobre el origen y evolución de las *altercationes* o, si se prefiere, preguntas y respuestas, y su relación con el diálogo clásico puede verse en Lloyd William DALY & Walter SUCHIER, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana 1939, y más concretamente para este aspecto, el capítulo I, «The Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi and the Question-and-Answer Dialogue», 11-25. Además no hay que olvidar, como bien recuerdan estos dos autores, las preguntas y respuestas que aparecen en gran número de textos bíblicos y su influencia en obras seculares. Resulta también muy ilustrativo el trabajo de Olga Weijers, *La “disputatio” à la Faculté des arts de Paris (1200-135 environ). Esquisse d’une typologie*, Amsterdam, 1995, y en concreto las páginas 25-40 en donde se trata por extenso “les questions à la Faculté des arts de Paris”.

¹⁸ Para estas compilaciones, y, en general, para su uso pedagógico, véase sólo Henry-Ireneo MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, 1985.

pacificación acaecidas en el siglo IX) conllevan un desarrollo de los estudios: además de la teología cobran importancia el aprendizaje de las ciencias y las letras¹⁹. A ello habría que sumar la recuperación de muchos autores helénicos y su traducción al latín, con su consiguiente difusión. Como ejemplo ilustrativo puede destacarse el *Oribasius Latinus*, difundido en múltiples códices durante esta época.

En este ambiente, surge en Salerno – ciudad que junto con Montpellier despuntará en las ciencias médicas y astronómicas –, una escuela científica importante porque basa su estudio en una idea práctica y experimental²⁰ –en el sentido moderno incluso– que pone en tela de juicio la tradición libresca hasta entonces imperante (recuérdese el alboroto que causó la *Practica* de Petrocillus en donde se atacaban los tratamientos médicos usuales en muchas enfermedades). La curiosidad científica y organizada que había perdido el género de los problemas en su evolución durante la alta Edad Media, se fortalece en el entorno de la Escuela de Salerno durante el siglo XI hasta el XIV²¹.

Dentro de España y el marco peninsular, hay que resaltar la obra del médico portugués, a la postre el Papa Juan XXI, Pedro Hispano (1220-1277)²². Él, junto con otros autores como Arnaldo de Vilanova, van a establecer la unión entre el arte terapéutico y la filosofía escolástica. Autor de un divulgadísimo *Thesaurus Pauperum* y de otros tratados menores, aunque no menos importantes, como su *Liber de morbis oculorum*, fue uno de los maestros indiscutibles de la dialéctica a través de sus *Summulae*

¹⁹ Revisese a este propósito lo expuesto por C.M. CIPOLLA, *Educación y desarrollo en Occidente*, Barcelona, 1970, 89-121.

²⁰ Para éstas y otras cuestiones referidas a esta escuela médica, véase, además de Lawn, lo que señala A. C. CROMBIE, *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo, I-Siglos V-XIII*, Madrid, 1987⁵, sobre todo las páginas 203-205; también Guy BEAUJOUAN *et alii*, *La Ciencia antigua y medieval, I: De los orígenes a 1450*, Barcelona, 1988, 632-634.

²¹ Para tener una buena idea del alcance científico y cultural de la Escuela de Salerno, resulta imprescindible el estudio de Paul Oskar Kristeller, «The School of Salerno. Its development and its contribution to the history of learning», compilado en su volumen de ensayos *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, págs. 495-551.

²² Un comentario de su vida y obra puede verse en el artículo de L. M. de RIJK, *On the life of Peter of Spain, The Autor of the Tractatus called afterwards Summulae logicales*, in *Vivarium*, VIII, 2 (1970), 123-154. Consúltese también el volumen II de la *History of Magic and Experimental Science*, New York, 1928 de Lynn THORNDIKE, en concreto el capítulo LVIII, páginas 488-516.

*logicales*²³. A él se atribuye un manuscrito, titulado, según reza el explicit, *128 Quaestiones secundum magistrum Hyspaniæ*, en el que hallamos una serie de preguntas y respuestas entabladas entre un discípulo y un maestro al estilo escolástico: pregunta, debate de argumentos opuestos y solución final. En su contenido coincide con algunos problemas aristotélicos.

A todo lo hasta aquí señalado hay que unir las múltiples traducciones de *problemata* griegos, difundidas desde fines del XV por la imprenta, sobre las que antes algo se ha señalado. Theodoro Gaza, Giorgio Valla, Bartolomeo de Messina, Pedro Abano o Pedro de Luca, son algunos de los traductores de las colecciones de Aristóteles, Plutarco y Alejandro Afrodiseo. Sus versiones latinas accesibles, gracias a la imprenta, a un nutrido número de lectores permitieron la expansión del género por toda Europa, y con ello su cultivo e imitación. En este sentido es de gran interés el *Speculator consiliorum ænigmaticus microcosmi protheati torrens* de Dietrich Ulsen – editado por Lawn –, que se imprime en Nürnberg en 1501 en forma de pliego suelto, lo que le confiere un matiz particular en su divulgación: obra de escaso coste económico que podía ser usada como catón por los estudiantes, e incluso, por su formato, podría considerarse menos seria que un texto impreso en forma de libro, y por lo mismo más popular, más asequible a un lector lego, no profesional en la materia. Al margen de esto, y como indica su propio nombre, se trata de una colección de enigmas, en principio desvinculados de la medicina, pero dependientes en su forma literaria con las *quaestiones phisicales*, que más arriba he aludido, de las que toma el uso del verso y algunos temas desarrollados. Toda esta obra es una propuesta de curiosidad sobre el mundo en términos generalizadores: microcosmos, interpretación mística..., muy al estilo de lo que se expone en los libros clásicos de problemas.

3. La tradición literaria y retórica

Escasas y apenas enunciativas van a ser mis consideraciones en este apartado, pues todo lo que voy a señalar, amén de ser conocido, ha sido abordado en numerosos trabajos por investigadores mucho más cualificados que yo, a los cuales remito en todo momento.

Durante la corte de Juan II, como un reflejo más de la pedantería científica de la época, se insertarán preguntas y respuestas en los cancioneros castellanos, en su mayoría de temática amorosa, aunque no

²³ Para su producción escrita, así como la edición de su *Tesoro de los pobres*, véase Maria Helena da ROCHA PEREIRA, *Obras médicas de Pedro Hispano*, Coimbra, 1973.

dejan de compilarse a lo que interesa a nuestro caso, algunas dudas de carácter religioso, que bien podrían considerarse como auténticos concursos poéticos cortesanos. Así, Juan Alfonso de Baena dedica un amplio apartado en el que se da rienda suelta a varias de estas preguntas: «Aquí se comiençan las canticas e dezires e preguntas e requēstas que fizo e ordenó en su tiempo Johan Alfonso de Baena, escrivano del Rey, actor, componedor e copilador d'este presente libro...»²⁴. Teniendo a la vista este *Cancionero*, Le Gentil en el capítulo dedicado a los *Genres dialogués* de su estudio clásico, analiza las *preguntas y respuestas* como un tipo de diálogo diferente a los debates narrativo y ficticio, cuyo cultivo puede establecerse a partir de la obra poética de Villasandino -«Aquí se comiençan las cantigas muy escondidas e graçiosamente asonadas, las preguntas y respuestas sotiles e bien ordenadas e los dezires muy limados e bien fechos e de infinitas invencionēs que fizo e ordenó en su tiempo el muy sabio e discreto varón e muy singular componedor en esta graçiosa arte de la poetría e gaya çiençia, Alfonso Álvarez de Villasandino...», págs. 11 y ss-, incluida asimismo en el *Cancionero de Baena*. Y pone en relación éstas con otros poemas de debate provenzales que debieron servirles de modelo, en concreto con la *tensó* y el *jeu-parti*²⁵. Posteriormente, Cummins, siguiendo a Le Gentil, se centra más en el estudio de este género, y llama la atención sobre su abundante presencia en este *Cancionero* como un claro síntoma de su atrayente gusto, y analiza su frecuencia en otras compilaciones poéticas²⁶.

El sistema resulta muy simple, un poeta plantea una pregunta en verso que le es respondida por otro, al estilo de los poemas de debate medievales, que a su vez son descendientes directos del *conflictus* de la baja edad media (ss. XII y XIII) en los que se plantean discusiones sobre tema abstractos, en situación dialógica yuxtapuesta: agua y vino, amor de clérigos y soldados, etc. Detrás se encuentran las disputas escolásticas tan usuales en

²⁴ Cito por la edición de Brian DUTTON y Joaquín GONZÁLEZ CUENCA, Madrid, 1993, 637 y ss. Para un estudio de la pregunta en este *Cancionero*, véase, H. R. LANG, *Las formas estróficas y términos métricos de Cancionero de Baena*, in *Estudios eruditos in memoriam de Aldofo Bonilla y San Martín (1875-1926)*, 1, Madrid 1927, 485-523, y José LABRADOR HERRAIZ, *Poesía dialogada medieval: la "pregunta" en el "Cancionero de Baena"*, Madrid, 1976.

²⁵ Véanse las páginas 459-519 del primer volumen de *La Poésie lyrique espagnole et portugaise è fin du moyen âge*, Rennes, 1949-1953 (reimpr. Ginebra, 1981).

²⁶ Fue el tema de su Tesis doctoral, *The "pregunta" and "respuesta", a Study of the Debate Form in 15th Century Spanish Poetry*, presentada en 1961 en la Universidad de Manchester. Más tarde publicará un par de artículos sobre el tema, *Methods and Conventions in the 15th Century Poetic Debate*, in *Hispanic Review*, 31 (1963), 307-323, y *The survival in the Spanish Cancioneros of the Form ant Themes of Provençal and Old French Poetic Debates*, in *Bulletin of Hispanic Studies*, 42 (1965), 9-17.

la universidad medieval²⁷. Lo más interesante es que este debate se establece acorde a un reglamento fomal que obliga a ambos contrincantes a utilizar los mismos esquemas métricos, siguiendo conocidos modelos provenzales. En este sentido es usual recurrir al *Partimen* o *jeu-parti*, e el que el proponente ofrece al respondiente la posibilidad de elegir entre dos hipótesis contrarias, y cuando éste ha contestado, el que propone defiende la hipótesis por la que no optó el otro. Generalmente se trataban cuestiones teóricas, en su mayoría de tema amoroso, pero también dudas de filosofía natural e incluso no estaban exentas del debate religioso.

Con todo, estas composiciones en forma de pregunta y respuesta, a veces con largas contrarréplicas, no son más que poemas cortesanos en los que se entabla un debate entre dos poetas, ya sea personal o teórico, y que está sujeto al arbitrio de quien debe decidir por la capacidad poética de ambos contrincantes. El género entra de lleno, pues, en la literatura de juego cortesano: el planteamiento de una curiosidad natural en forma de pregunta o problema y su consiguiente debate adquiere un notable florecimiento en los manuales de entrenamiento del Quinientos, especialmente en Italia. Desde aquí, resulta fácil establecer el vínculo ya aludido entre el problema y el enigma.

Con todo conviene no perder de vista, que el uso del verso tenía razón como sistema mnemotécnico, y en este sentido el *perqué* u otras formas estróficas similares permitía de manera sencilla la memorización de problemas varios. Pese a ello conviene recordar que en muchos de los textos de este género el verso —amén de presentarse atractivo por su forma— servía las más de las veces sólo para plantear las preguntas o, como mucho, dar escueta respuesta, pues realmente la enjundia del problema se exponía en la glosa en prosa, como señalaba Francisco López de Villalobos en su Prólogo a su libro de *Los problemas* (Zamora, 1543): «Lo mejor de la obra, si algo tiene de bueno, es la glosa; los metros son como compendios y sumarios de lo que en ella se tracta».

Por otra parte las *preguntas y respuestas* poseen un estrecho vínculo con el género epistolar, pues al fin y al cabo muchas de estas demandas poéticas y sus réplicas se realizan por medio de un intercambio epistolar, de ahí que utilicen en su esquema alguna de las cinco partes que establecía el *ars dictaminis* en la composición de cualquier carta: *Salutatio* -tripartita: *inscriptio*, *intitulatio*, *salutatio*-, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* y *conclusio* -despedida; y así muchos de los textos que he compilado

²⁷ Resulta útil a tal propósito consultar el artículo de Rafael Benítez Claros, *El diálogo en la poesía medieval*, in *Cuadernos de Literatura*, 5 (1949), 171-187.

se presentan en forma de carta para dar solución a alguna dudua que ha suscitado anteriormente un *dilettante* también a través de una carta. Aunque a veces los autores no utilizan su forma, afirman que sus respuestas contestan a las preguntas solicitadas por carta, como afirma en el Prólogo Luis de Escobar en *Las quatrocientas Respuestas a otras tantas preguntas* (Valladolid, 1545):

Las siguientes respuestas se ponen aquí en prosa, porque assi fueron preguntadas por scriptura o por palabra del Señor Almirante, y de otros; y no se pusieron en la primera parte, porque antes que su Señoría las viesse, sobrevinieron ciertos impedimentos y su muerte, por do las más dellas nunca las vio. Otras muchas preguntas ay aquí hasta número de quatrocientas, que no se dize en algunas dellas cuyas son, porque quasi todas, o las más, son de religiosos y monjas que, algunas vezes por carta, otras vezes por palabra, preguntavan, rogando al autor que les diesse la respuesta en escripto.

En conclusión a todo lo expuesto en este capítulo, la *Literatura de problemas* se nos plantea como un género complejo en sus fuentes, como una obra de taracea de múltiples influencias que confiere a esta peculiar literatura una fisonomía propia distinta a otros géneros didácticos, aunque común en alguna de sus esencias, como su variedad o su intento por resolver las dudas que la curiosidad humana plantea, entre las que sin duda, se encuentran aquellas que atañen directamente a la exégesis y conocimiento de los misterios de las creencias religiosas.

3. TIPOLOGÍA DE UN GÉNERO EDITORIAL

A) CENSO BIBLOGRÁFICO Y ANÁLISIS BIBLIOMÉTRICO:

1. INVENTARIO DE LOS LIBROS DE PROBLEMAS ESPIRITUALES (SIGLO XVI):

¶ Abreviaturas de Bibliotecas Reseñadas

- BL: British Library (London)
- BGC: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.
- BMP: Biblioteca Menéndez Pelayo (Santander)
- BNL: Biblioteca Nacional de Lisboa
- BNM: Biblioteca Nacional de Madrid
- BNP: Bibliothèque Nationale de París
- BRB: Biblioteca Real de Bruselas
- BUC: Biblioteca Universitaria de Cagliari.

BUZ: Biblioteca Universitaria de Zaragoza
HSA: The Hispanic Society of America (New York)
IVJ: Instituto Valencia de D. Juan (Madrid).

I. CATÁLOGO DE OBRAS IMPRESAS

1511

HERNANDO DEL CASTILLO, comp., *Cancionero general*.

Valencia: Cristóbal Cofman, 1511.

Fol. 8h. + 234 fols.

BNM: R-2.092 y 3.377.

Ed. facsímil RODRÍGUEZ-MOÑINO 1958; ed. BALENCHANA 1882, I, págs. 617-793; DUTTON 1991, V, págs. 367-388.

Cf. BOSH CANTALLOPS 1989, nº 27.

Téngase en cuenta además, lo que recuerda ROMEU 1972, 21 y n.

NOTA BENE: Comienzan a partir del fol. 150v: «Aquí comiençan todas las preguntas deste Cancionero, y ésta primera es una que hizo Juan de Mena al Marqués de Santillana, Yñigo López de Mendoça», y finalizan en el 160v. En el fondo se trata de una una sección miscelánea de 37 preguntas o demandas, en su mayoría con respuesta, y 20 enigmas. El tema de las preguntas es vario, desde el más trivial, la adivinanza, a la filosofía natural, pasando por la sátira personal (*sirventés-tensó*), el amor cortés, panegíricos, temas políticos, y en menor medida problemas religiosos. Cabe destacar una pregunta de amor a lo divino, y un *dubbio* en los que se plantean dos opciones de respuesta. Aunque no faltan preguntas con enunciados puramente problemáticos («qué cosa es amor amar»), en su mayoría no son más que planteamientos de las cuitas amorosas del poeta.

1514

HERNANDO DEL CASTILLO, comp. *Cancionero general*.

Valencia: Jorge Costilla, 1514

Fol. 8 h. + 211 fols.

BNP: Rés. Yg. 9.

Ed. DUTTON 1991, VI, págs. 152-160.

Cf. BOSH CANTALLOPS 1989, nº
Vid. RODRÍGUEZ-MOÑINO 1959.

NOTA BENE: Véanse los folios 130v-139v-, como reza ya en la Tabla «Las preguntas son cincuenta y cinco, comienzan a ciento y treynta fojas y acábanse a ciento y treynta y nueve, y son las añadidas éstas que siguen...». Se elimina alguna pregunta de 1511 y se introducen siete nuevas. Lo más interesante es la inclusión de dos preguntas en valenciano, me imagino reflejo de la literatura lúdica tan usual en la corte de Germana de Foix.

c. 1515

Preguntas a nuestra Señora la Virgen María.apud ÍÑIGO de MENDOZA, *Los gozos de nuestra señora...*

[Sevilla: Jacobo Cromberger, *c.* 1515].

BNP: Rés. Yg. 109.

Ed. facsímil PÉREZ GÓMEZ 1958; DUTTON 1991, VI, pág. 249.
Cf. NORTON, nº 884; GRIFFIN 1991, nº 148.

NOTA BENE: Se trata de cinco preguntas o demandas acerca de la concepción, rematadas con un villancico.

1520

HERNANDO DEL CASTILLO, comp., *Cancionero general*.

Toledo: Juan de Villaquirán, 1520.

Fol. 8 h. + 204 fols.
HSA

Ed. facsímil HUNTINGTON 1904 (Reprint KRAUS 1967).
Cf. RUIZ NEGRILLO 1992, nº 32 (ed. 1517) y nº 37 (ed. 1520).
Vid. RODRÍGUEZ-MOÑINO 1959

NOTA BENE: Esta edición es idéntica a la de 1517 salida de los mismos tórculos toledanos. Dado que existe facsímil de la 1520 y, por lo mismo, resulta más accesible, he preferido tomar como punto de partida ésta

última. Las 55 preguntas, incluidas en los folios 125v-134r, son las mismas que encontramos en la edición valenciana de 1514.

1526

LUIS DE ESCOBAR, [En una portada a la que falta la parte superior:] *Auctor de las respuestas quinquagenas: ¶ Contienen aqui dozientas y cinquenta respuestas respondidas a otras tantas preguntas: llámanse Quinquagenas: porque van de cinquenta en cinquenta: que son dozientas y cinquenta. Son las preguntas de diuersas materias y personas. Mas las respuestas son de solo uno que es el auctor no nombrado. y en fin se contiene una muy notable epistola que el señor Almirante embio al auctor hablando de los males de españa y de la causa dellos con su respuesta.*

Fol. 4 h. + 81 fols.

Valladolid: Nicolás Thierry, 1526.

BNM: R-7.990.

Ed. AVALLE-ARCE 1994, págs. 324-465 (Sólo las del Almirante); SÁNCHEZ PASO, *Las Cuatrocientas respuestas a otras tantas preguntas de fray Luis de Escobar y la literatura de problemas en el siglo XVI*, tesis doctoral inédita (Salamanca, febrero 1998).

NOTA BENE: En el recto de la primera hoja se declara la división temática de la obra: «Son las presentes respuestas llamadas Quinquagenas, que significa cinco vezes cinquenta, y son divididas desta manera: La primera quinquagena contiene cinquenta dudas y preguntas de diuersas personas, con las respuestas dadas por el auctor, y son de materias de Theología y de la Sagrada Escripura [exégesis, ética, modos de interpretación mezclado con elementos marginales de otras ciencias: médicos, físicos, curiosidades, dependientes directamente de una tendencia exegetica bíblica literal]. La segunda quinquagena contiene otras cinquenta preguntas y dudas de Cosas naturales, con sus respuestas dadas por el mismo auctor. La tercera quinquagena contiene otras cinquenta preguntas de Enigmas o Metháphoras, con las respuestas dadas por el sobredicho auctor. Las otras dos quinquagenas son de diuersas materias muy notables, assí en cosas de Sciencia como de Metháphoras, propuestas todas por el muy illustre señor, el señor don Fadrique Enríquez de Cabrera, Almirante de Castilla y de Granada, conde de Mófica, *et caetera*, mi señor. Las quales, por más excellentes y notables, se ponen en fin de toda la obra, preguntadas al auctor, y por el mismo auctor respondidas y absueltas». Las preguntas con

sus respectivas respuestas ocupan los folios 1r-68r. El fol. 69r al 81r se dedica a una epístola moral sobre los males de España con la respuesta a cada uno de los argumentos expuestos en la epístola, ambos del Almirante. En el folio 34r se reproduce otra portada diferente con el escudo xilográfico del Almirante entre dos orlas y con el siguiente texto: «Aquí se ponen por si las dos quinquagenas vltimas: que son la quarta y la quinta. Las quales contienen preguntas de muchas y diversas materias: preguntadas por el Illustrisimo señor Almirante mi señor y respondidas por el auctor...».

Antes de 1528

Las preguntas que el emperador adriano hizo al infante Epius

Sevilla: Jacobo Cromberger, ¿?

NOTA BENE: En el *Inventario* de libros que deja a su muerte Jacobo Cromberger (muerto en Lisboa en septiembre de 1528) fechado a 7 de junio de 1529, que fue publicado por GESTOSO PÉREZ 1924, págs. 36-54, y posteriormente reeditado por GRIFFIN 1988, págs. 189-224, se encuentra la siguiente referencia en el asiento 209: «128 Ynfante Ypitas». Se trata, por lo tanto, de la primera edición impresa en lengua castellana de la que poseemos datos fidelignos, aunque no se conserva ejemplar alguno. En todo caso es de imaginar que esta edición sería similar, sino idéntica, a la que a continuación se describe, impresa por su hermano Juan.

c. 1535

Las preguntas que el emperador adriano hizo al infante Epius

Sin indicaciones pero Sevilla: Juan Cromberger, c. 1535?

Fol. 12 fols.

HSA

Ed. SANZ HERMIDA (En preparación).

Cf. PENNEY 1965, pág. 251; GRIFFIN 1991, n° 394.

Vid. MARTÍNEZ DE BUJANDA 1984, pág. 527, n° 567.

NOTA BENE: Se trata de un total de 149 preguntas con sus respectivas respuestas, sobre temas variados (biblia, exégesis, devoción, etc.). En el *Inventario* de libros que deja Juan Cromberger a su muerte, fechado a 20 de Septiembre de 1540 –publicado por GESTOSO PÉREZ 1924, págs. 86-99; posteriormente reeditado por GRIFFIN 1998, n° 148, 180 y 348–, se

citan un número notable de ejemplares de esta obra en tres asientos diferentes: 880 Ynfante Epitus/163 Ynfanti Epitus/100 Ynfante epitus. Es decir, en 1540 este impresor sevillano tenía 1143 *Epitus* en su almacén. La cantidad me parece elevada, por lo que, o bien hay que modificar la fecha de impresión de este pliego dada por PENNEY y acercarla a 1540, o bien hay que pensar que se están inventariando ediciones diferentes a ésta que recojo. Con todo puede llegarse a pensar que los 100 que se citan en último lugar pudieran ser parte de los que dejó su hermano, Jacobo, a su muerte.

1540

Las preguntas que el emperador Adriano hizo al Infante Epitus.

Burgos: Juan de Junta, 1540.

4º. 12 fols.

BNM: R-3.983.

Ed. SUCHIER 1910, págs. 361-394; SANZ HERMIDA (En preparación).

Vid. LACARRA & LÓPEZ ESTRADA 1993, págs. 55-56; BIZARRI 1995, pág. 17.

NOTA BENE: Posee idénticas preguntas, con variantes mínimas, que el nº 7, aunque en formato cuarto.

1545

LUIS DE ESCOBAR, *Las quatrocientas Respuestas a otras tantas preguntas, que el yllustrissimo señor don Fadrique enriquez: Almirante de Castilla y otras personas en diuersas vezes embiaron a preguntar al auctor, que no quiso ser nombrado, mas de quanto era frayle menor, con quinientos prouerbios de consejos y auisos, por manera de letania. Dirigido a los yllustrissimos señores don Luys enriquez Almirante d Castilla, y doña Ana de cabrera, duquesa de Medina su muger, condes de Modica. &c. ANNO.M.D.XLV.,*

Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1545 («Acabóse a los ocho días del mes de Julio»).

Fol. 10 h. + 203 fols. + 1 h.

BNM: R-10.858.

Ed. SBARBI 1878, VII: 175-253 (edita los *Quinientos proverbios de consejos y avisos, por manera de letanía*, desarrollados al final de la obra. Aunque con carencias, téngase en cuenta las páginas vii-x que le dedica en el Prólogo); AVALLE-ARCE 1994, págs. 467-548 (Sólo las del Almirante).

Cf. ALCOCER Y MARTÍNEZ 1926, nº 114; CASTRO 1982, nº. 282; SÁNCHEZ PASO (véase nº 5).

NOTA BENE: La obra se divide en seis partes, las cinco primeras (fols. 1r-186v) se dedican a problemas o enigmas, mientras que la sexta y última (fols.187r-203r) es «de quinientos proverbios que tenía el auctor hechos». Su estructura es la siguiente: Parte primera, de “Sacra Scriptura” (fols. 1r-23r) de la pregunta 1 a la 45; Parte segunda, de “Materias Theologales” (fols. 23v-95v), de la pregunta 46 a la 217; Parte tercera, “Preguntas de dudas naturales” (fols. 96r-109v), de la pregunta 218 a la 268; Cuarta parte, “De doctrina morales” (fols. 110r-168v), de la pregunta 269 a la 324, y Quinta parte, “Enigmas” (fols. 168v-186v), de la pregunta 187r-203. En la pregunta 308 (fol. 155r-159r.), el secretario del Almirante, Alonso de Ledesma, suscita una pregunta que se responde con versos acrósticos en los que se declara el nombre del autor -«que no quiso ser nombrado» en la portada y en el resto de la obra-: «FRAY LUY DE ESCOBAR HYZO TODAS ESTAS RESPUESTAS DE ESTE LIBRO SON QUATROCIENTAS POR TODAS». De igual manera, en la invocación y prólogo de la primera parte de los Proverbios aparece el nombre del autor: «FRAY LUY DE SCOBAR HYZO ESTA LETANYA /Toda según la verdad».

1545

LUIS DE ESCOBAR, *Las quatrocientas Respuestas a otras tantas preguntas que el Illustrissimo señor don Fadrique enriquez Almirante de Castilla y otras personas en diversas vezes enbiaron a preguntar al auctor que no quiso ser nombrado mas de quanto era frayle menor, con quinientos proverbios de consejos y avisos, por manera de letanía...*

Zaragoza: Diego Hernández, 1545 («Acabóse a xii días del mes de Setiembre»).

Fol. 2 h., 133 fols., 3 h.

BUZ

Cf. SÁNCHEZ 1913-1914, nº. 248; SÁNCHEZ PASO (véase nº 5).

NOTA BENE: La misma división que el anterior. La diferencia de volumen de ambos ejemplares se explica por el menor cuerpo de la letra, así como por la utilización de una triple columna de texto en vez de doble en la mayoría de los folios.

1545

LUIS DE ESCOBAR, *Las quatrocientas respuestas a otras tantas Preguntas: que el Ilustrissimo señor don Fadrique enriquez Almirante de Castilla y otras personas en diversas vezes embiaron a preguntar al autor, que no quiso ser nombrado, mas de quanto era frayle menor, con quinientos proverbios de consejos y avisos, por manera de letanía...*

Zaragoza: Jorge Coci, 1545 («Acabóse a xvi días del mes de Setiembre»).

Fol. 8 h. + 122 fols.

BNM: R-2.084 [Este impreso está carente de los fols. 113r-114v, que se han suplido con una copia manuscrita], y U-7.939.

Vid. TORRE 1919, págs. 441-443; SÁNCHEZ PASO (véase nº 5).

NOTA BENE: Véase lo indicado en el nº 9.

1548

SERAFINO DA FERMO, *Cien problemas de la oración* [a continuación del *Contemptus mundi*].

Alcalá de Henares: Juan de Brocar, 1548.

8º?

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. PELLICER Y SAFORCADA 1788, pág. 128; MARTÍN ABAD 1991, II, nº. 374.

NOTA BENE Esta edición debió existir, pues en la burgalesa de 1555 (nº 24) se mantiene una epístola del impresor Juan de Brocar al lector, en la que informa en estos términos: «Juan de Brocar al devoto lector. Tan confiado estoy, devoto lector, que ha de agrandar muy mucho esta obrecica que se sigue a quien con buen desseo y ánimo affectuoso en las cosas de Dios la leyere, que me pareció muy digna compañía para juntarla con este *Contemptus mundi*, obra tan spiritual y tan excellente y tan estimada, que ya tenía impresso. Y no me fiara mucho de mi solo juyzio en la aprovación desta obra del Serafino si no me ayudara para mucho más de lo que yo puedo aquí dezir preciarla los juyzios de muchos hombres muy sabios y muy spirituales, que tienen en tanto las obras todas deste padre que, pudiendo ellos componer cosas al parescer mayores se emplean como en cosa muy acertada en trasladarlas. Ésta os damos aora trasladada, de quien espero christianamente aprovechar con ella a los spirituales. Adelante os daremos otras del mismo autor, que aprovecharán para los peccadores que de nuevo se convierten» (fol. 126v).

1550

LUIS DE ESCOBAR, *Las quatrocientas respuestas a otras tantas preguntas, quel Jllustrissimo señor don Fadrique enriquez Almirante de Castilla y otras personas, embiaron a preguntar en diuersas vezes al auctor no nombrado, mas de que era frayle menor. Con quinientos prouerbios de consejos y auisos, a manera de letania agora segunda vez estampadas corregidas y emendadas. Y por el mesmo autor añadidas cient glosas, o declaraciones: a cient respuestas que parecia auellas menester. Dirigido alos Jllustrissimos señores, don Luys enriquez Almirante de castilla y doña Ana de Cabrera duquesa de medina su muger. Condes de Modica.&c. En este año.M.D.L.*

Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1550 («Acabóse a veynete y cinco días del mes de Mayo»).

Fol. 182 fols.

BNM: R-2.090.

Cf. ALCOCER Y MARTÍNEZ 1926, nº 158; SÁNCHEZ PASO (véase nº 5).

NOTA BENE: Su división es idéntica a la que encontramos en la edición salida de los mismos tórculos en 1545 (nº 9), pero con una disposición a tres columnas similar a la de Zaragoza (nº 10). Como se indica ya en el

título se añaden cien glosas a las respuestas (fols. 145r-182r). Encontramos también en el título una reseña a la Segunda parte de las Cuatrocientas, cuya aparición se presenta inminente: «Aquí se ponen estas quatrocientas respuestas, porque avia otras muchas más con ellas, las quales se imprimirán presto plaziendo a Dios, que será la Segunda parte del libro». Y de nuevo se corrobora esta Segunda parte al comienzo de las Glosas: «Y desta misma manera se hallará en la Segunda parte desta obra en que ay otras muchas preguntas». Hay recordar que el Privilegio de *La segunda parte...*, salida asimismo de las prensas pucelanas de Fernández de Córdoba, está fechado en Valladolid el 2 de octubre de 1549, lo que explica su inminente anuncio.

c. 1550-1555

LUIS DE ESCOBAR, *Las quatrocientas respuestas a otras tantas preguntas que el yllustrissimo señor don Fadrique Enrriquez Almirante de Castilla y otras personas en diversas vezes embiaron a preguntar al auctor que no quiso ser nombrado mas de quanto era frayle menor, con quinientos proverbios de consejos y avisos, por manera de letania...*

Segundo volumen de las quatrocientas preguntas y respuestas. En el qual se contienen las preguntas naturales y las que tratan de doctrinas morales y enigmas y los prouerbios.

Amberes: Martín Nucio, s. d.

2 vols. 8º: 1º) 34 h. + 2 h. en bl.+ 298 fols.+ 2 h. en bl; 2º) 1 h.+ 366 fols. (del fol. 299 al 665) + 2 fols. en bl.

BNM: R-8.404-8.405.

Cf. PEETERS-FONTAINAS 1965, nº. 394; SÁNCHEZ PASO (véase nº 5).

NOTA BENE: El ejemplar de la BNM está falto del primer folio. El primer volumen finaliza (fol. 298v) con el «Fin de la Segunda parte»; el segundo volumen se inicia (fol. 299r) con la «Tercera parte de preguntas naturale», con la pregunta 219. En cuanto a su estructura y contenido es idéntica a la edición pucela de 1545 (*vid.* nº 9).

1550

SERAFINO DA FERMO, [*Dudas acerca de la oración a manera de problemas*]

¿Toledo, 1550?

NOTA BENE: Dado que en la edición de esta versión de los *Problemas* impresa en Baeza en 1550 (*vid. supra*), integrada dentro de las *Obras espirituales*, traducidas por Buenaventura Moyano de Morales, se habla de una aprobación obtenida cerca del vicario de Toledo, no parece descabellado suponer que existió una edición toledana que no hemos conservado y quizá exenta, diferente a la que se escribe más abajo impresa en Coimbra.

1550

SERAFINO DA FERMO, *Dudas acerca de la oración a manera de problemas*, en *Las obras espirituales de don Seraphino de Fermo, Canonigo reglar, en las quales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual. Trasladas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Buenaventura de Morales, y despues glosadas y declaradas en muchos lugares por el mesmo.*

Baeza: s. i. t. [pero Hernando Díaz de Montoya], 1550 («Acabóse el día 8 de diciembre»).

BL: IX.Span.3.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. CÁTEDRA 1997, n° 2.

NOTA BENE: Sirve de modelo para las versiones que se describen más abajo. Téngase además en cuenta lo señalado *infra*.

1551

SERAFINO DA FERMO, *Tratado del mesmo autor, que contiene cien preguntas con sus respuestas cerca de la mesma materia de la oración, y exercicios espirituales. Apud Tratados de vida spiritual, que enseñan cómo el hombre subirá del estado del peccado a la cumbre de la perfection. Impressos por mandado, y con aprobación del muy alto y illustrissimo señor don Enrrique Cardenal de la santa iglesia Romana, Infante de Portugal..*

Coimbra: s. i.[pero João Álvares e João de Barreira], 1551 (págs. 211-280).

8º. 8 h. + 208 págs. + 280 págs. + 312 págs.

BNM: R-4.710.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. MARTÍNEZ DE BUJANDA 1984, pág. 540, nº 583; *Bibliografía cronológica* 1988: 36, nº 144.

NOTA BENE No figura el nombre del intérprete, que presenta su obra y alaba al Cardenal, infante de Portugal, aunque sin lugar a dudas se trata del franciscano fray Marcos de Lisboa. La traducción es distinta de la de Buenaventura Cervantes de Morales. Se llama a los problemas *preguntas*. Los tratados que contiene son los siguientes: *De la conversión del pecador*; *De la victoria de sí mismo*; *De la discreción*; *Del espejo del ánima*; *De la oración*; *De cien preguntas con sus respuestas*; *Instituciones*, de Taulero.

1552

LUIS DE ESCOBAR, *LA Segunda parte de las Quatrocientas respuestas. en que se contienen otras quatrocientas respuestas a otras tantas preguntas, que el Jllustrissimo señor don Fadrique enrriquez: Almirante de Castilla y otras personas embiaron a preguntar al mesmo Auctor, assi en prosa, como en metro. Con cincuenta declaraciones o glosas, en los lugares que parescio ser mas menester por el mesmo Auctor. Impresso en valladolid por F.f.d cordoua. Año. De .M. .D. .L. .II.*

Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1552 («Acabóse a dos días del mes de henero»).

Fol. 2h. + 245 fols.

BNM: R-28.347.

Ed. AVALLE-ARCE 1994, págs. 549-604 (Sólo las del Almirante).

Cf. ALCOCER Y MARTÍNEZ 1926, nº 179; SÁNCHEZ PASO (véase nº 5).

NOTA BENE: AVALLE-ARCE la considera como una superfetación de la primigenia *Respuestas quinquagenas*, tras su ampliación en *Las quatrocientas respuestas*. A diferencia de las anteriores, ésta *Segunda parte*, miscelánea y sin estructura temática, incluye preguntas y respuestas en prosa. Su estructura es la siguiente: de los fols. 10v al 111r se declaran 250 preguntas con sus correspondientes respuestas en verso; en los fols.

111v-213v se debaten 150 preguntas y sus respuestas en prosa. En el prólogo que antecede a esta segunda parte en prosa, Escobar declara: «Las siguientes respuestas se ponen aquí en prosa, porque así fueron preguntadas por scriptura o por palabra del Señor Almirante y de otros. Y no se pusieron en la Primera parte porque antes que su Señoría las viesse, sobrevinieron ciertos impedimentos y su muerte -acaecida como es sabido en 1538-, por do las más dellas nunca las vio». Por último, de los folios 213v al 245v encontramos «las glosas y declaraciones de las respuestas, las quales son cincuenta», que ya antes, en número de 100, veíamos en la edición vallisoletana de 1550. Interesante es la noticia que ofrece en el colofón, en donde se dice que está acabando otras doscientas respuestas: «A gloria y alabanza de nuestro Señor Jesu Christo y de su bendita Madre y Señora nuestra, haze fin la Segunda parte de las Quatrocientas respuestas del Almirante de Castilla, don Fadrique Enriquez y otras personas, respondidas por el autor no nombrado, el qual queda acabando otras dozientas para que con las quatrocientas de la Primera parte y con estas CCCC desta Segunda serán mil cabales» (fol. 245v).

1552

SERAFINO DA FERMO, *Las obras spirituales de don Seraphino de Fermo, Canonigo reglar, en las quales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual. Trasladas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Buenaventura de Morales, y despues glosadas y declaradas en muchos lugares por el mesmo.*

Salamanca: Juan de Junta, 1552.

4°. 14 h. + 253 fols.

BNM: R-14.200.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. RUIZ FIDALGO 1995, I, nº 378; MARTÍNEZ DE BUJANDA 1984, pág. 539, nº 583.

NOTA BENE. Dentro del libro hay una obra dedicada «a las devotas religiosas de sant Siluestro de Vicenza», que principia: «Comiençan algunas dudas acerca de la oración a manera de problemas, en numero ciento, no menos utiles que breues, d'el reuerendo padre don Seraphino de Fermo... Trasladas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Buenaventura Moyano de Morales, para prouecho de los Christianos. Año M.D.L.» (en la edición de Amberes: Martin Nuncio, 1556, fols. 51r-81). La edición de

Salamanca, 1552, fecha la traducción de los problemas en 1550, como la primera conocida ya reseñada. Véase el nº 16.

1553

SERAFINO DA FERMO, *Las obras espirituales...*

Burgos: Juan de Junta, 1553.

8º. 12 h. + 255 fols.+ 2 h.

BGC: R-19-15

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. SIMÓN DÍAZ, XV, nº 2585.

NOTA BENE: Véase el nº 16.

1553

SERAFINO DA FERMO, *Cien problemas de la oración...* [a continuación de *Contemptus mundi*]

Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1553.

BUC.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. MICHEL-ANGE 1921, pág. 170; PÉREZ PASTOR - CÁTEDRA 1992, «Prefacio», nº. 125.

NOTA BENE: Esta obra forma tomo con el *Contemptus mundi [Imitatio Christi]* de Tomás de Kempis, traducida y prologada por un autor anónimo.

1554

SERAFINO DA FERMO, *Todas las obras espirituales de don Seraphino de Fermo, Canonigo regular, en las cuales se enseña maravillosamente el mejor, más cierto y más seguro camino de la vida espiritual. Trasladas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Buenaventura Cervantes de Morales, y despues glossadas, declaradas, y emendadas en muchos lugares por el mesmo.*

Salamanca: Juan Cánova, 1554.

4°. 12 h. + 252 fols.

BNM: R-27.404.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf. RUIZ FIDALGO 1995, I, n° 422; SIMÓN DÍAZ 1992, XV, n° 2587;

Vid. MARTÍNEZ DE BUJANDA 1984, pág. 540, n° 583

NOTA BENE: Véase el n° 16.

1554

SERAFINO DA FERMO, *Cien problemas de la oración...* [a continuación de *Contemptus mundi*]

Medina del Campo: Guillermo de Milis, 1554.

8°. 74 fols. + 1 h.

BL: IX Span. 4.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

Cf.; PÉREZ PASTOR - CÁTEDRA 1992, «Prefacio», n° 130; *Catalogue of Books Printed in Spain (BL)* 1989, pág. 180

Vid. MARTÍNEZ DE BUJANDA 1984, pág. 540, n° 583

NOTA BENE: Forma tomo con el *Contemptus mundi* [*Imitatio Christi*] de Tomás de Kempis, traducida y prologada por un autor anónimo; ésta última con colofón de 1553. Los problemas –fols. 141-174v–, se rematan con la Epístola de don Serafino de Fermo al Lector –fols. 174v-177v–. La obra fue censurada por el vicario de Toledo, Francisco Martínez. Véase el n° 21.

1555

SERAFINO DA FERMO, *Cien problemas de la oración...* [a continuación de *Contemptus mundi*]

Burgos: Juan de Junta, 1555 («Acabóse el día 23 de Julio»)

4º. 164 fols.
BNM, R-31. 287.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).

NOTA BENE. Sigue el modelo de la edición alcaláina de 1548, hoy día perdida (Véase nº 12).

1555

SERAFINO DA FERMO, *Cien problemas de la oración...* [a continuación de *Contemptus mundi*]

Évora: ?, 1555.

Cf. P. MICHEL-ANGE 1921, pág. 170.

NOTA BENE: Véase supra.

1556

SERAFINO DA FERMO, *Las obras espirituales de don Serafino de Fermo, Canonigo regular, en las cuales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual. Traducidas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Bonaventura de Morales, y despues glosadas y declaradas en muchos lugares por el mismo.*

Amberes: Martín Nucio, 1556.

4º. 16 h. + 272 fols.
BGC: R-7-23.

Ed. CÁTEDRA-SANZ (En preparación).
Cf. PEETERS-FONTAINAS 1965, I, nº. 425.

NOTA BENE: Véase el nº 16.

Antes de 1556

Las preguntas que el emperador Adriano hizo al Infante Epitus.

Toledo: Juan de Ayala, 155?.

Cf. BLANCO SÁNCHEZ 1987, págs. 207-250.

NOTA BENE: En el *Inventario* de los libros que dejó el impresor toledano Juan de Ayala a su muerte, fechado en «Toledo a veinte y un días del mes de agosto, año del nacimiento de nuestro Salvador Jesu Christo de mill e quinientos e çinquenta e seis años», se describe el siguiente asiento: «Mil Infante Epitus, a tres pligos que son sesys rezmas a doze reales y medio la rezma, montan dos mil y quinientos y cincuenta maravedís. II mill DL». De número tan elevado de ejemplares se deduce que este *Epitus* debió ser impreso por Juan de Ayala en los años 50 -como es sabido era frecuente que los impresores, en su faceta de librerías, poseyerán muchos libros impresos por otros profesionales de la misma u otras ciudades, pero ese millar de ejemplares hacen pensar lógicamente en una impresión propia-, seguramente en fecha cercana a su muerte, si tenemos en cuenta el volumen normal de tiraje entre 1200 a 1800 ejemplares – en el caso de pliegos se podía ampliar a unos 3000–, y más si pensamos en su popular precio, dado que se trata de un pliego suelto, y cuya venta debía estar bastante asegurada.

Por otra parte, no hay que olvidar que en el *Inventario* de libros que se hace a la muerte de Juan de Junta en 1557 se referencian 3 *Epitus* in 4º [Cf. PETTAS 1995, pág. 158]. Es fácil suponer que se trata de tres ejemplares sueltos de la edición realizada por este impresor en Burgos en 1540 (*Vid.* nº 8). No obstante, dado el margen de tiempo nada desdeñable de 17 años, no parece muy descabellado pensar que pueda tratarse de una nueva edición, cuya impresión estaría cercana a la de Juan de Ayala.

II. CATÁLOGO DE OBRAS MANUSCRITAS

después de 1521

LUIS DE ESCOBAR, *Quinquagenas. Muchas y diversas preguntas de notable armonía por diversas personas.*

BNM: Ms 17.915, fol. 16 y ss.

Cf. SANZ HERMIDA (En preparación).

Incipit: «Algunas preguntas yo vi respondidas/ a muchas preguntas que os han preguntado...».

NOTA BENE: Están insertadas en un tomo facticio bajo un título genérico de *Poesías 1521*, y junto a una anónima *Farsa sacramental*, fechada en 1521, y un *Pater Noster contra el rey de Francia*, de diferente mano. Se trata seguramente de una de las muchas copias que circularon manuscritas, en este caso llega hasta la pregunta 174.

c. 1535

LUIS DE ESCOBAR, *Original del autor de las Respuestas quinquagenas*

IVJ: Ms. 26. II. 6

Cf. SANZ HERMIDA (En preparación).

NOTA BENE: Se trata de un volumen en folio de 153 folios, paginados a lápiz a mano con doble numeración, una antigua en números romanos, y otra moderna, con numeros arábigos, del bibliotecario, don GREGORIO DE ANDRÉS. En el catálogo mecanografiado de don GREGORIO encontramos la siguiente descripción: «Estas 350 preguntas incluidas en siete quinquagenas están editadas dentro de las 400 respuestas que contiene la edición de Zaragoza de 1545, menos el prólogo y la pregunta de Alonso de Ledesma. La primera pregunta es la 206 en el f. LIV de la edición citada y la última es la 168 del f. LIII de esta edición. Creo que es la primera redacción de esta obra hecha en vida de D. Fabrique Enríquez (+ 1538), pues Ledesma en el prólogo se declara su secretario y que ha recibido esta obra de su autor “para imprimir de molde”. La edición salió años más tarde ampliada a 400 preguntas. Este códice se diferencia a veces de la edición de Zaragoza de 1545, que es la que hemos manejado.

Códice escrito por varias manos, tal vez, la del secretario Ledesma y otras, si es que no hay parte de la pluma del mismo autor, Luis de Escobar».

Pese a que DE ANDRÉS erra al considerar este códice la primera versión de las *Quatrocientas*, demostrando desconocer la edición de las *Quinquagenas* de 1526, algunas de sus apreciaciones son bastante acertadas. Nos encontramos, sin lugar a dudas, con una segunda redacción de la obra de Escobar, intermedia entre las ediciones vallisoletanas de 1526 y 1545. El hecho de que se trate de «siete quinquagenas», que se inicie con el prólogo de Alonso de Ledesma -por cierto, con variantes bastantes significativas respecto a la edición de 1526- y que al final, en el fol. 153r aparezcan las firmas de cinco personas -se pregunta este insigne bibliotecario si se tratará de testigos-, Francisco de Lazcano, Alonso de

Medrano, Muñoz de Mariana, Antonio Pérez y Juan Hernández, creo que confirman de sobra ese estado intermedio que he mencionado. Por otra parte, sirve para ratificar, tanto si consideramos este códice como un borrador previo a la imprenta o como una copia privada, la convivencia de dos estados paralelos de esta obra, manuscrito e impreso, cuya interrelación resulta más que evidente.

1539

LUIS DE ESCOBAR, *Quinquagenas*.

Biblioteca privada.

Cf. SANZ HERMIDA (En preparación).

Incipit: ... «O capitulo quidam esta por decreto | el qual si notais prudente y discreto | vereis la respuesta cunplida y entera...»

Explicit: «... pues ay mas señales y es cosa mas cierta | que viene la muerte y esta ya a la puerta | que es otro dilubio de llanto mayor».

Colofón: «¶ Acabaronse de trasladar estas quinquagenas de | autor in nonbrado oy día de gl'orioso | sant Jeronimo por mi el b[achille]r | madrigal Racionero En | Esta igl[esi]a mayor de | medina d[e]l | campo año | 1539 | [sigue en una serie encuadrada una doxografía:] veritas vincit | finis | ihs ».

NOTA BENE: Se trata de un volumen en folio de 130 fols., paginados a lápiz de una mano moderna. En papel. El manuscrito tal como se conserva ha perdido su primer folio, pues, de acuerdo con su fuente, podemos ver que faltan las tres primeras preguntas y respuestas, y parte de la cuarta.

La letra es del siglo XVI, acorde con el colofón, en donde se especifica el nombre del copista: el Bachiller Madrigal, y el lugar y data de copia: Medina del Campo, 1539. Texto en verso, a dos columnas. Es probable que no sea copia de la edición de 1526, sino un testimonio más de la circulación manuscrita de la obra de Escobar, intermedio a la impresión de 1545. El copista declara la autoría y contenido de la obra: «Fray Luys de Escobar hizo todas estas respuestas de este libro, son trecyentas e cynquenta»

S. XVI.

LUIS DE ESCOBAR, *Las cuatrocientas respuestas de Luis de Escobar*

BMP: Ms. 83

Cf. ARTIGAS 1930, págs. 127-128; SANZ HERMIDA (En preparación).

NOTA BENE: Se trata de un volumen en folio de 230 folios con numeración irregular. Algunos de los capítulos se inician con letras en tinta roja e incluso se inserta alguna miniatura. El Bibliotecario de la BMP, don MIGUEL ARTIGAS, señalaba al respecto de este códice: «Parece manuscrito corregido y enmendado por su autor después de alguna de las ediciones de Zaragoza para una nueva edición, sin duda la primera 1545 de Valladolid que no he visto. He comparado el manuscrito con la edición vallisoletana de 1550 y existen entre manuscrito e impreso además de otras diferencias las 109 glosas en prosa que faltan en el manuscrito. En este al folio CCV hay como adiciones tres notas sobre la guerra de Navarra, de las Comunidades que en las glosas del impreso se incluyen, si bien algo variadas. El último folio CCXX, es de letra del siglo XVII». En realidad se trata de una copia manuscrita perteneciente a algún noble, de las muchas que debieron circular de esta obra, tomando como base la segunda versión de 1545.

S. XVI

Luis de ESCOBAR, *Pregunta que hizo el Vizconde de Altamira a fray Luis descobar de la horden del Senior Sant Francisco*.

BNM: Ms. 1804, fol. 85v-88r.

Cf. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* 1959, V, pág. 213; Cf. SANZ HERMIDA (En prensa).

NOTA BENE: Se encuentra insertada dentro de la *Suma de las corónicas de Aragón y Principado de Cataluña* de Pedro de Tomich, traducida por Juan Pedro Pellicer. En concreto se reproduce la pregunta 27 de *Las quatrocientas* (Valladolid, 1545, fol. 16), aunque carece del enunciado de la pregunta («Del mismo cuántos y quáles fueron los reyes que reynaron en Jerusalém antes del advenimiento») y la última estrofa.

Esta pregunta debió suscitar cierto interés en la época como lo demuestra el que volvamos a encontrarla, ahora aislada, en un manuscrito de varios en la Biblioteca Real de Bruselas [Ms.1417-1449 (6786), fol. 1], perteneciente a la antigua Bibliothéque de Bourgogne. En todo caso se vuelve a poner de manifiesto la circulación manuscrita de esta obra.

S. XVI

BALTASAR DEL ALCÁZAR, *Enigmas*.

Ed. RODRÍGUEZ MARÍN 1910, págs. 216-220.

NOTA BENE: Se compilan 6 enigmas bajo un epígrafe propio. En las páginas 243-244 se declara una pregunta, mestizaje de enigma y problema de tema religioso.

III. CATÁLOGO DE OBRAS IMAGINADAS O PERDIDAS

1543

SERAFINO DA FERMO, *Cien problemas de la oración* [a continuación del *Contemptus mundi*].

Alcalá de Henares: ?, 1543.

NOTA BENE: Citada por MICHEL-ANGE 1921, pág. 170. Seguramente hay que pensar que existe una errata tipográfica en el año, 1543 por 1548.

B) TIPOLOGÍA MATERIAL Y LITERARIA: CARACTERÍSTICAS BIBLIOLÓGICAS:

¶ I. LIBROS DE PROBLEMAS ESPIRITUALES:

1. *Preguntas a nuestra Señora la Virgen María*. Apud ÍÑIGO DE MENDOZA, *Los gozos de nuestra señora* (en verso)

a) [Sevilla: Jacobo Cromberger, c. 1515], in-4°.

2. *Las preguntas que el emperador Adriano hizo al infante Epitus* (en prosa).

a) Sevilla: Jacobo Cromberger, 152? (Antes de 1528), in-fol?

b) Sevilla: Juan Cromberger, c.1535, in-fol.

- c) Burgos: Juan de Junta, 1540, in-4º.
- d) Toledo: Juan de Ayala, 155? (Antes de 1556), in-4º?

3. SERAFINO DA FERMO, *Problemas sobre la oración*, traducción junto con otras obras (en prosa).

3.1 *Cien problemas de la oración*: [A continuación del *Contemptus mundi* de Tomás de Kempis, de traductor desconocido].

- a) Alcalá de Henares: Juan de Brocar, 1548, in-8º.
- b) Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1553, in-8º.
- c) Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1554, in-8º.
- d) Burgos: Juan de Junta, 1555, in-4º.
- e) Évora, s. i., 1555.

3.2 *Dudas acerca de la oración a manera de problemas* [traducidas por Buenaventura Cervantes de Morales]

- a) Toledo:?, 1550? Edición no conservada.
- b) Salamanca: Juan de Junta, 1552, in-4º.
- c) Burgos: Juan de Junta, 1553, in-8º.
- d) Salamanca: Juan Cánova, 1554, in-4º.
- e) Baeza: s. i. t., pero Hernando Díaz de Montoya, 1550, in-8º.
- f) Amberes: Martín Nucio, 1556.

3.3 *Cien preguntas cerca de la oración*:

- a) Coimbra: s. i., 1551 in-8º. [Traducción de fray Marcelo de Lisboa].

¶ II. LIBROS DE PROBLEMAS MISCELÁNEOS CON DUDAS RELIGIOSAS:

1. HERNANDO DEL CASTILLO, compilador.

- a) Valencia: Cristóbal Cofman, 1511, in-fol.
- b) Valencia: Jorge Costilla, 1514, in-fol.
- c) Toledo: Juan de Villaquirán, 1520, in-fol.

2. LUIS DE ESCOBAR

- a) Valladolid: Nicolás de Thierry, 1526, (*Quinquagenas*) in-fol.

- b) Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1545, (*Quatrocientas respuestas*. Primera parte), in-fol.
 c) Zaragoza: Diego Hernández, 1545, in-fol.
 d) Zaragoza: Jorge Coci, 1545, in-fol.
 e) Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1550 (adición de glosas en prosa), in-fol.
 f) Amberes: Martín Nucio, 1550-55 (en dos volúmenes), in-8º.
 g) Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1552 (*Quatrocientas respuestas* Segunda parte), in-fol.

4. HISTORIA Y EVOLUCIÓN DEL GÉNERO

¶ NÚMERO DE EDICIONES POR FECHAS:

1511 = 1	1514 = 1	c. 1515 = 1
1520 = 1		
1526 = 1	<i>ante quem</i> 1528 = 1	c. 1535 = 1
1540 = 1		
1545 = 3	1546 = 3	1548 = 1
1550 = 4		
1551 = 1	1552 = 2	1553 = 2
1554 = 2		
1555 = 2	<i>ante quem</i> 1556 = 1	1556 = 1

¶ ACMÉ EDITORIAL:

1545: Tres ediciones de Escobar.

1550: Dos ediciones de Escobar y dos de Fermo.

1552: Escobar y Fermo.

1553: Dos ediciones de Fermo.

1554: Dos ediciones de Fermo.

1555: Dos ediciones de Fermo y Escobar (2º volumen de la edición de Lovaina).

La historia de este género de Libros de problemas se inicia en 1515 con una obra de carácter religioso, las *Preguntas a nuestra señora la Virgen*

María, en el fondo un diálogo en el que se solventan dudas teológicas en la línea de algunos problemas planteados por Luis Escobar. De hecho, pocos años antes de que se publicase esta obra, integrada dentro de *Los gozos de nuestra Señora* de Íñigo de Mendoza, Hernando del Castillo había compilado en su colección de preguntas, entre una masa heterogénea de materias, alguna que otra duda espiritual. Ciertamente, no es ninguna novedad que la poesía cultive la literatura a lo divino, ya sea en forma de *perqué* ya sea en forma de problema²⁸. Con ello, unos años después, en 1526 Luis de Escobar, a instancias y expensas del Almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez, publica sus *Quinquagenas*, obra miscelánea que desde una estructura tradicional, siguiendo el estilo de la *tensó* medieval y con pocas variantes con relación a las disputas encadenadas de los cancioneros – preguntas y respuestas en verso, a veces con réplica del demandante que puede completarse con otra contestación y, en algunos casos, ofreciendo una larga conclusión–, plantea un notable número de preguntas religiosas²⁹. Así, en la sección primera, según declara el propio autor, se tratan cincuenta preguntas de «materias de Theología y de la Sagrada Escritura». Exégesis, preguntas éticas, modos de interpretación (se mezcla en ellas una porción de elementos de otras ciencias: médicos, físicos, curiosidades, etc., dependientes directamente de una tendencia bíblica literal), cuestiones de teología moral o dogmática son en resumen algunos de los temas tratados. El origen de estas preguntas hay que buscarlo en la demanda de algunos *dilettanti*, frailes, médicos o el propio Almirante, y su curiosidad viene dada por la búsqueda de solución a problemas que o bien han oído –tradicción oral, sermones en la iglesia, ...–, o han leído –algunos ya se planteaban en obras

²⁸ Véase, a modo de ejemplo, el *Perqué spiritual y muy provechoso, en que dize todas las verdades que en la Scriptura y en el vulgo se pueden hallar. Agora nuevamente impreso*, conservado en la British Library (Cf. el nº 964 del *Nuevo Diccionario de Pliegos Suelos Poéticos* de RODRÍGUEZ-MOÑINO, ampliado por A. ASKINS y V. INFANTES, Madrid, 1997).

²⁹ Para el estudio de la obra de Escobar véanse, Michèle GENDREAU MASSALOUX, *Des quinquagenas aux quatrecentas respuestas, fray Luis de Escobar, témoin du XVI^e siècle espagnol*, in *Hommage Marcel Bataillon*, Paris, 1979, 171-181; Manuel FERRER CHIVITE, *El Almirante Fadrique Enríquez y las versiones de su Perqué*, in *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, ed. Manuel GARCÍA MARTÍN et al., *Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, I, Salamanca, 1993, 366-374; Juan Bautista AVALLE-ARCE, *Rasguño de un humanista entreverado: el Almirante don Fadrique Enríquez*, in *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, 1988, 67-77, y su libro ya referenciado. No deja de resultar ilustrativo que Justo de SANCHA, en la compilación que hizo para la Biblioteca de Autores Españoles del *Romancero y cancionero sagrados, colección de poesías cristianas, morales y divinas* (Madrid, 1950) recopilase con el número 867 tres problemas de las *Quatrocientas respuestas*, alguna tan significativa como la «pregunta ccxxxix del señor Almirante.- Por qué dice San Gregorio en la bendición del Cirio pascual, “Bienaventurada fue la culpa de Adán”, pues cualquier pecado es mal» (345-346).

de carácter histórico como el *Fasciculus temporum* de Werner Rodewinch, o en forma de adivinanza o enigma por alguno de nuestros poetas más insignes, como Villasandino, Juan de Mena o Santillana³⁰.

Si bien la obra de Escobar no tuvo en principio incidencias mayores, pues, como se puede observar en el *Inventario*, desde 1526 hasta 1535 no vuelve a producirse un libro de problemas, sí abrió, en cambio, una importante senda dentro de la literatura cancioneril con derivaciones hacia el género de problemas. En 1535 Juan Cromberger imprime el *Epitus* – antes, hacia los años veinte, debió existir una impresión de su hermano Jacobo–. Ya he explicado más arriba los motivos que me llevan a incorporar este texto, cercano a los manuales catecumenales y con múltiples coincidencias con otras obras de literatura sapiencial como, entre otras, *La doncella Teodor*, obra en la que, como es sabido, se resuelven un número notable de enigmas, por lo que no voy a redundar sobre este aspecto. Su vida editorial impresa es muy corta si nos atenemos a las dos ediciones que conservamos –Sevilla 1535, Burgos 1540–, pero, como se ha indicado en el *Inventario*, se pueden reconstruir al menos dos ediciones más, aunque seguramente su difusión debió de ser bastante más amplia que lo que en principio imaginamos –no tengo en cuenta las versiones manuscritas que desde fines del XV fluyeron por doquier–. Sea como fuere, su expansión se vio interrumpida por su prohibición en 1559, según se lee en la página 47 del *Catalogus librorum, qui prohibentur mandato Illustrissimi et Reverendissimi D. D. Ferdinandi de Valdes, Hispalensis...* (Valladolid: Sebastián Martínez, 1559): «Preguntas del Emperador, al Infante Epitus»³¹. Su prohibición responde a la condena que el Índice de Valdés hacía a cualquier obra en romance en la que se tratan temas de carácter exegético, con «cosas vanas, curiosas y apócrifas y supersticiosas... y porque tienen errores y heregías». De hecho esta obra planteaba un total de 149 preguntas

³⁰ Además no se debe olvidar, amén que las *Quinquagenas* respondan a una literatura cortesana cercana a los cancioneros, que el texto de Escobar hay que contextualizarlo dentro de la campaña de recristianización que don Fadrique Enriquez inició en su señorío en 1526, de la mano del alumbrado vizcaíno López de Celáin, quien más tarde moría en la hoguera acusado de luterano (Para este episodio histórico, véase Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1994; y de nuevo la obra citada de AVALLE-ARCE, 132-184). Me imagino que precisamente esas inquietudes religiosas del Almirante serían compartidas por otros muchos ilustres personajes, *dilettanti* en su mayoría, que poseían la obra de Escobar de forma manuscrita.

³¹ Tengo a la vista a la edición facsímil de los *Tres Índices Expurgatorios de la Inquisición Española en el siglo XVI*, Madrid, 1952; véase también, J. M. de BUJANDA, *Index de l'Inquisition Espagnole. 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke-Ginebra, 1984, nº 567, 527; y asimismo Antonio SIERRA CORELLA, *La censura de libros y papeles en España y los Índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid, 1947, 231.

con sus respectivas respuestas sobre materias religiosas, algunas de exégesis bíblica o reglas del buen vivir cristiano, pero no pocas tratan simples curiosidades que exceden la materia, como aquella demanda que el Emperador le preguntó, «¿Infante qué tamaña fue el Arca? El infante respondió: de CCC codos en luengo, e L en ancho e XXX en alto»; o aquella otra, «Infante quién fue el primero que plantó viña? El infante respondió: Noé, e aun el primero que se emborrachó». Con todo, nos las tenemos con una obra de raigambre medieval con unos antecedentes varios entrecruzados, entre los que destaca el *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis, texto que posee muchas concomitancias con la literatura de problemas³².

Al margen de la evolución del *Epitus*, y dando un salto cronológico, nos hallamos con la obra de Serafino da Fermo. Su texto es el más divulgado a lo largo del Quinientos. Me interesa, sobre todo, la traducción al castellano de Bonaventura Cervantes de Morales, y en concreto la obra dedicada “a las devotas religiosas de sant Silvestro de Vicenza”, que principia: «Comiençan algunas dudas acerca de la oración a manera de problemas, en número ciento, no menos útiles que breves, d'el reverendo padre don Seraphino de Fermo...» (fols. 51r-82 de la edición de Amberes: Martín Nucio, 1556). Al igual que en el texto anterior, las obras de Serafino se prohíben por la Inquisición, pero en su caso afecta a cualquier versión en romance: «Seraphino da Fermo, en romance y Toscano, y en otra qualquiera lengua vulgar»³³—Recordemos que su publicación en italiano se realizó por primera vez en 1538, y de nuevo fueron añadidas en 1548—. Dos cuestiones concretas me interesan sobre este libro: primero la dedicatoria a unas monjas que las coloca como *dilettanti* ante la exposición de estos cien problemas sobre la oración, que se asemeja al planteamiento que nos refiere Luis de Escobar al indicar que muchas de sus preguntas han sido realizadas por religiosos y religiosas. En segundo, lo que me parece más notable, el traductor hace una

³² El *Lucidario* español que hizo compilar Sancho IV, para combatir algunas heregias, es un claro antecedente que ha de sumarse a los muchos que confluyen en nuestro género. Su origen parte del *Elucidarium*, pero suma otras obras como, por ejemplo, las *Questiones naturales* de Adelardo de Bath, el *Dragmaticon* de Guillermo de Conches o la forma literaria de los diálogos platónicos, lo que hace que incluya no sólo elementos puramente teológicos, sino también preguntas científicas de muy diversa índole. Esta variedad miscelánea seguramente fue modelo y fuente de muchas de los problemas planteados en los cancioneros medievales y desde ahí se exportó a una buena parte de los textos que he recopilado. Para el análisis y edición de estos compedios del saber medievales véase, Richard P. KINKADE, *Los “Lucidarios” españoles*, Madrid, 1968; para el estudio del *Epitus* y sus versiones medievales, véase tan sólo Hugo Oscar Bizzari, *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, Vervuert-Iberoamericana, 1995, en donde además puede revisarse la múltiple bibliografía que existe sobre el mismo.

³³ Véase la página 48 del catálogo ya reseñado, y el nº 583, páginas 539-541, de la obra de MARTÍNEZ DE BUJANDA.

invectiva en el prólogo ante la situación de la lectura española en ese momento, que coincide con la de otros moralistas de la época, y aboga por la expansión de este tipo de literatura espiritual: «Sé dezir a lo menos que no falta quien escriba en España Amadises, Florambeles, Espejos de Cavallerías, o por mejor dezir, Espejos de Vellaquerías, Celestinas y obras de amores carnales llenas de locuras y desatios y aun de blasphemias» (preliminares de la edición de Salamanca: Juan de Junta, 1552)³⁴. Con todo la mayoría de las obras que cita Bonaventura no pasaron a engrosar la larga lista de libros requisados por la Inquisición, no así su traducción.

Me imagino que el romanceamiento o, lo que es lo mismo, el haber puesto a alcance de cualquier lector profano algunas interpretaciones sobre el complejo problema de la oración, que conllevaban comprometidos análisis, debió ser la causa de tal censura³⁵. Incluso es posible pensar que la intervención en la literatura de carácter religioso de géneros como el de los problemas desvirtuaría bastante el género espiritual a los ojos de los inquisidores. Con todo nos las habemos con el “best-seller” de los libros de problemas, como se puede observar en el apartado dedicado al acmé editorial, en donde observamos una nutrida presencia de la obra de Fermo, cortada de raíz tras su expurgo. Sea como fuere, lo cierto es que a partir de 1559 no se vuelven a plantear problemas religiosos en su sentido más estricto, lo cual no deja de resultar bastante ilustrativo —la obra de Escobar no fue nunca prohibida, pero en 1552, con la *Segunda parte*, finalizó su vida editorial, aunque sin lugar a dudas, tratándose como se trataba en parte de un cancionero, su circulación manuscrita debió durar mucho más tiempo, sobre todo en lo que atañe a preguntas concretas—; en cambio otro género didáctico como los enigmas, quisicosas, etc., que también entre su variedad temática se recurría con frecuencia a los asuntos religiosos, encuentran un idóneo campo de difusión en los ambientes populares, como los villancicos navideños que se publican abundantemente en forma pliego suelto durante el Seiscientos, o de forma análoga los enigmas que hallamos insertados en obras mayores, novelas en gran parte, como *Los pastores de Belén* de Lope de Vega (Madrid, 1612). En este sentido no hay que perder de vista que muchos autores que escriben libros de problemas de filosofía natural durante

³⁴ Esta invectiva ya fue traída a colación por Martín de RIQUER en su prólogo a la traducción castellana del *Tirante el Blanco*, y más tarde a ella y a la difusión de Serafino da Fermo ha dedicado algunas páginas Eugenio ASENSIO en su artículo, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*, in *RFE*, XXXVI (1952), 31-99, y más concretamente, págs. 40 y 92-94.

³⁵ Un examen de la problemática de la oración a partir de los postulados contrarreformistas puede verse en el clásico de Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, Madrid, 1973, y en concreto el capítulo dedicado al “Modus orandi”, páginas 572-587.

el Quinientos, como Alonso López de Corella o Alonso Fuentes entre otros, huyen en sus propuestas de toda pregunta que huele a teología por mostrarse incapaces para su resolución. En este sentido, me imagino que no fueron del todo vanas las reflexiones que Alejo Venegas declaró, hablando de las Sagradas Escrituras, en su *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el Universo* (Toledo: Juan de Ayala, 1545), que considero idóneo colofón para este estudio:

El que éstas y otras semejantes preguntas quiere saber y escudriñar, es como el cavador que antes que acabe de trabajar, desconfiando del pagador, pide el jornal de lo que no ha trabajado. Conviene, luego, que dexemos de leer antes con antes en la lición deste libro divino. Y pues son estos casos reservados a Dios, tomemos el consejo de Sant Ambrosio y déxemoslos a Dios cuyos son; y pues los hombres aún no han apeado las cosas que son de los hombres, no presuman de entrar en el consejo de Dios, en el qual no se admite persona que no sea Dios. Por cierto que tuvo mucha razón Plinio quando dixo que es furor querer escudriñar que es lo que ay de esse cabo del cielo, al que tiene ygnorancia de las cosas que en este mundo passea. Adonde es de notar que no dixo que es necedad o que es curiosidad o que es imprudencia querer escudriñar las cosas del cielo, mas dize que es furor, como si dixera, el que ygnora las cosas de acá que tiene entre manos y se pone a preguntar qué es lo que ay sobre el último cielo este tal no pecca de sólo necio, o de sólo curioso, mas pecca peccado de hombre furioso, que por furioso, como a hombre que está fuera de su libre juyzio, le avían de echar en cadenas, grillos y guadasiones, hasta que, acossado de la pena corporal, cobrasse el uso de la razón y supiesse que no es razón que se entrometa a tener en cuenta con otro el que tiene ygnorancia de sí. E si esto es verdad de hombre a hombre, cuánto mayor razón es que no se entremeta el hombre a querer tomar residencia a Dios pidiéndole razón de lo que haze o permite que en su mundo se haga. Esto parece claramente en las preguntas que hizo el ángel a Esdras pidiéndole que le pesasse el fuego y le midiesse el soplo del viento, o hiziesse tornar atrás el día passado; a lo qual, como Esdras respondiese que no lo podría hazer, dixo el ángel: “Si te pidera cuántas habitaciones ay en el coraçón de la mar, o cuántas venas ay en el principio del abismo, o cuántas venas ay sobre el firmamento del cielo, o qué son las salidas del parayso, como hombre que no ha visto, me podrías responder que no los sabes. Mas pues ygnoras las cosas que tienes entre manos, ¿cómo piensas de comprehender la vía del altissimo Dios?”. Esto le dixo el ángel a Esdras, porque Esdras tenía mucha congoxa, porque permitía Dios que el pueblo de Israel estuviesse captivo debaxo de mano de gentiles ydólatras. Luego sí a un sancto varón como Esdras no le fue lícito preguntar los secretos del libro divino, aunque no los quería saber por curiosidad, sino por el zelo que tenía de la familia de la casa de Dios, ¿quién será tan atrevido que con un sólo appetito de una humana curiosidad se quiera entremeter

como consilario en los secretos que eternamente Dios escribió en su libro divino? (fols. 7v-8r)³⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS AL CATÁLOGO

ALCÁZAR, Baltasar del, *Poesías*, ed Francisco RODRÍGUEZ MARÍN, Madrid: Real Academia Española, Biblioteca Selecta de Clásicos Españoles, 1910.

ALCOCER Y MARTÍNEZ, Mario, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid: 1481-1800*, Valladolid: Imprenta de la Casa Social Católica, 1926 (ed. facsímil con prefacio de Hipólito ESCOLAR SOBRINO, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993).

———, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid: 1481-1800*, Valladolid: Imprenta de la Casa Social Católica, 1926 (ed. facsímil con prefacio de Hipólito ESCOLAR SOBRINO, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993).

ARTIGAS, Miguel, *Catálogo de los manuscritos de la biblioteca Menéndez y Pelayo*, Santander: Talleres Tipográficos J. Martínez, 1930.

Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal. 1501-1700, direção de José Adriano DE FREITAS CARVALHO, Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988.

BIZARRI, Hugo Oscar, *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, Vervuert-Iberoamericana: Frankfurt-Madrid, 1995.

BLANCO SÁNCHEZ, Antonio, «Inventario de Juan de Ayala, gran impresor toledado (1556)», *Boletín de la Real Academia Española*, 67 (1987), págs. 207-250.

BOSH CANTALLOPS, Margarita, *Contribución al estudio de la imprenta en Valencia en el siglo XVI*, Madrid: Servicio de Reprografía de la Editorial de la Universidad Complutense, 1989.

³⁶ Cito por la edición facsímil con prólogo de Daniel EISENBERG de Puvill Libros, Barcelona, 1983. Ciertamente Alejo Venegas no se refería a la intervención de personas como Bonaventura Morales, a quien por otra parte le tenía en gran consideración, sino a cualquier lego que formulase sus dudas sobre aspectos exegéticos mayores.

CASTILLO, Hernando de, *Cancionero General*, ed. José Antonio de BALENCHANA, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1882. (2 volúmenes)

———, *Cancionero General*, Toledo: Juan de Villaquirán, 1540 (ed. facsímil, New York: Kraus Reprint Corporation, 1967).

CASTRO, Manuel de, *Bibliografía de las bibliografías franciscanas españolas e hispanoamericanas*, Madrid: Cisneros, 1982.

CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M., *La Literatura de Problemas (Siglos XVI-XVII)*. Inventario compilado por..., Salamanca: Universidad, 1992.

———, *El libro en Baeza: lectores e imprenta en el siglo XVI* (En prensa).

Catálogo dos reservados da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Coimbra: Universidade, 1970 [y *Suplemento...*, Coimbra: Universidade, 1981].

DALY, Lloyd William & SUCHIER, Walter, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana: The University of Illinois Press, 1939.

DUTTON, Brian, *El Cancionero del siglo XV*, Salamanca: Biblioteca Española del Siglo XV-Universidad, 1990. (7 volúmenes)

ENRÍQUEZ, Fadrique, *Cancionero del Almirante Don...*, ed. Juan Bautista de AVALLE-ARCE, Barcelona: Sirmio-Quaderns Crema, 1994.

DA FERMO, Serafino, *Cien problemas de la oración*, edición crítica y estudio al cuidado de Pedro M. CÁTEDRA y Jacobo SANZ HERMIDA (En preparación).

GESTOSO PÉREZ, José, «Inventario de los bienes que dejó a su muerte Jacobo Cromberger, con notas tomadas de la partición de aquellos», en *Noticias inéditas de Impresores sevillanos*, Sevilla: Imprenta y litografía de Gómez Hnos., 1924, págs. 73-99.

GRIFFIN, Clive, «Un curioso inventario de libros de 1528», en *El libro antiguo español*, I, ed. Pedro M. CÁTEDRA y M^a Luisa LÓPEZ VIDRIERO, Salamanca-Madrid: Universidad-Biblioteca Nacional-Sociedad Española de Historia del Libro, 1988, págs. 189-224.

———, *The Cromberger of Sevilla: The history of a printing and merchant dynasty*, Oxford: Clarendon Press, 1988 (versión española, *Los*

Crombergers: la historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico, Madrid: Cultura Hispánica, 1991).

———, «El inventario del almacén de libros del impresor Juan Cromberger: Sevilla 1540», en *El libro antiguo español*, IV, dirigido por M^a Luisa LÓPEZ VIDRIERO y Pedro M. CÁTEDRA, ed. al cuidado de M^a Isabel HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Salamanca: Universidad-Patrimonio Nacional-Sociedad Española de Historia del Libro, 1998, págs. 257-373.

LACARRA, M^a Jesús & LÓPEZ ESTRADA, Francisco, *Orígenes de la prosa*, Madrid: Júcar, 1993.

MARTÍN ABAD, Julián, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid: Arco Libros, 1991. (3 volúmenes)

MARTÍNEZ DE BUJANDA, José María de, *Index de l'Inquisition Espagnole. 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke-Ginebra: Université de Sherbrooke - Librairie Droz, 1984.

NORTON, F. J., *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

PEETERS-FONTAINAS, Jean, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*, Nieuwkoop: B. de Graaf, 1965. (2 volúmenes)

PELLICER Y SAFORCADA, Juan Antonio, *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles, donde se da noticia de las traducciones que hay en castellano...*, Madrid: Antonio de Sancha, 1778.

PENNEY, Clara Louise, *Printed Books (1468-1700) in The Hispanic Society of America*, New York: The Hispanic Society of America, 1965.

PÉREZ GÓMEZ, Antonio, ed., *Tercera floresta de incunables*, Cieza: «... la fonte que mana y corre...», 1958 (*Incunables Poéticos Castellanos*, VIII).

PÉREZ PASTOR, Cristóbal, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid: Tipografía Sucesores de Rivadeneyra, 1895 (ed. facsímil con adiciones de Pedro M. CÁTEDRA, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992).

PETTAS, William, *A Sixteenth-Century Spanish Bookstore: The Inventory of Juan de Junta*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1995.

RODRÍGUEZ-MOÑINO, Antonio, ed., *Cancionero general recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511). Sale nuevamente a luz reproducido*

en facsimile por acuerdo de la Real Academia Española, Madrid: Real Academia Española, 1958.

———, *Suplemento al «Cancionero general» de Hernando del Castillo (Valencia, 1511), que contiene todas las poesías que no figuran en la primera edición y fueron añadidas desde 1514 hasta 1557*, Madrid: Editorial Castalia, 1959.

ROMEU I FIGUERAS, Josep, *Joan Timoneda i la «Flor de enamorados», cançoner bilingüe. Un estudi i una aportació bibliogràfica*, Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1972.

RUIZ FIDALGO, Lorenzo *La Imprenta en Salamanca (1501-1600)*, Madrid: Arco-Libros, 1994. (3 volúmenes)

RUIZ NEGRILLO, M^a Dolores, *Impresos del siglo XVI en Toledo*, Madrid: Servicio de Reprografía de la Editorial de la Universidad Complutense, 1992.

SÁNCHEZ, Juan Manuel, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, Madrid: Imprenta Clásica Española, 1913-1914 (2 volúmenes).

SANZ HERMIDA, Jacobo, *La literatura de problemas en España (Siglos XVI-XVII): Alonso López de Corella y Alonso de Fuentes*, Tesis doctoral inédita presentada en el Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca (marzo de 1997).

———, «La difusión manuscrita de la obra de Luis de Escobar» (En preparación).

SBARBI, José María, *El refranero general español, parte recopilado y parte compuesto*, Madrid: Imprenta de A. Gómez Fuentenebro, 1874-1878 (10 volúmenes). Existe reimpresión en facsimil en Madrid: Atlas, 1980.

SIMÓN DÍAZ, José, *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, vols. IV-XIV, Madrid: C.S.I.C., 1972-1984.

SUCHIER, Walther, *L'Enfant Sage (das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem Klugen Kinde Epitus). Die Erhaltenen Versionen Herausgegeben und nach quellen und Textgeschichte Untersucht*, Dresden: Gedruckt für die Gesellschaft für Romanische Literatur, 1910.

TORRE, Lucas de, «Adiciones y correcciones a la *Bibliografía aragonesa del siglo XVI* de don Juan Sánchez», *Revue Hispanique*, XLVI (1919), págs. 400-515.

Jacobo Sanz Hermida

Abstract:

Classified as a literary-scientific genre heir of the Aristotelian problemata, the books about religious problems constitute an important corpus of texts in which the material implication of the speech, proposing a question (doubt/problem) and an answer (solution), establishes a wide range of theological questions. In this paper the author analyses this particular literary genre and presents an inventory of the texts published in the 16th Century, some of which were object of censorship by the Spanish Inquisition and therefore prohibited.

Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: O *Memorial da Infância de Cristo* de Soror Maria de Mesquita Pimentel.

...Si l'on aime vraiment les textes, on doit bien souhaiter, de temps en temps, en aimer (au moins) deux à la fois.

Gérard Genette, *Palimpsestes*

O *Memorial da Infância de Cristo* de Soror Maria de Mesquita Pimentel é um poema heróico¹ em torno do nascimento e infância de Cristo, que suscita variadas reflexões, quer do ponto de vista do conteúdo, quer do da sua estruturação, quer das matrizes textuais que o suportam, quer ainda sobre a espiritualidade monástica feminina em geral, e em particular na época da sua autora. Não se pode, naturalmente, proceder, neste trabalho, a uma cobertura tão eficaz e ampla quanto possível de todos estes aspectos. Por isso, procurar-se-á centrar o eixo desta reflexão em torno do contributo prestado por esta obra para a compreensão da espiritualidade monástica feminina, de onde ressalta a influência de S. Boaventura, cruzada com outros veios de espiritualidade mais ou menos densos na estruturação do *Memorial da Infância de Cristo* – os de uma espiritualidade inaciana, por exemplo –, numa altura em que Portugal constituía uma província castelhana sob o domínio dos Filipes.

Este facto político parece não ser de todo despiciendo, sobretudo se se pensar que, embora mantendo especificidades e particularidades que lhe foram sempre próprias, Portugal absorveu nessa altura, e por razões óbvias, muita literatura de espiritualidade cuja edição provinha de Espanha e que nem sempre deu lugar a reduplicações pelos prelos portugueses. Consumia-se por estas alturas o produto da imprensa castelhana, embora o peso dessa

¹ Na esteira do sucesso de *Os Lusíadas*, de Camões, um pouco por toda a Península Ibérica e, até, de um modo geral, por toda a Europa, se difundiu a moda dos poemas heróicos a diversos assuntos, entre as décadas de 70, 80 e 90 do século XVI e 10, 20 e 30 do século XVII. O *Memorial da Infância de Cristo* de Soror Mesquita Pimentel constitui um exemplar desse grosso filão, que o artigo de Eugenio ASENSIO, *España en la épica portuguesa del tiempo de los Felipes (1580 - 1640), Al margen de un libro de Hernani Cidade*, in *Estudios Portugueses*, lucidamente analisa. O *Memorial da Infância* situa-se, segundo Asensio, numa série religiosa da vida literária no tempo dos Filipes.

influência e dessa proveniência seja difícil de configurar numa mancha identificada de leitores da época.

O *Memorial da Infância de Cristo* foi editado em Lisboa, em 1639, por Jorge Rodrigues, sob a designação de *Primeira Parte* de uma trilogia que hoje desconhecemos, mas de que Inocêncio Francisco da Silva relata a existência: “A segunda e terceira parte desta obra ficaram manuscritas. Vias, se não me engano autographas, na collecção de poemas que possuía o muitas vezes citado Francisco de Paula Ferreira da Costa. Continha a 2ª parte a vida e milagres de Christo, e a 3ª a sua paixão.” Barbosa Machado insiste, por seu lado, em que as várias partes da obra estivessem guardadas na livraria de Alcobaça.

Esta é, no entanto, a única obra que o tempo nos legou de Soror Maria de Mesquita Pimentel, religiosa cisterciense no mosteiro de S. Bento de Castris, em Évora, natural de Estremoz e falecida a 1 de Novembro de 1661, com 80 anos de idade. Mas, curiosamente, a licença preliminar de Frei Arsénio da Paixão, que antecede a dedicatória da obra, concede autorização à religiosa em questão “para que avidas as licenças necessarias, possa dar à impressão dous livros, que tem compostos, intitulados hum, Infancia de Christo & Triumpho do divino Amor, o outro, Memorial da paixão de Christo”. Isto em 1635.

Mais curioso ainda é o facto de que, em 1639, se deu ao prelo a assim designada *Primeira Parte* de uma obra mais vasta e que constituiria, na ordem da escrita da autora, a segunda parte do seu trabalho, uma vez que é de supor que a redacção da *Paixão...* tenha sido o primeiro trabalho deste tríptico literário, pois Mesquita Pimentel afirma no *Prólogo ao leitor*:

*Os que o seu Memorial
Da paixão solenizastes,
Recebei com gosto igual
Este, pois os bens fundastes
Na Infancia celestial.*

Tais afirmações levam a crer que o *Memorial da Paixão* já devia ter sido escrito e divulgado, em cópias manuscritas, autógrafas ou não, pelo menos na altura da edição do *Memorial da Infância*. A última estrofe do *Memorial* encerra o poema com uma alusão à terceira parte do poema, que a autora confessa já ter oferecida a Cristo. Trata-se, provavelmente, do *Memorial da Paixão*, a terceira parte dessa obra trilógica considerada como um todo, mas que terá sido a primeira a ser elaborada, isto é, a primeira na ordem de escrita. Quanto à segunda parte, que corresponderia aos milagres de Cristo,

Frei Gaspar dos Reis dá a entender que também já estava pronta para editar, pois a sua licença, datada de 1637, reporta-se ao “Memorial da Infancia & milagres de Christo”, que diz que pode correr com alguns versos riscados e modificações de outros. Talvez nestas emendas propostas e na hesitação em torno da publicação das três partes do texto esteja a explicação para o retardamento da edição do *Memorial da Infância*. Este, o único que hoje possuímos, saiu dos prelos isolado da totalidade dessa suspeitada obra tríptica, mas curiosamente só cinco anos depois de obtida a 1ª licença, datada de Alcobaça, de 17 de Agosto de 1633. Parece tratar-se de um caso em que se quis juntar posteriores acrescentos a uma obra preparada para edição, neste caso a segunda e a terceira partes de uma Vida de Cristo, que, afinal, mesmo apesar de terem obtido aprovação nas licenças, nunca chegaram a ver o prelo.

A totalidade da obra, a ter sido efectivamente escrita, não deixa de questionar o investigador relativamente a uma possível influência do *Retablo de la Vida de Cristo* do cartuxo Juan de Padilla, obra que, apesar de não possuir uma qualidade literária de grande apreço, obteve no entanto larga difusão (a 1ª edição deverá ser de 1505, tendo havido outras de 1513, 1516, 1518, todas em Sevilha) e influência na sua época e tendo sido talvez mesmo mais lida do que o divulgadíssimo *Flos Sanctorum*². Possui em comum com a totalidade conjecturada do *Memorial* a técnica - que haveria, segundo alguns autores, de desembocar na composição vendo o lugar de Santo Inácio de Loyola - e a temática, também esta tripartida em função de momentos diferenciados da vida de Jesus, que encontram rigoroso paralelo na repartição dos três temas nos três *Memoriais* de Soror Pimentel: infância de Cristo até ao momento em que se perde no templo; acontecimentos da vida pública de Cristo e Paixão, morte e santo enterro³. Tal tripartição não se encontra nas *Meditações da vida de Cristo* atribuídas durante muito tempo, com alguma polémica, é certo, a S. Boaventura⁴, obra que marcou determinadamente,

² Cf. José TARRE, *El Retablo de la Vida de Cristo Compuesto por El Cartujano de Sevilla*, in *Archivo Historico Soc. Iesu*, XXV (49) - 1956, 243-253, onde se afirma: “...Fue el libro de la Vida de Cristo, el Vita Christi, como se decia entonces, mas divulgado en España durante el siglo XVI, más leído todavia que el popular Flores Sanctorum”.

³ Há quem veja nesta tripartição temática da obra de Padilla uma correlação mais ou menos estreita com as artes plásticas, nomeadamente com os retábulos trípticos que, como se sabe, constituíram um foco de devoção intenso nesta época. Levando em consideração que o barroco e especialmente o século XVII estabeleceu conexões voluntárias entre as artes plástica e literária, seria talvez interessante observar até que ponto tal recurso está subjacente à construção da obra de Soror Pimentel.

⁴ Sabe-se hoje que as *Meditações da vida de Cristo*, obra fortemente significativa da espiritualidade franciscana, não são da autoria de S. Boaventura, mas, com toda a probabilidade, de Fr. João de Caulibus, um religioso da Toscana. Esta informação, já adiantada em 1767 por B. Bonelli em *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, aparece agora confirmada e

embora sem ser explicitada abertamente, a espiritualidade europeia ao longo de séculos⁵.

Aliás, o primeiro impulso, ao ler o *Memorial da Infância de Cristo*, foi situá-lo na esteira dessas *Meditações*, onde se esboçou, mesmo para o próprio Santo Inácio, a metodologia dos seus *Exercícios Espirituais*. Nas *Meditações*, encontramos o esforço de ver e de sentir todos os momentos da vida de Cristo, num impulso constante de meditação, para atingir a alta elevação, conforme o autor refere no Prólogo. Sendo o destinatário das *Meditações* a “amada filha”, a monja em geral, talvez esta difusão das *Meditações* junto dos conventos femininos tivesse determinado a matriz. Assim, nas *Meditações*, fornecem-se incontáveis pormenores da vida quotidiana da Sagrada Família, ao mesmo tempo que se fazem constantes incitamentos ao leitor do texto, para que se associe às situações descritas e as viva, adequando-as à sua situação pessoal:

Ya ves qué inmensa pena y angustia afligía a San José y a la Virgen
(p. 22)⁶.

Vinieron también los pastores, y le adoraron, refiriendo lo que oyeron a los ángeles (...) Pues tu que tanto tardaste hincas la rodilla y adora a tu Señor Dios y despues a su madre: y con reuerencia al sancto viejo Joseph: y de ay besa los pies del niño Jesu nascido en el pesebre y ruega ala señora que lo allegue a ti y te lo dexé tomar. Tomalo y tenlo en tus braços cõtempla cõ diligencia su rostro y besalo con reuerencia y deleytate enel con mucha

consolidada na recente e importantíssima edição crítica das *Meditaciones Vite Christi*, levada a cabo por M. Stallings-Taney, intitulada *Iohannis de Caulibus Meditationes Vite Christi olim S. Bonaventuro attributae*, Brepols, 1997.

⁵ Vejam-se as apreciações de Isaac VÁSQUEZ, *San Bonaventura Nella Storia Della Spritualità Spagnola*, in *San Bonaventura Maestro Di Vita Francescana E di Sapienza Cristiana, Atti Del Congresso Internazionale Per Il VII Centenario Di San Bonaventura Da Bagnoregio*, vol. III, Roma, Pontificia Facolta Teologica “San Bonaventura”, 1976, 440: “Misurare con precisione l’influsso di S. Bonaventura in Spagna sarebbe altrettanto difficile che valutare un’eredità che tutti riconoscono ricca, ma della quale nessuno possiede un inventario”.

Para Portugal, veja-se o trabalho de José Adriano de CARVALHO sobre a presença de S. Boaventura no movimento editorial, intitulado *Das Edições de S. Boaventura em Portugal nos Séculos XVI, XVII e XVIII. Semântica de uma Influência na História da Espiritualidade Portuguesa*, in *Archivo Ibero-Americano - Revista Trimestral de Estudios Historicos Publicada por los PP. Franciscanos*, Año XLVII Enero-Diciembre, 1987, 131-159.

⁶ Servimo-nos, no nosso cotejo com a obra do pseudo-Boaventura, da edição de 1542 de Pedro de Castro, em Medina del Campo, intitulada *Comiença el tractado del Seraphico doctor Sant Buenaventura en la contempañõ de la vida de nuestro señor Jesu Christo: agora nuevamente corregido y emendado*, 26. Transcrevemos o texto conforme o original do século XVI, desenvolvendo as abreviaturas e transformando em “um” e “en” os “u” e “e” com til, que o computador não consegue grafar.

*confiança. Esto hazer lo puedes porque el a los pecadores vino y por su salud dellos.”*⁷

De facto, a intencionalidade que se encontra na função incontornavelmente pragmática do *Memorial da Infância de Cristo* faz-se eco de todas estas preocupações.

A primeira impressão causada pelo *Memorial da Infância* é a de uma devoção afectuosa que a sua autora dedica à Sagrada Família e ao Mistério da Encarnação. Toda a narração está claramente orientada para o enaltecimento deste Mistério e para excitar no leitor (ou no ouvinte?) a adesão e a acção de graças pelas manifestações da misericórdia e da glória de Deus que a Encarnação encerra. Em todos os dez cantos do poema se reitera intencional e didacticamente este facto, de modo a sublinhar – não só junto do receptor, mas também para si própria, enquanto narradora –, em Deus, a misericórdia e a glória subjacentes ao seu projecto salvífico e, no homem, a necessidade de agradecer, enaltecer e festejar a libertação e redenção que, pela intervenção de Deus encarnado, nele se operou. Esta orientação é reiteradamente frisada, como dissemos, em cada episódio narrado, quer explicitada pela própria narradora, quer pela voz das personagens. No Prólogo ao leitor, afirma-se mesmo:

*Ainda que com grosseiro
Pinsel o pinto nacido,
Nas almas seja esculpido
Que seu amor verdadeiro
O pintarà mais luzido.*

*Todos com diuino aceio
Lhe fação cama de flores,
Porque hum minino que veio
Do Ceo, ferido de amores
Sempre deue andar no seio.*

*Sempre nas almas morada
Lhe deue ser concedida,
Pois dà a quem o conuida
Em premio dessa pousada
Luz, descanço, gloria, & vida.*

Parece de facto sentir-se perto o eco das recomendações e advertências do pseudo-Boaventura, logo no Prólogo:

⁷ *Comiença el tractado (...), 11.*

Entre las otras cosas que se predicán de las virtudes y alabanças de la Sacratissima virgen Cicilia: lee que siempre traya el euangelio de Christo ascondido en su pecho. Lo qual parece que se deue assi entender que de la vida de nuestro Señor Jesu Christo escripta en los euangelios tenia escondida para si algunas cosas mas deuotas: en las quales pensava de dia y de noche cõ limpio y entero coraçõ: y cõ limpia y mui deuota intenciõ. E acabado de contemplar en ellas: començando otra vez cõ dulce y suave sabor: quasi rumiãdo en ellas boluia a pensar en las cosas que cõ prudente consejo auia ya assentado en lo secreto de su coraçõ. E assi te acõsejo yo que hagas.

No *Memorial*, este didactismo não assume a estrutura de um discurso directamente dirigido a um destinatário, intercalado com um discurso narrativizado. No entanto, a dimensão didáctica subsiste, através da informação fornecida e das explicações teológicas ensaiadas. Sem qualquer preocupação de exaustão, citaremos alguns dos momentos que mais explicitamente desenvolvem esta posição didáctica e formativa:

*(...) Amor, de puro amor enternecido
Quero que veja o mundo vossa chama:
Verbo do peito meu, filho querido,
Em quem minha belleza se derrama,
Mostrai vossa sciencia omnipotente
Em reparar a pobre humana gente. (Estrofe 93, Canto I)*

*A escada se veja já pendendo
Do alto Ceo à Terra cà lançada;
Porque venha a ser homem Deos descido,
E o homem vâ fazer com Deos morada:(...) (Estrofe 8, Canto II)*

*(...) Seu berço tem de palhas, & sobre ellas
Dos olhos perlas liquidas derrama,
As quais apura amor em frêgua viua
Para resgate da alma que he catiua. (Canto III, Estrofe 56)*

*Vem a sagrada Mãi com ser donzella,
No seu bello Minino estar suspensa:
E como elle seus raios lança nella,
Ficalhe claridade mais immensa:
Vem, como aquelle Deos, q. naceo d'ella,
Para remediar de Adam a offensa
Padecendo o rigor do cruel frio,
Lançando estaua lagrymas em fio. (Canto IV, Estrofe 28)*

*Nome, em que o Padre eterno se recrea,
Que illustre o Ceo de gloria & fermosura,
O qual seu filho tem por boa estrea,
Porque com elle salua a creatura:
Nome, que faz fugir a morte fea,
E com seu sangue puro sò procura,
Para o mundo remir, fazerse escrauo,
Tomando em si de Adam o S. & crauo. (Canto V, Estrofe 55)*

*(...) No dia, em que as portas de diamante
Abrio o Ceo que estaua endurecido,
Que foi là quando Christo Deos amante,
para nos redemir, quiz ser nacido,(...) (Canto VI, Estrofe 13)*

*D'aquelle sol divino, que nacia
Para o mundo livrar da sombra escura,
E morte do peccado, em que vivia: (Canto VI, Estrofe)*

*As luzes, que da luz trina a Essencia
Vem mais clara, que o sol ao meio dia,
Tendo impressas as cifras da sciencia
Em sua illuminada theophania,
Aa mesa vem fazer doce assistencia
Com summa reuerencia & cortezia,
Vendo que come alli, Deos feito humano,
Para fazer ao homem soberano (Canto VIII, Estrofe 52)*

*Foi tão forte este laço, & verdadeiro
Entre a diuina & humana natureza,
Que nem no vltimo ponto derradeiro
Pode a morte romper sua firmeza.
Naquelle estreito abraço, em que primeiro
Quiz Deos consigo unir nossa baixaza,
Ficou, com lhe ficar o corpo em calma,
Quando por nos dar vida, deo sua alma. (Canto IX, Estrofe 3)*

*(...) Visitava os santissimos lugares,
Nos quais este Senhor, cordeiro manso,
Sem abrir sua boca emmudecido
Auia de ser morto, & Adam remido. (Canto X, Estrofe 45)*

No entanto, não só nesta proximidade de intenções radica o substrato residual das *Meditações* sobre o *Memorial da Infância*. Ao longo dos dez cantos que compõem este poema heróico, patenteiam-se ecos e reminiscências boaventurianas, para as quais este trabalho vai chamar a atenção, no sentido de salientar e valorizar a importância desta obra atribuída a S. Boaventura na formação da espiritualidade monástica feminina.

Salvaguardadas as distâncias naturais entre uma obra em prosa e outra em verso e, sobretudo, entre um tratado espiritual e um poema heróico, que obedece, necessariamente, a rigorosos códigos internos a que o vincula a necessidade da imitação, as semelhanças entre as *Meditações da Vida de Cristo* e o *Memorial* vão-se desenhando logo desde o primeiro canto. Assim, quando em Mesquita Pimentel, no canto I, Deus dá sentença de morte a Adão, gera-se de imediato, como que numa transposição do épico episódio camoniano do Concílio dos Deuses, uma audiência entre Deus, o Amor, a Misericórdia e a Justiça. Também no pseudo - Boaventura a Misericórdia, a Paz, a Justiça e a Verdade são chamadas a dar a sua opinião sobre o cumprimento ou não da Redenção: “Llamen a vuestras hermanas: que veys que os son contrarias: y oyamos tambien a ellas”⁸. Para além deste paralelismo de situação, existe ainda um paralelismo que se projecta a nível da selecção frástica e das estruturas gramaticais. Veja-se o “*muerá todo adan con quantos con el seran: porque comio la mançana contra mi mandamiento*”⁹ das *Meditações*, proferido pela Verdade e o anafórico *Morra*, proferido pela Justiça, com que Soror Pimentel faz suceder várias estrofes do poema:

*Morra, porque con frechas de ira brava
He justo se castigue hum insolente,
Que da razão rainha fez escrava,
E o appetite poz por presidente:*

(...)

*Morra, quem possuindo todo o mundo
Peccou, por comprar gosto tão ligeiro;*

(...)

*Morra, quem por amor de hum cego engano
O mundo fez ficar todo perdido: (est. 69 - 71, pp. 12 v. e 13).*

Outro paralelismo de situação se desenha no final do episódio. No pseudo-Boaventura, depois de ultrapassadas as divergências, “La

⁸ *Comiença el tractado (...), 2.*

⁹ *Comiença el tractado (...), 2v.*

misericordia y la verdad se encontraron: y la justicia y la paz se besaron”¹⁰.
Em Soror Pimentel, afirma-se, a encerrar o canto:

*Assi por estes termos superiores
Com jubilos de gostos excessivos
Junta a Iustiça com Misericordia
Para sempre sem fim terão concordia.*

Quando parece dar cumprimento à função didáctica de levar o seu leitor a visualizar as cenas da história divina, Soror Maria Pimentel retoma, do ponto de vista lexical, elementos que a obra atribuída a São Boaventura utilizara nos seus conselhos às religiosas:

Mira a que y acuerdate de lo que te diré (...) pues has de considerar aqui y poner en tu ymaginaciõ como pudieres a Dios; porque es incorporeo. Mas contempla lo como un gran señor assentado en una silla muy alta con su rostro benigno piadoso y como de padre: quasi que quiere ser reconciliado diciendo palabras de reconciliacion y amistad.”¹¹ (...) Porque debes saber que la excelente obra de la Encarnación, la hizo toda la trinidad, aunque sólo se encarnó la persona del hijo (...) Pues aunque en todas partes está la Santissima Trinidad, no obstante, debes considerar que ahora está allí de una manera singular.¹²

No canto II, também a propósito da Encarnação, explica Mesquita Pimentel:

*O Padre, o Filho, o Amor num ser Deos trino,
Mouido com affecto de clemencia
Lançando raios, como sol diuino,
Do alto throno de sua omnipotencia:
Penetrando o clamor doce e benino... (p. 19)
(...)
Estando Deos no throno luminoso (estr. 40, p. 24)*

Ainda na série de recomendações feitas à “amada hija”, S. Boaventura afirma:

Lo quinto que pedia era que me hiziesse ver el tiempo em que fuesse nascida aquella Sanctissima virgen que auia de parir el hijo de Dios: y que me conseruasse mis ojos con que la pudiesse ver y mis orejas cõ que la

¹⁰ *Comiença el tractado (...)*, 3v.

¹¹ *Comiença el tractado (...)*, 5v.

¹² *Comiença el tractado (...)*, 12.

*pudiesse oyr y mi lengua con que le pudiesse alabar y mis manos con que la pudiesse servir(...)*¹³

Soror Pimentel segue de muito perto este conselho:

Que huma Virgem, que tal sempre seria,

O forte Emmanuel Deos pareria (p. 25)

(...)

Oo quão ditosa & alegre fora agora!

Que riquezas, que gloria possuira

Se vendo já nascida esta Senhora,

Com meus olhos mortais tanto bem vira! (p. 25, estr. 47 e 48)

Aquando da Anunciação do Anjo, Boaventura refere: *Entonces se hincó de rodillas como su Señora* (p. 15). Soror Pimentel também apresenta o Anjo como quem poz o gíolho em terra *absorto em glorias/ Na rara perfeição da alta Princeza* (p. 27, estr. 59).

Continuando a seguir os mistérios passo a passo – se bem que alguns sejam quase omitidos por Soror Pimentel e amplamente desenvolvidos pelas *Meditações*, diferença que haverá que retomar, para ensaiar uma explicação, mais tarde – São Boaventura afirma, no mistério da Visitação, que Nossa Senhora vai acompanhada de damas como a pobreza, a humildade e o *adorno de todas as virtudes*¹⁴. Esta representação alegórica da perfeição de Nossa Senhora é também aproveitada por Soror Pimentel, embora noutro mistério, o da Anunciação, uma vez que praticamente Soror Maria Pimentel omite a cena da Visitação. Assim, embora em outro lugar, a inspiração do desdobramento das virtudes de Maria em outras tantas alegorias é retomado por Soror Pimentel, para caracterizar a excelência da futura Mãe de Deus, antes de o Anjo transpor a porta da casa de Maria:

Vio que guardava a porta hua donzella

Mais luzente que o sol ao meio dia,

Tremula scintillava como estrella,

Hua roupa brilhante que vestia:

Acesa em sua mão tinha hua vela

Com hum rico letreiro que dizia:

A luz, a intelligencia da verdade

Alcança de Maria a castidade.

Iunto d'ella com rosto alabastrino

¹³ *Comiença el tractado (...)*, 4.

¹⁴ “Van cõ ella la pobreza la humildad y la verguenza y la honestidad de todas las virtudes (p.8).

Outra dama de sol toda ilustrada
(...)
Estaua com hum cofre crystallino,
E huma letra nelle bem grauada,
Que diz: A humildade verdadeira
Das graças de Maria he tesoureira.

Outra de fermosissimo sembrante
(...)
Tinha em cifra outra letra, que dizia:
Abre Maria o Ceo por excellencia
Com o fiat de sua obediencia,
(...)
De outras mil diuinissimas figuras
Vio o Archanjo a casa rodeada,
Que são as graças, doens, virtudes puras.
De que a virgem Maria foi dotada:(...) (estr. 53-58, pp. 26 v. e 27)

Esta descrição alegórica poderá ter tomado inspiração também na tradição literário-teatral dos breves e cimeiras. Soror Pimentel volta a servir-se dela quando S. José, na viagem para Belém, encontra uma casa com personagens alegóricas, das quais ele só escolhe a pobreza para companhia.

O nascimento de Jesus é narrado por S. Boaventura com uma linguagem afectiva, orientada por uma necessidade de frisar teologicamente a virgindade perpétua de Maria. O mesmo faz Soror Pimentel, recuperando de muito perto situações e léxico. Aliás, uma das preocupações de Soror Mesquita Pimentel é justamente expor doutrina teológica, explicando-a, e servindo-se para tal dos códigos da linguagem épica, que possibilitam a emergência do extraordinário, do maravilhoso, etc..

*Luego el hijo de Dios eterno sin ninguna pena ni lisiõ en vn momento assi como era enel vientre: assi sahio fuera del sobre el heno a los pies de su madre. La qual le abaro prestamente y apañandolo y abraçãdolo dulcemente pusolo en su regaço a dõ enseñada por el spiritu sancto començo de lauarle todo el cuerpo cõ su leche de que estaua llena su teta por virtud de Dios (...) Mas la madre hincadas las rodillas le adoraua y dãdo gracias dezia a Dios (...)*¹⁵

Do ventre de Maria soberano
Temporalmente nace, sendo humano.
(...)

¹⁵ *Comiença el tractado (...), 10-10 v.*

Não sente dano algum dentro do peito,
 Ficando são, parindo seu conceito.
 (...) *Na terra vio da gloria estar a alteza*
Num corpo de crystal, todo luz pura:
 (...)
 De gíolhos se poz *profundamente*
 Adorando *por terra o ser diuino*
 E com *materno amor, mas reverente*
 Nos *braços de marfim* toma o minino:
 (...) O filho aos peitos poem, *que geme e chora,*
 E *humilde diz ao Pai, que no Ceo mora.*

Embora exaustiva – mas por isso mesmo significativa – esta aproximação está longe de se esgotar nestes traços apontados. O mesmo recurso ao léxico, desta vez com valor simbólico, é recuperado por Soror Pimentel, para referir a maravilha do acontecimento do nascimento: *Y los cielos por todo el mundo stillando miel, y cantando los angeles en la tierra*¹⁶. Soror Pimentel diz ter sido S. José que, *Vio, os olhos abrindo, o Ceo aberto, / Que destillaua leite & mel diuino* (p. 52, estr. 37).

A propósito do nascimento do menino e dos louvores consequentes, S. Boaventura afirma: *y fue manifestado el nombre & nuestra salud que es Jesus: el qual ab eterno le fue posto*¹⁷. *Este es el nombre que es sobre todo nombre*¹⁸. Soror Mesquita Pimentel expande imenso esta referência, exaltando o nome de Jesus com uma dimensão verdadeiramente épica, entre as estrofes 56 e 83, mas, em tal extensão, as expressões de contaminação encontram-se na mesma, apesar de mais distanciadas:

Nome supremo, eterno e inaudito
 Nome que quer dizer misericórdia
 (...)
 O nome de Jesus, o qual nos salua
Dà vitoria na mais mortal peleja
 (...)
Ai, meu doce Jesus, de amor ferido,
 Nome que salua o homem, & o redime
 (...)

¹⁶ *Comiença el tractado (...), 11 v.*

¹⁷ *Comiença el tractado (...), 12.*

¹⁸ *Comiença el tractado (...), 12.*

Nome de graça e gloria enriquecido,

E nome sobre todos mais sublime... (p. 56, 60 e 79v, respectivamente).

No episódio da Circuncisão, de regresso a casa, Maria consola o filho sofredor e sofre por ele. S. Boaventura afirma que *la madre alimpiaua los ojos del hijo y los suyos, juntando su rostro con el suyo, dauale la teta y consolaualo con todas las maneras que podia*¹⁹. Soror Pimentel dramatiza mais o episódio, através do discurso directo, mas situa-se sempre na esteira da sua matriz de base, ao dizer:

Se esta amorosa mãe, que vos alenta,

He, filho, para vós porto seguro,

Tomai saido ja desse naufragio

D'estes maternos peitos o sufragio (p. 79 v, estr. 84)

Na Apresentação no Templo, é comum entre estes dois autores a hesitação entre rolas ou pombas que Nossa Senhora terá oferecido: “duas rolinhas amorosas ou dous pombinhos polidos”(estr. 73, p. 92) e *compraron dos tortolas, o dos palominos para offrecerlos por el*²⁰ e *sinó que compró unas tórdolas o palominos* (p. 41). E acrescenta o santo: *assi como se hazia por los pobres. Y porque ellos eran muy pobres, mas de creer que cõpraron de los palominos: porque mas ligeramente y por monosprecio se hallauan*²¹. Soror Pimentel afirma por seu lado:

O virginal Ioseph mui diligente

As rolinhas, que tem pobre valia,d

Entrega à doce esposa humildemente,

Como oferta, que a pobres pertencia. (estr. 97, p. 96)

O mesmo paralelismo se encontra ainda neste episódio da Apresentação, quando S. Boaventura diz que *atras ellos la virgen madre lleuando al rey de la gloria Jesus; (...) e assi fue la procession destes, hecha los quales (...)*. Ou ainda: *De aqui vã al altar en procession la qual se repreeta por todo el mundo*²² Soror Pimentel, no mesmo passo, refere a mesma atitude:

Toda com grande applauso & alegria

Em procissão se está offerecendo,

E por ir nella o filho de Maria,

Os Anjos vão as azas encolhendo. (p. 95, estr. 86)

¹⁹ *Comiença el tractado (...), 12v.*

²⁰ *Comiença el tractado (...), 15.*

²¹ *Comiença el tractado (...), 15.*

²² *Comiença el tractado (...), 15.*

Ambos os autores referem também que *es redemido el señor assi como sieruo por cinco siclos a la costumbre*²³ ou já em forma de escravo foi resgatado com cinco siclos (cf. Pimentel p. 97, estr. 101).

Enumerar-se-ão apenas mais duas ou três proximidades mais significativas.

Quando vão para o Egipto, são obrigados a fugir de noite e, por isso, a acordar o menino que supostamente está a dormir.

*Contempla bien las cosas sobre dichas; y esta en ellas: y como leuãtan al niño Jesu que dormia: cõsidera assi mismo lo que haze al niño Jesu quãdo lo despiertan y no le deran ya holgar: y ayas compassion dellos*²⁴

Soror Pimentel narrativiza esta incitação e diz:

Sente o santo Ioseph, serlhe forçoso

Acordar o minino Deos eterno

Que dorme sossegado & amoroso (estr. 19, p. 101).

Além disso, a estrada que percorrem é longa: *y auian de yr por caminos asperos: no siendo dispuestos para caminar*²⁵. Refere ainda que iam *en egipto por camino desierto obscuro mõturoso aspero inhabitable: y tambien por muy luenga via*²⁶. Em Soror Pimentel, *Por medonhos desertos vão andando* (estr. 41, p. 105) e *Vão seguindo caminho tão comprido* (p. 104 v, estr. 40).

A estadia no Egipto dura sete anos e ambos referem este facto: *Siendo ya cumplidos siete años en los quales nuestro señor anduuo peregrinãdo*²⁷. Soror Pimentel refere o facto enfeitado das referências mitológicas que codificam o poema épico e que enlaçam o profano ao religioso: *Sete vezes em carro reluzente/ Fez o fermoso Phebo Abril florido* (estr. 78, p. 125 v.)

Outro facto curioso, que vem talvez da tradição dos evangelhos apócrifos, pois não aparece registado nos canónicos e que é altamente improvável, por extraordinário, é que a Sagrada Família, na sua fuga, ao percorrer o deserto, encontra S. João Baptista pequenino²⁸. Caminham pois

²³ *Comiença el tractado (...), 15 v.*

²⁴ *Comiença el tractado (...), 16 v.*

²⁵ *Contiença el tractado (...), 17.*

²⁶ *Comiença el tractado (...), 17 v.*

²⁷ *Comiença el tractado (...), 19 v.*

²⁸ A importância destas *Meditações da Vida de Crito* como obra de síntese das características fundamentais do novo franciscanismo saído do século XIV reside sobretudo no facto de esta obra constituir, como afirmou J. Marrow em *Circumdederunt me canes multi: Christ's Tormentors in Northern European Art of the Late Middle Ages and early Renaissance*, in *Art Bulletin*, 59, 1977, 167, "the first comprehensive biography of Christ containing regular and extensive interpolations

mas como fueron ya quasi en fin desl desierto: hallaron o Sant Juan Baptista: el qual auia ya comenzado alli la penitencia: aun que ningun peccado tenia. Dizen que aquel lugar del rio Jordan do San Juã baptizo a Christo es aquel lugar por do passaram los hijos de Israel... y que cerca de aquel lugar hizo Sant Juan penitencia en el dezierto; Y assi possible es que el niño Jesus passando por alli en su jornada lo hallo alli. Pues contempla como lo recibio alegremente, y que estando alli algun poco tiempo: comieron aquellos manjares crudos que sant Juan alli comia²⁹ Comieron con el Bautista de aquellos manjares crudos que él tenía (p. 62). E Boaventura refere-se a S. João Baptista não como criança que ainda era, mas como aquele que fue el primero hermitaño principio y camino de los que quieren biuir en religión. Y ve que tambien virgen muy limpio: grandissimo predicador: mas que propheta y martyr glorioso³⁰. Por sua vez, Soror Pimentel também relata, com mais pormenor ainda, que :

*Offereceo à mãi da vida eterna
O minino gigante na grandeza
Logo de mel silvestre hum seu tarrinho
Para ella, são Ioseph, & o cordeirinho (estr. 44, p. 133 v.)
(...)
Comeo Iesus, Maria, & Ioseph santo
D'aquelle doce mel delicioso, (estr. 45, p. 133 v.)*

E refere também S. João como *Precursor decretou ser do Messias/ Claro espelho dos homens penitentes,/ Propheta sem igual, que excede a Elias* (estr. 39, p. 132 v.)

Por último, analisem-se as correspondências a nível dos verbos, das situações, dos diálogos e dos monólogos interiores que se verificam entre o último canto do *Memorial* e o cap. XIV das *Meditações*.

Diz S. Boaventura:

of extra-Gospel narration". De facto, esta síntese de evangelhos canónicos e apócrifos parece ter sido favoravelmente aproveitada por Soror Pimentel.

Para além disso, a arte em geral, e particularmente a pintura, foram herdeiras desta tradição dos apócrifos, provavelmente a partir da enorme divulgação das *Meditações*. Efectivamente, são inúmeras as obras de pintura europeias que dedicam a este episódio da fuga do Menino com seus pais para o Egipto um interesse reiterado. Vejam-se, por exemplo, os quadros de Bernardino Luini, "La Sagrada familia con San Juan", de Tiziano Vecellio "Descanso en la huida a Egipto" e de muitos outros pintores que a este tema se dedicaram.

²⁹ *Comiença el tractado (...), 21.*

³⁰ *Comiença el tractado (...), 21.*

*Viendo nuestra señora a Joseph sin al niño: el qual creya que bolueria con el preguntole a do esta el niño. Respondiolo el no se que no boluio comigo; yo creyera que cõtigo boluiesse. Entõces ella lastimada y turbada de gran dolor viro con lagrimas: No boluio comigo veo que no guarde bien mi hijo*³¹

Em Soror Pimentel, o mesmo episódio do Menino perdido entre os doutores tem um desenvolvimento semelhante:

*Cuidava a singular Virgem Maria
Que leuaua Ioseph seu filho amado:
Cuida o Santo que vai na companhia
Da Santissima Mãe Deos disfarçado* (estr. 18, p. 144)
(...)

*A Virgem os bellos olhos leuando
Com pranto, que de puro amor nacia
Por seu filho a Ioseph vai perguntando,
Seu bem, seu refrigerio, & alegria.
E elle com suspiros despertando
Do sono em que o tormento o suspendia,
Tendo do rosto a cor quasi defunta,
Pello minino a medo lhe pergunta.* (estr. 15, p. 145)

Os remorsos de Maria dão lugar em S. Boaventura a um momento de monólogo, que traduz todo o dramatismo da vivência que se quer levar a meditar: *O tu torna para mi. Perdona me por esta vez; que nunca acontecera que yo tenga negligencia en te guardar*³². Soror Pimentel faz o mesmo, recuperando léxico e conteúdo:

Perdaõ vos pesso agora *reverente*,
Tornai, *rico thesouro, amada prenda*,
Tornai, que vós vereis a minha emmenda. (estr. 38, p. 149).

Quando encontram finalmente Jesus no Templo, S. Boaventura reproduz deste modo a cena do encontro: *Hijo porque lo hiziste assi con nosotros; Yo y tu padre con mucho dolor te auemos andado a buscar*³³. Soror Pimentel praticamente decalca esta cena:

*Filho (lhe diz a doce mãi querida)
Que vosso pai & eu (ferido o peito)*

³¹ *Comiença el tractado (...), 22.*

³² *Comiença el tractado (...), 22 v.*

³³ *Comiença el tractado (...), 22 v.*

Vos buscamos, de dor perdendo a vida (estr. 75, p. 155).

Como se vê deste cotejo, parece profundamente boaventuriana a estruturação deste *Memorial*, desde o conteúdo, ao léxico, às estruturas sintáticas e discursivas, aos mecanismos de enunciação, ao recurso da alegoria, etc.³⁴. Tal facto leva-nos a suspeitar da presença dominante e determinante das obras do santo nos mosteiros femininos, que à sua volta terão construído uma espiritualidade e uma literatura orbitante. Sabe-se o quanto a reforma beneditina, marcada pela *devotio moderna*, procurou renovar a espiritualidade espanhola, recuperando, justamente, essas *Meditações*(...) então atribuídas a S. Boaventura, que Garcia de Cisneros fez inclusivamente editar na sua tipografia.

Com o *Memorial da Infância de Cristo*, está o leitor perante um dos muitos poemas épicos que, na esteira do sucesso de Camões, pautaram a escrita literária, ao longo do século XVII. Todavia, se entre a maior parte deles se pode encontrar uma uniformidade temática, em torno da exaltação dos valores pátrios, na senda de um sempre dificilmente convincente autonomismo ou espírito nacionalista, como pretendia Hernâni Cidade, o poema de Soror Pimentel situa-se no filão dos poemas heróicos de temática religiosa, mais concretamente no domínio da literatura de devoção. E, também neste ponto, se aproxima da tradição boaventuriana, que nos legou uma espécie de evangelho da infância, a *Infantia Salvatoris*, embora se deva ter em conta as inúmeras obras que, um pouco por toda a Europa, cantaram a vida de Cristo.

Quer a devoção à paixão de Cristo – anunciada no *Memorial* do mesmo nome – quer a devoção à Encarnação são exemplos de momentos diversos, mas complementares, de um movimento espiritual pós-renascença, que procurava acentuar os traços da humanidade de Cristo, em detrimento da preferência pela sua divindade, que caracterizara a piedade cristã medieval. Um pouco o que havia feito o pseudo-Boaventura com as *Meditações da Vida de Cristo* – e daí o seu influxo mais tardio na P. Ibérica, que procuram realçar esses traços da humanidade, por contraste com o que

³⁴ É evidente que nos regulamos por uma pauta castelhana, supondo que terá sido nessa língua que Soror Pimentel terá contactado com a obra. Efectivamente, o Latim poderia ser uma língua comum nos mosteiros masculinos, mas estamos em crer que a formação cultural feminina nessa altura, salvo algumas excepções pontuais, estava pouco apetrechada para captar, em Latim, todos os conteúdos de uma obra como esta. Os inventários das bibliotecas monásticas femininas que estudámos e interpretámos permitem-nos concluir que a percentagem de obras em Português era a maior, logo seguida das obras em Castelhana. O Latim aparece muito raramente nestes contextos, à excepção, claro, dos livros litúrgicos. Ver Isabel MORUJÃO, *Livros e leituras na clausura feminina portuguesa: apresentação, representações* (no prelo).

fará Ludolfo de Saxónia com a sua *Vita Christi*, onde acentuará a divindade de Cristo.

Ora, no séc. XVII, a Encarnação e a Paixão constituíram os alicerces fundamentais da piedade cristã e representaram, a nível da poesia religiosa da P. Ibérica, os temas de maior preferência. A todo este movimento devocional centrado na humanidade de Cristo não é estranha uma certa estratégia de precaução contra possíveis identificações das religiosas com o movimento dos *alumbrados* e de seitas afins, que também em Portugal tiveram a sua repercussão. Os iluminados propunham, entre outras coisas, que o caminho para Deus se fazia pela contemplação da sua divindade e não da sua humanidade.

O poema é dedicado à Virgem Nossa Senhora do Desterro, inserindo-se, por este modo, na longa e fortíssima tradição de devoção portuguesa a Nossa Senhora. A Encarnação e a Redenção que, como vimos, este poema celebra, só se tornaram viáveis pela aceitação mediadora de Maria, figura necessariamente remissiva, na compreensão e adoração destes mistérios, a quem a poetisa chama “magnífica reparadora da geração humana”. “Por vòs, esperança nossa, deceo ao mundo a benção celestial, & a graça da felicidade eterna de vòs tomou carne, & de vosso ventre virginal sahio aquelle Minino Iesus verdadeiro Deos & homem, principio, meio, & fim de nossa saude, o qual vos eu torno agora a offerecer, Rainha dos Anjos, no mesmo estado, em que com elle enriquecestes de luz, de uida, de saluação ao mundo todo”.

É por estas afirmações, entre outras, que o poema se torna, simultaneamente, um memorial de celebração e devoção da Virgem, figura que assume, na globalidade de toda esta narrativa, um papel de destacado relevo. Pertencem-lhe de facto alguns dos melhores momentos de efusão lírica do poema (cf. canto VII e X). No canto IX, a personagem alegórica sapiência, numa linguagem visionária e profética em tudo conforme aos cânones da epopeia, antecipa, numa extensa prolepse, o papel mediador e auxiliador dos aflitos que será cumprido por Nossa Senhora. Assim se confirma a continuidade da glória de Maria no tempo.

Observe-se, no entanto, que, para além desta preocupação com a meditação na humanidade de Cristo e desta filiação explícita às *Meditações da Vida de Cristo* do Pseudo Boaventura, este *Memorial* apresenta outras características assinaláveis ao nível da sua organização e da sua progressão discursiva, que há que situar e entender. Todo o *Memorial...* é, no fundo, uma aplicação recorrente e sistemática da contemplação e da composição vendo o lugar, expressões que devemos atribuir a Santo Inácio e que o uso vulgarizou, mas cujo conteúdo e metodologia já se encontram amplamente explicitados nas *Meditações* do pseudo Boaventura. Os imperativos, os presentes de aconselhamento e a recorrência dos verbos *considerar*, *ver* e *mirar*, nas *Meditações*, são disso prova:

Mira, por Dios, aquí, y considera cómo toda la Trinidad está allí esperando la respuesta y consentimiento de esta su hija singular (p. 14).

Puedes piadosamente considerar cómo el Hijo, a la manera de quien recibe una obediencia y cargo penoso, se inclinó y encomendó al Padre (p. 14-15).

Considera, pues, aquí, cómo la reina del cielo y de la tierra camina sola con su Esposo (p. 18)

Compadécete también especialmente de que Nuestro Señor Jesucristo está en continua aflicción, y estuvo en ella desde el primer instante de su concepción" (...) Ves pues cuán ricas viandas te ofrece esta consideración; si quieres sentir su dulzura, rumíalas con diligencia y mui repetidas veces. (p. 24)

Has visto el nacimiento del sacratísimo Príncipe; has visto también el parto de la Reina del Cielo (p. 26)

También tú, que tanto has tardado en visitar a tu Dios, arrodíllate y adora a tu Señor, y después a su Madre, y con reverencia saluda también al santo anciano José (p. 31)

Mira bien aquí todas las cosas que se dicen y hazen³⁵

Todas estas meditações são trazidas para um plano de proximidade, conseguido pelos elementos da *deixis*, que mostram, presentificam, tornam próximas todas as cenas que se pretendem levar a contemplar e a vivenciar. Daí os pessoais *tú*, os possessivos *tu*, os imperativos presente, os demonstrativos *este* (*Con razón es este un día de júbilo* (p. 32)), os *aquí* e os *allí*, etc., de forma a que *te hayas cómo si estuvieras presente y mires bien cada una de las cosas que suceden, porque, como en otros lugares te tengo dicho, en esto consiste toda la eficacia de estas meditaciones.*³⁶

Efectivamente, é possível dizer-se que, em cada canto do *Memorial da Infância de Cristo*, o encadeamento e a multiplicação das estrofes, que prolongam muitas vezes o enredo até à exaustão do pormenor (e da paciência...), não têm outra função para além da de seguir de muito perto estas ou outras ... orientações. Terá sido este o meio encontrado por Soror Maria de Mesquita Pimentel para mover e conformar os afectos, primeiro das religiosas do seu convento, depois do público em geral, os *leitores prudentes*, como os nomeia no prólogo que antecede a edição do seu poema. Assim,

³⁵ *Comiença el tractado (...), 21 v.*

³⁶ *Comiença el tractado (...), 39.*

através do exercício da arte verbal, concretamente do poema épico, Soror Pimentel contribuiria, pelo menos *intra muros monasteri*, para a consolidação da devoção e da meditação e para promover o louvor a Deus.

Todos os pormenores imaginativos com que encharca o texto provêm, nitidamente, de uma prática bastante treinada nos exercícios de meditação e de consideração nos pormenores da vida de Cristo:

*Ajunta a ferramenta com presteza,
E como he muito pobre de fazenda,
Num fardo sua tão rica pobreza
Faz o Santo diuino que se estenda:
Abre, vencendo o vento em ligeireza,
Sem que ninguem o sinta, nem entenda
A porta, tendo bem mão na couceira,
Porque não faça officio de palreira* (p. 102 v., estr. 28)

*Ioseph, que em cordeal amor se inflama,
Lhe nega por industria sabiamente
Aquella deleitosa & doce cama
Dos braços que lhe daua reuerente:
E a neuada mão, que adora, & ama,
Do candido minino, & excellente
Lhe liga, indo com elle os pés mouendo,
Para que Deos a andar va aprendendo.* (p. 119 v., estr. 41).

*A Virgem agradecida, & cuidadosa
Começa de prouer logo hum cestinho
Dos paninhos, que da arca venturosa
Tirou para enuoluer o sacro arminho:(...) (Estrofe 38, Canto III)*

*O Patriarca ajunta a ferramenta,
Em que, sendo tão nobre, se recrea;
E porque com mui pouco se contenta,
Accomodou no alforje a pobre cea:(...) (Estrofe 39, canto III)*

*Caminhão a Belem; muito lhes custa
Esta jornada em tempo tão nociuo:
O vento tudo fere, & tudo adusta
Co rigor de seus sopros excessiuo:(...) (Estrofe 41, Canto III)*

*Indo com cuidadosa vigilância,
Pela derrota aspera & fragosa,
Vio huma casa debil, pobre estancia
Exposta ao vento & agua fluctuosa: (...) (Estrofe 43, Canto III)*

Outro modelo poderia estar subjacente a estas expansões textuais, que são, como se disse, o contraponto discursivo do desenvolvimento de determinado ponto a meditar: Os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, que conheceram intensa difusão e fama no século XVI na P. Ibérica. Curiosamente, há quem sustente³⁷ que o início do séc. XVII vai reduzir a sua projecção, para os voltar a relançar em grande escala a partir de finais de XVII e, sobretudo, no século XVIII. De facto, em Santo Inácio, embora através de uma linguagem concisa e disciplinada, exorta-se o exercitante à prática constante da composição vendo o lugar (cf. [112], 2º preâmbulo da 2ª semana), a “ver com a vista imaginativa” (cf. [91], 1º preâmbulo e [112], 2º preâmbulo), a “recordar a história da coisa que tenho de contemplar” (cf. [102], 1º preâmbulo), a “ver”, “considerar”, “ouvir”, “atender” (cf. [106, 107 e 108], etc., indo as direcções no sentido de propor o que se contempla e o modo como se contempla, nestes aspectos realizando fortes aproximações ao texto do Pseudo Boaventura:

Ver as pessoas, a saber: ver a Nª Senhora e a José e à criada e ao menino Jesus, depois de haver nascido, fazendo-me eu um pobrezinho e escravozinho indigno, olhando-os, contemplando-os e servindo-os em suas necessidades, como se me achasse presente, com todo o acatamento e reverência possíveis. Depois, reflectir em mim mesmo, para tirar algum proveito ([114], 1º ponto).

Não se sabe quem, neste ponto, poderá a religiosa ter seguido: se o pseudo-S. Boaventura, que marcou a sua pauta discursiva e ideológica, se Santo Inácio, que Soror Maria de Mesquita Pimentel também poderia conhecer. Esta última hipótese colocou-se-nos com alguma intensidade, quando nos detivemos com maior pormenor na análise do canto I do

³⁷ É esta a opinião de Ignacio IPARRAGUIRRE, *Practica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola: Evolución en Europa durante el Siglo XVII*, Roma, 1973, 173-174, quando afirma, acerca da vitalidade dos *Exercícios Espirituais* na P. Ibérica, no séc. XVII: “Necessitamos insistir en este hecho para evitar falsas interpretaciones. Es este posiblemente el capítulo más pobre y desconcertante del volumen. Las noticias concretas de ejercicios y de ejercitantes son muy escasas. Todo él forma un fuerte contraste con los anteriores pletóricos de datos, proyectos, nombres de apóstoles de ejercicios y de obras.

Pero el silencio de las fuentes tiene su historia y es necesario conocerla. Por ello no nos hemos reducido a señalar los pocos datos que existen, sino que hemos estudiado el ambiente, las causas del fenómeno. El análisis de los hechos nos ha llevado a la conclusión, como explicaremos más despacio en seguida que si en la península ibérica se dieron menos ejercicios, no estuvo menos vigente que en otras partes el conocimiento y el amor a ellos, incluso que se profundizó más en una forma explícita se debió a que aquellos Padres guiados precisamente por los principios ignacianos decidieron extraer el espíritu y encarnarlo en los demás ministerios. Daban los ejercicios en su forma más pura a los pocos que creían podían aprovecharse de ellos. A los demás les ofrecían el manjar diluido en otras formas.”.

Memorial, concretamente quando o leitor se detém por momentos no argumento-sumário que inicia cada canto. Aí se diz:

*Criou Deos aos Anjos soberanos
Lucifer rebellou contra elle logo;
Cahio, por pensamentos ter insanos,
Para sempre sem fim, no eterno fogo:
Formou Eua, & Adam, pais dos humanos,
O qual enternecido de seu rogo
Comeo do singular fruto vedado
Perdeose, & Deos salualo tem traçado. (p. 1)*

De facto, se atendermos a que, na sua essência de sumário, este paratexto se concentra na estrutura fundamental do canto primeiro, somos, através dela, e através do desenvolvimento que o poema fará, levados a pensar num outro texto, cuja estrutura fundamental é semelhante: os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio.

Assim, o leitor apercebe-se da ideia de Pecado dos Anjos, pecado de Adão e, implicitamente, pecado dos homens (“pai dos humanos”), que é justamente a estrutura da 1ª semana dos *Exercícios Espirituais* e da ideia de Trindade, Encarnação e Combate Espiritual, que corresponde, ainda que grosseiramente, à estrutura da 1ª parte da 2ª semana de exercícios. Efectivamente, o 1º exercício da 1ª semana consiste na meditação com as 3 potências da alma sobre o 1º, 2º e 3º pecados:

O primeiro ponto será aplicar a memória sobre o primeiro pecado, que foi o dos anjos: como sendo eles criados em graça, e não se querendo ajudar na sua liberdade para prestar reverência e obediência a seu Criador e Senhor, ensoberbecendo-se, foram convertidos de graça em malícia, e lançados do céu ao inferno ([50], p. 43).

É exactamente por esta disputa entre os anjos de Deus e Luzbel que se inicia o *Memorial da Infância de Cristo*, inspirando-se, para tal, no episódio da “meditação das duas bandeiras”, que aparece na 2ª semana e daí retirando a expressividade com que, epicamente, se trabalha o tema.

*Imperiosamente a Diuindade
Lhe mandou q. adorasse a Deos humano,
Tomando d'elle exemplo na humildade
De se baixar, com ser tão soberano.
Mas Luzbel, deprauado na vontade
De pura enueja, & de soberba insano,
Adorar homem Deos, não quiz nessa 'hora,
E nessa obstinação està tégora. (estr. 13, canto I, p. 3)*

Digo trazer à memória o pecado dos anjos: como sendo eles criados em graça, e não se querendo ajudar de sua liberdade para prestar reverência e obediência a seu Criador e Senhor, ensoberbecendo-se, foram convertidos de graça em malícia, e lançados do céu ao inferno (E.E. 1ª Semana, 1º exercício, 1º ponto [50]).

Esta sequência com que prossegue o 1º ponto dos E.E., encontra correspondência no *Memorial*:

*Foi caida local, pois que da alteza
Do monte Olympo, excelso, glorioso,
Que merecia ter por natureza,
Foi lançado no pego tenebroso:
Donde sem fim com immortal tristeza
Nesse infeliz lugar caliginoso
Forão com elle os anjos condenados
Em fulgores fulfureos sepultados.*(Estrofe 26 do Canto I)

A primeira semana continua com o 2º ponto do 1º exercício: *Digo trazer à memória o segundo pecado: o de nossos primeiros pais. Como depois que Adão foi criado no campo damasceno, e posto no paraíso terreal, e Eva foi criada de uma costela sua, sendo-lhes proibido que comessem da árvore da ciência, eles comeram, e, por isso mesmo, pecaram. Depois, (...) lançados do paraíso, viveram sem a justiça original, que tinham perdido(...)*E.E.,[51].

O mesmo encadeamento é seguido no *Memorial*:

*Logo com grande amor a summa alteza
Que com somente hum Fiat poderoso
O orbe todo creou, toma a baixaza
Da terra entre suas mãos (acto espantoso)
E forma a Adam mostrando sua grandeza..*(Estrofe 31 do Canto I)

*(...) Da costa varonil potente, & graue
A molher lhe tirou, que em grao subido
A julgou dentro n'alma sua ideia,
Não por humana, mas por Semidea.* (Estrofe 34 do Canto I)

*Creadas estas nobres creaturas,
A terra lhes deo Deos, em que morassem, (...)* (Estrofe 36, Canto I)

E poz a soberana Sapiencia

*Outra aruore diuina da sciencia,
Que do bem, & do mal era chamada:
E para que de Adam a excellencia
Lhe não deixasse a alma alienada,
Tal como Lucifer, a quem vangloria
Derribou no inferno da alta gloria.*

*Hum preceito lhe poz facil, ligeiro,
E foi que d'este fruto não gostasse,
No qual ser Deos Senhor seu verdadeiro
Em esta obediencia confessasse: (...) Estrofes 50 e 51 do canto I)*

*Tão grande he dos amantes a cegueira:
Em tomando o sabor d'este bocado,
N'alma lhe entrou a morte verdadeira;
E abertos seus olhos, & sentidos,
Ambos virão seus bens serem perdidos. (Estrofe 65 do Canto I)*

A autora salta a contemplação do 3º pecado, "o pecado particular de qualquer um", embora ele esteja sempre implícito nas constatações da narradora, que deste modo obedece ao nº3 do 3º ponto e ao 4º ponto: *Considerar quem é Deus contra quem pequei, segundo os seus atributos, comparando-os aos seus contrários em mim; a sua sapiência à minha ignorância; a sua Onnipotência à minha fraqueza; a sua justiça à minha iniquidade; a sua bondade à minha maldade.* (E.E., [59])

É assim que, quando a misericórdia e o amor intervêm, intercedendo junto de Deus, para que salvasse o homem, se sublinha várias vezes a fragilidade da natureza humana e a magnanimidade do amor de Deus:

*(...) Contudo a sua fraca natureza,
E o ser em fim de barro fabricado
Alguma escusa dá em sua culpa,
Para que meu effeito nelle esculpa (Estrofe 71, Canto I)*

*A debil miseravel natureza
Não pode por ninguem ser restaurada,
Senão por quem com immortal destreza
A soube fabricar, & fez de nada: (...) (Estrofe 90, Canto I)*

*Pagar não pode bem a creatura,
Porque seu cabedal he pouco forte;
Morrer não pode a deidade pura,
Porque em Deos infinito não ha morte: (...) (Estrofe 91, canto I)*

Relativamente à segunda semana, nos comentários que antecedem as primeiras contemplanções, refere-se que é necessário *pôr diante de mim um rei humano, eleito pela mão de Deus, nosso Senhor, a quem prestam reverência e obedecem todos os príncipes e todos os homens cristãos. E ainda considerar que devem responder os bons súbditos a rei tão liberal e tão humano; e, por conseguinte, se algum não aceitasse a petição de tal rei, quão digno seria de ser vituperado por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro.* ([94], p. 64)

Tais comentários parecem ter encontrado eco na estrofe já acima citada e que se inicia por “Imperiosamente a diuindade”. Depois, a semana propriamente dita inicia-se com a contemplação das três pessoas divinas que, contemplando a perdição dos homens, decidem a Encarnação. E termina a 1^o parte com a meditação das duas bandeiras, isto é, com o combate espiritual entre as forças do bem e as do mal.

Esta estrutura também está subjacente a este primeiro canto, na medida em que o poema refere a “grandeza trina”, “o solio eterno, & unitrino” que *Para o materno ventre fez caminho, / Sem do peito do Pai deixar o ninho* (estr. 12, p. 3). Segue-se o combate entre Deus e Lúcifer, que se recusa a obedecer a Deus humanado e tem-se uma recriação da meditação das duas bandeiras. De facto, a estrutura da 1^a parte da 2^a semana está completa.

Mas a transtextualidade vai mais longe entre estas duas obras. Além desta duplicação da estrutura dos *Exercícios*, verifica-se também uma proximidade no léxico, que aparece sequencialmente, e no mesmo contexto, o que reforça a pertinência deste cotejo. Veja-se, por exemplo:

Que comessem da árvore da ciência ([51])
Outra aruore diuina da sciencia (p.9 v, estrofe 50)

Atente-se também na linguagem guerreira que aproxima os dois textos:

Nosso Senhor se põe num grande campo, (...) em lugar humilde, belo e gracioso ([144]), p. 81)
Nos campos de paz, pura e diuina (estr. 17, p. 4)

Onde o Sumo capitão general dos bons é Cristo ([138]), p. 79)

O forte Capitão, em quem se encerra/ todo o valor constante & soberano (estr. 19, p. 4)

Um rei humano, eleito pela mão de Deus, nosso Senhor ([92]), p.63)

Que adorar Deos humano não quizesse (estr. 16, p. 4)

Pedir conhecimento dos enganos do mau caudilho e ajuda para deles me guardar, e conhecimento de vida verdadeira que mostre o sumo e verdadeiro capitão e graça para O imitar ([139]), p. 80)

Tomando d'elle exemplo na humildade (estr. 13, p. 3)

Imaginar o caudilho de todos os inimigos (...) Imaginar o sermão que lhes faz, e como os admoesta... ([140 e 142]), p. 80).

E logo começou, usando d'arte

Para que seu peccado mais crecesse,

De dizer a cada espirito a parte

Que adorar Deos humano não quizesse (estr. 16, p. 4v)

Como numa grande cátedra de fogo e fumo ([140]), p. 80).

Nessas chamas sem fim caliginosas (estr. 22, p. 4)

Em vivas chamas abrasadas (estr. 21, p. 4v)

De referir também que o termo *bandeiras* usado por santo Inácio e unicamente por ele, é transposto em Soror Mesquita Pimentel para o termo *armas, divisas e escudos* (cf. estr. 21, p. 4v), todos sucedâneos do sentido inerente a *bandeiras*.

A literatura monástica feminina parece, na sua globalidade, alheia a influências inacianas. Por isso será talvez com surpresa que haverá que considerar a hipótese de se poder reconhecer, para este texto de Soror Pimentel, a presença do autor dos *Exercícios Espirituais*.

De facto, se Soror Mesquita Pimentel parece seguir de muito perto determinadas passagens das *Meditações*, decalcando estruturas e reaproveitando temas e léxico, em outros momentos parece também dar cumprimento às exortações de Santo Inácio, quando incita o exercitante a ver o caminho até Nazaré, ver a gruta, ver “o que fazem o anjo e N. Sr^a, a saber: o anjo fazendo o seu ofício de legado, e N. Sr^a humilhando-se e dando graças à divina majestade”.([108], 3º ponto).

Para além disso, a sequência dos mistérios apresentada no *Memorial...* está mais próxima de Santo Inácio do que do pseudo-Boaventura, pois Soror Pimentel quase não refere a Visitação, tal como

acontece em Santo Inácio, enquanto as *Meditações* do pseudo-Boaventura dão ampla cobertura a este episódio.

Outro factor parece sustentar esta proposta de uma influência inaciana. Nas *Meditações*, que, como vimos, Soror Pimentel poderá ter tomado como matriz do seu *Memorial...*, quase se esbate a ideia de um combate espiritual, que aparece apenas superficialmente referido nos episódios da vida pública de Cristo, embora noutros moldes. A ideia de um combate, já arcaica nos tratados teológicos, desde os Padres do Deserto, a Orígenes, à *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, desenvolve-se amplamente em Santo Inácio, o mesmo se verificando em Soror Pimentel. E, se o combate está forte e impressivamente implícito em Santo Inácio, embora não chegue a desenrolar-se sob os nossos olhos, as exigências de heroicidade do *Memorial...* concretizam e visualizam ao leitor, face às exigências do código do género, esse combate, onde os anjos de Miguel são vencedores. Tal vitória, ao encimar e abrir um poema épico, enfatiza a ideia de que o herói do poema, que irá nascer, Cristo encarnado e Redentor, é um rei vitorioso sobre o mal e de que o seu nascimento, ainda antes da sua paixão, constitui desde logo um triunfo de Jerusalém sobre Babilónia. Ora a ideia central de Cristo Salvador é a teologia escatológica dominante nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio.

Face a esta suspeita de que os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio terão também contribuído para a génese da redacção de parte do *Memorial*, concretamente das estrofes iniciais do primeiro canto, urge entender como é que tal filão de espiritualidade se fixou em Portugal num mosteiro cisterciense, numa época para a qual várias teorias tecidas em torno de espiritualidades podem ser válidas, embora difíceis de comprovar.

O século XVII português parece ter conhecido um certo retrocesso face ao movimento de explosão de realização dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio na Península Ibérica no século XVI. A vontade de dar bem os *Exercícios*, mais do que dá-los a muitos, juntamente com a tão barroca convicção elitista de que a maioria das pessoas não era capaz de entender e assimilar o essencial da experiência espiritual que eles continham, levou os sacerdotes a administrarem apenas princípios elementares ao povo, reservando para as elites da nobreza a essência mais pura dos *Exercícios*. Teimava-se assim em manter incólume o pensamento inaciano e a manter na sua mais alta fasquia a essência dos *Exercícios*, destinando-os àqueles que poderiam dar muito fruto, inclusivamente porque, no interior da própria Companhia, por esta altura, eram muitos os que saíam, pouco depois de terem entrado. De facto, pelo menos em Portugal, o grande desenvolvimento dos exercícios inacianos dá-se apenas nos finais de XVII e no séc. XVIII. Até aí, a generalidade da Península Ibérica exerce um tipo de exercícios já conhecidos anteriormente, pelo que são escassas as referências a exercícios e exercitantes para o século XVII. Mas se houve pouca prática efectiva, tal facto deve-se a esse doseamento cauteloso dos sacerdotes face aos

exercitantes, que ofereciam, em contrapartida, às maiorias, os *Exercícios* como “manjar diluído em otras formas”³⁸.

Esta redução dos *Exercícios* face ao século anterior deve-se, no entender de Iparraguirre, a que os catecismos e as missões tenham constituído, neste século XVII, os dois grandes eixos em torno dos quais gravitou a espiritualidade, destinando-se apenas os poucos exercícios que se davam a uma maneira de “conservar o fervor”³⁹.

Deste modo, são os sermões da semana da Paixão que se transformam, pela assiduidade diária com que os crentes a eles acorriam durante esse tempo, em meditações, cujas fórmulas renovadas vieram a constituir *Exercícios* abertos, quase sem se dar por isso. Mas aí, o plano de salvação expresso não ia além do processo espiritual reservado por Santo Inácio para a primeira semana.

Assim, torna-se necessário verificar as hipóteses que teria tido Soror Maria de Mesquita Pimentel de contactar com o texto inaciano, uma vez que o investigador se depara com escassez de exercícios, ou práticas espirituais de raiz inaciana, que, quando existiam, não iam além da primeira semana.

Refira-se no entanto, que, na opinião do Padre Roiz Jurado, os *Exercícios Espirituais* eram abundantemente dados às casas religiosas e, se nem todas as religiosas os faziam, eles eram dados às superiores que, depois, por sua vez, os davam às restantes religiosas. Este método não nos causa estranheza, se pensarmos na forma como as missões dos jesuítas em Portugal se concretizaram em terras do Alentejo. Baltasar Teles⁴⁰ relata que, no ano de 1554, foi pedida uma missão pelo Alcaide de Castelo de Vide para aquela região e que o Alcaide, D. Joam de Mascarenhas, fora o primeiro a quem foram dados os *exercícios de nosso S. P. Ignacio (...)* *que os tomou com grande espirito, mostrando bem nesta religiosa açcam seus dobrados talentos, porque lhe sobejava valentia pera sogeytar Mouros, & nem lhe faltava piedade pera tratar com Deos. Tam aproveytado ficou dos exercicios, que elle mesmo fazia officio de Apostolo*⁴¹, *exhortando a todos à confissam, & a obras de misericordia, sendo os de sua casa (que a tinha elle muy grande) os que se mostravam mais reformados; hindo hum dos Padres todos os dias a lhes fazer doutrina, & comunicar os mesmos exercicios espirituaes, que tambem tomou sua molher Dona Elena Mascarenhas (filha de Dom Martinho de Castellobranco), que foy senhora de grandes respectos & notavel piedade.*

Por aqui se vê que os *Exercícios*, no Alentejo, na segunda metade do séc. XVI, foram bastante difundidos, até mesmo junto de leigos e de senhoras, e

³⁸ Cf. Ignacio IPARRAGUIRRE, S.I., *Practica de los Ejercicios de San Ignacio...*, ed. cit., 174.

³⁹ Ignacio IPARRAGUIRRE, S.I., *Practica de los Ejercicios de San Ignacio...*, ed. cit., 175.

⁴⁰ Vide *Chronica Da Companhia de Iesv Na Provincia De Portugal (...)*, Pelo P. M. Balthazar Tellez da mesma Companhia, natural da cidade de Lisboa, Segunda Parte, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1647, Livro V, Cap. XV, 325..

⁴¹ Sublinhado nosso. Este termo era o termo utilizado na altura para designar os jesuítas.

Por aqui se vê que os *Exercícios*, no Alentejo, na segunda metade do séc. XVI, foram bastante difundidos, até mesmo junto de leigos e de senhoras, e que os que deles mais aproveitavam tomavam atitudes de “apóstolo” como diz Teles. Além disso, Teles relata a forma como, no ano de 1551, os jesuítas chegaram a Évora e aí se instalaram, com grande “aplauso de todos os moradores de Évora”. Seguem-se depois as enumerações das acções dos Padres jesuítas nesta cidade, embora não sejam concreta e definidamente referidos os *Exercícios*, mas sim confissões, remédio em aflições espirituais, bondade, auxílio aos enfermos, etc. De qualquer forma, pensamos que nesses actos se incluíam também a pregação através dos *Exercícios* de Santo Inácio... Aliás, Baltasar Teles afirma que *Toda a cidade de Évora, & ainda o Arcebispado, hiam sentindo huma viraçam de primavera do céu, com que todos em geral se alegravam, presentindo o grande fruto, que ao diante se havia de recolher, com a vista de tam apprazíveis flores; os mininos aproveitavam nas doutrinas; os grandes se melhoravam em suas consciências, & no conhecimento do que deviam a Deos; multiplicavamse as confissoens, & as comunhoens.*⁴² É provável que também pela acção da metodologia dos *Exercícios* inicianos.

Também não será de excluir a hipótese, embora dificilmente comprovável de que o conhecimento do texto de santo Inácio decorresse, em Soror Mesquita Pimentel, de uma relação de direcção espiritual, que poderá ter ido ao ponto, mesmo, de se lhe ter colocado a obra de Santo Inácio entre as mãos. Mesmo que assim não tenha sido, bastaria uma direcção espiritual fundamentada nos *Exercícios*, para que daí decorresse o conhecimento, ainda que indirecto, do texto do santo, e que Soror Pimentel pudesse conhecer a estrutura das duas primeiras semanas e a referência ao episódio simbólico das bandeiras, como visualização, tão ao modo barroco, do conflito entre o bem e o mal. E talvez seja importante conhecer que, se a 1ª semana era normalmente o limite dos *Exercícios Espirituais* para a maioria das pessoas, sobretudo leigos, a segunda semana era muitas vezes dada aos religiosos, para reforçar neles o estado de eleição. Em face do exposto, podemos aceitar que Soror Pimentel conhecesse o conteúdo de, pelo menos, parte da 2ª semana. Aliás, será talvez necessário modalizar as afirmações taxativas de Iparraguirre, no que respeita à escassez de realização dos *Exercícios*. Sabemos que o Padre Chagas os indicou a uma ou outra clarissa e que, como testemunha o Padre Bartolomeu do Quental nas suas cartas, D. Luísa de Gusmão também os realizou. Embora exemplos mais tardios, estes dois casos deverão ter outros antecessores...

As edições dos *Exercícios Espirituais* são escassas, até à altura em que Soror Pimentel compõe o *Memorial*. De facto, segundo informa

⁴² Vide Baltasar TELLEZ, *Chronica Da Companhia de Iesv(...)*, Segunda Parte, Livro III, Cap. XIX, 518-519

Iparraguirre, na *Introdução às Obras Completas* de Santo Inácio⁴³, a versão vulgata dos *Exercícios* data de 1548, de Roma, por António Blado, e este texto latino cumpria com a função a que se destinava, que era a do uso de todos os directores de *Exercícios*, razão pela qual só muito tardiamente, em 1615, saiu uma edição castelhana desta vulgata, pois para a maior parte dos exercitadores, era suficiente o texto latino. Ora esta edição castelhana poderá querer significar um alargamento do destinatário? Seria preciso averiguá-lo.

No que respeita aos vários comentários que se escreveram aos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, há que referir que alguns deles se afiguram significativos para a nossa demonstração. Os *Afectos y consideraciones devotas sobre los quatro novísimos*, Madrid, 1628, escritos por Francisco Salazar⁴⁴, obtiveram um enorme sucesso, como o confirma o repertório extensíssimo de edições posteriores. É provável que o livro tenha circulado em Portugal, embora só tenha tido uma primeira tradução portuguesa em 1705, em Coimbra. No entanto, praticamente fica pela 1ª semana⁴⁵.

⁴³ IPARRAGUIRRE, *Obras Completas de Santo Inácio*, Madrid, B.A.C., 1991, 205-209.

⁴⁴ Ignacio IPARRAGUIRRE S.I., *Comentarios de los Ejercicios Igacianos (Siglos XVI-XVIII)*. *Repertorio crítico*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1967, nº 441, 214-215.

⁴⁵ Se em 1710 saiu em Coimbra, no Colégio das Artes da Companhia de Jesus, com 152 pp., uns *Exercícios espirituales do grande Mestre de Espirito e Maravilhoso Patriarcha S. Ignacio redusidos a huma só Semana, e accomodados ao Estado e vida Religiosa*, escritos pelo Padre António Carneiro há que atender também à tradição dos comentários manuscritos, que foram realizados em datas que de algum modo podem ser consideradas preparatórias de um certo clima propício à difusão e vivência dos exercícios inicianos. Atente-se, por exemplo, no *Livro de exemplos, meditações e exercícios espirituales. Escripito pelo irmão Manuel da Costa em quanto foi noviço na provincia de Evora da Companhia de Jesus*. É um 8º manuscrito e Manuel da Costa entrou para a Companhia em Évora, em 1616. Embora se trate de uma obra que se diz estar na B.N.Lisboa, com a cota K-1-15, o facto de não se encontrar lá impediu a apreciação de Iparraguirre. Ma o título e a data parecem-nos sugestivos e indicadores de uma certa vitalidade inaciana, justamente na cidade de Évora, onde foi professa Soror Maria de Mesquita Pimentel. Outro manuscrito de Évora, de António Duarte, que nasceu e morreu em Évora e entrou para a Companhia em 1693, *Solitudo ad quam quotannis se recipiunt Societatis alumni ad exercitiorum spiritualium studia percurrenda*, embora mais tardio e muito posterior à edição do *Memorial*, informa-nos, contudo, da especial predisposição de Évora para o acolhimento a Santo Inácio. O mesmo para o caso de João da Fonseca, que entrou para a Companhia em Évora em 1649, igualmente autor de umas *Meditações dos Exercícios de Santo Ignacio*, que não passaram de manuscrito. Outros manuscritos, embora anónimos e às vezes não datados, são particularmente eloquentes, pelos conteúdos que possuem, onde se salienta o relevo dado ao tema das bandeiras. Considere-se, por isso, o manuscrito de Madrid *Algunas razones para despertar los affectos acerca de las meditaciones de los ejercicios de Nuestro Santo Padre*, onde se contempla a meditação das bandeiras e ainda e, sobretudo, o *Exercícios espirituais*, 8º manuscrito, de Évora, que além dos exercícios da 1ª semana inclui os da 2ª, concretamente as 4 meditações principais do reino, bandeiras, binários e maneiras de humildade. Embora superficialmente, a meditação das bandeiras também ocorre no *Manual breve de meditações conforme as quatro semanas dos exercicios de nosso santo P. Ignacio, repartidos per todo o anno, dando a cada semana tres meses*, manuscrito guardado na Biblioteca de Lisboa, com a cota ms.3420. Para a confirmação destas informações, veja-se Ignacio IPARRAGUIRRE, *Comentarios de los Ejercicios*

Por todos estes factores, mesmo os enumerados na nota de rodapé anterior, estamos em crer que a existência de um colégio e universidade de jesuitas em Évora e a pujança da vida espiritual desta cidade, em torno dos padres jesuitas, torna de algum modo consistente a tese de que Soror Maria de Mesquita Pimentel, por um ou outro modo, terá tido contacto e ou até mesmo acesso à obra de Santo Inácio. Não esqueçamos o pormenor curioso de que Santo Inácio guardou para si 500 exemplares da 1ª edição dos *Exercícios*, por não querer que eles fossem lidos por quem não os podia perceber por não os haver ainda realizado. Mas, numa das suas cartas, elucida um sacerdote de que o livro podia ser dado àqueles que já haviam feito os *Exercícios*. Por isso, não é de marginalizar a hipótese de que Soror Pimentel tivesse tido o texto na sua posse e que o possa ter utilizado na elaboração dos seus *Memoriais*. Seria preciso ver os outros dois *Memoriais*, para ver se os havia iniciado com referências também estreitamente relacionáveis com os *Exercícios Espirituais* inacianos, mas a sua perda impede tal confirmação.

Este périplo pelas redacções de comentários aos *Exercícios Espirituais* vem apenas confirmar, de modo mais minucioso, um clima de espiritualidade de influência inaciana absolutamente compacto, que se viveu ao longo de todo o século XVII, sem ter passado, necessariamente, pela realização dos *Exercícios Espirituais*. As *Meditações* do Padre La Puente, a *Arte de Orar* do Padre Diogo Monteiro, os *Exercícios de Perfeição* de Afonso Rodrigues, os *Exercícios para uma semana* de Tomás de Villacastin, as obras de Eusébio Nieremberg, entre outras obras, acabam por moldar uma ampla forma de espiritualidade inaciana e que confirma uma ampla literatura produzida a partir dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio.

Poder-se-á talvez concluir, desta peregrinação pelos tratados espirituais, que a força da obra atribuída durante vários séculos a S. Boaventura se projecta com vitalidade no interior da clausura feminina portuguesa, sendo inspiradora de meditações e de textos literários. É até possível que o contacto, ainda que pequeno, com os *Exercícios* de santo Inácio tenha vindo reforçar esse eixo boaventuriano, no que concerne a técnica da composição vendo o lugar e à pormenorização imaginativa das meditações.

Por outro lado, será de pensar na hipótese de outras matrizes espirituais⁴⁶ que atravessem a clausura feminina⁴⁷ e, que, parecendo às vezes

Ignacianos (Siglos XVI-XVIII)..., ed. cit., nº 94, 122, 158 e 181, respectivamente nas páginas 49, 64, 80 e 92.

⁴⁶ Os cotejos que aqui deixámos são apenas aspectos de influências espirituais mais vastas, mas que não impedem que, neste mesmo *Memorial*, possam assomar à superfície do texto outras matrizes. A influência de Frei Heitor Pinto, por exemplo, denota-se nesta vertente do combate espiritual, temática de especial relevo na altura, em que se vivia ainda os prolongamentos de uma situação muito própria da segunda metade do séc. XVI, por causa do ambiente da Reforma

⁴⁷ Tenha-se em atenção que as ordens religiosas do séc. XVII não liam só os seus autores, liam todos, pelo que a sua formação espiritual se revela verdadeiramente eclética.

inexistentes na maioria dos conventos, se venham a revelar determinantes na configuração de determinada obra. Como se verificou, é às vezes subtil a apropriação de certas estruturas textuais na elaboração deste poema épico.

A presença de uma espiritualidade inaciana é, por isso, merecedora de uma averiguação mais aturada, no contexto da literatura monástica feminina, pois a sua escassez no material literário existente pode não querer significar a sua ausência.

Embora dominado maioritariamente pela matriz boaventuriana, o *Memorial da Infância de Cristo* apresenta indícios, talvez desconcertantes, de uma presença do texto inaciano. Não esqueçamos que se vivia num tempo de sobreposições culturais e textuais, em que, como disse um poeta, muito mais tarde, “(...) j’imite... Tout le monde imite, / Tout le monde ne le dit pas.”⁴⁸

Isabel Morujão

Abstract:

The comparison between the heroic verses of this Cistercian nun, the Meditações da Vida de Cristo (for many years attributed to St Boaventura) and the Exercícios Espirituais, from St Ignatius, helped us to establish, on the one hand, the importance of these two works on the spiritual development of the Portuguese members of female religious Orders, and on the birth of some of the 17th Century conventual women's literature, on the other hand, in a period in which Portugal was still dominated by the Spanish rule of the Filipines.

⁴⁸ Louis ARAGON.

Una edición desconocida de la *Exposición de los siete psalmos penitenciales del real propheta David*, de fray Hernando de Jesús (Salamanca: Antonia Ramírez, 1614):
noticia y edición del texto

Y nadie deve tener por nuevos o por agenos de la Sagrada Escritura los versos, porque antes le son muy propios y tan antiguos, que desde el principio de la Iglesia hasta oy los han usado en ella muchos hombres grandes en letras y en santidad, que nombrara aquí, si no temiera ser muy prolijo.

Y plugiessa a Dios que reynasse esta sola poesía en nuestros oydos y que sólo este cantar nos fuesse dulce, y que en las calles y en las plaças, de noche, no sonassen otros cantares, y que en esto soltasse la lengua el niño, y la donzella recogida se solaçasse con esto, y el oficial que trabaja aliviase su trabajo aquí.

Con palabras tan elocuentes, dedicadas al lector, prologa fray Luis de León su paráfrasis de los salmos, según se lee en la edición *princeps* de sus *Obras propias y traducciones* (Madrid, 1631, fols. 145v-146r). No era pequeña labor la de ofrecer una buena versión castellana de la poesía bíblica por excelencia, como se ha considerado desde antiguo al *Salterio*, pues al fin y al cabo su difusión se había popularizado desde la primitiva Iglesia cristiana, llegando incluso a cantarse «por los ocupados en las faenas agrícolas»¹. Así, y merced a su gran variedad temática, nos encontramos a lo largo de todo el Quinientos con numerosas versiones romanceadas, como las *Coplas sobre los siete psalmos penitenciales, compuestas por un religioso* (Salamanca, 1541); *Los siete psalmos penitenciales* de Hernando de Jarava (Amberes, 1546); las paráfrasis de Jorge de Montemayor (*Obras*, 1554); o las *Odas o Imitación de los Siete Salmos Penitenciales*, de Diego A. Velázquez de Velasco (Amberes, 1593), entre otros. En este sentido, es necesario tener en cuenta el panorama espiritual del momento, contexto en el que los salmos se introdujeron en las literaturas europeas como el medio idóneo para conservar y transmitir los motivos de la poesía sacra, pero también para el adoctrinamiento religioso,

¹ Son palabras extraídas de la introducción a este libro bíblico de NÁCAR-COLUNGA (Madrid, 1960, 604).

poniendo en manos del vulgo cuestiones hasta entonces exclusivas del teólogo (piénsese que algunas de estas obras se editaban muchas veces en pliegos sueltos, como las ya mencionadas *Coplas sobre los siete salmos penitenciales, compuestas por un religioso*); las paráfrasis poéticas entraban así a formar parte del conjunto de la literatura que desde comienzos del XVI gozaba del favor popular y las más de las veces terminaba provocando las sospechas, y aun las prohibiciones inquisitoriales de la España contrarreformista de Felipe II. No es de extrañar, por tanto, que algunos de estos textos pasasen a engrosar la larga lista de libros expurgados que recogían algunos de los Índices más represivos, como el de Fernando de Valdés de 1559 —el texto de Hernando de Jarava y las obras devotas de Jorge de Montemayor, por ejemplo, fueron incluidas en dicho *Índice*². La profanación de lo sagrado había alcanzado cotas inimaginables para aquellos que de manera oficial se declaraban veladores de la ortodoxia católica. Entre ellos, el celoso calificador don Diego de Arce elabora un conocido dictamen, fechado en noviembre de 1591, la *Censura de si es bien interponer algunas autoridades de la Sagrada Escritura en la prefacción de una comedia profana*, en donde dejaba clara su condena a esa vulgarización de los salmos cuyo uso ya era frecuente entre los farsantes:

¿Cómo pues viene esto con andar los versos de los salmos en comedias? Si los salmos, como este divino padre (S. Basilio) dice, espiritualmente regocijan las fiestas, ¿cómo se han de tomar por instrumentos para alegrar la carne y entretenerla? Si causan aquella tristeza que llamó S. Pablo, según Dios, que es la penitencial, ¿cómo serán medio para dilatar el corazón de una alegría profana y llenar el pecho de un contento terreno? Si de los corazones como de piedra sacan lágrimas, ¿cómo se usará de ellos para hacer reír a los más compuestos y graves? Si son obra de los ángeles, ¿cómo es bien que anden en boca de los representantes sin respeto y reverencia? [...] Añado a esto que la Iglesia, nuestra madre, no sólo vedó nuevos salmos, pero aún siempre aborreció que los antiguos y usados de David, se cantasen con aquellos tonos que los gentiles solían cantar himnos a los dioses, o con otras nuevas tonadas, con que comúnmente se suelen contar cosas profanas³.

A la muerte de Felipe II, y ya durante el reinado de su hijo Felipe III, se prosiguió la política de control ideológico de las obras impresas,

² Véase J. M. DE BUJANDA, *Index de l'Inquisition espagnole 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke, 1984, nº 570 y 544, respectivamente.

³ La cita está tomada del estudio de Virgilio PINTO CRESPO, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, 1983, 280, en cuyas páginas anteriores se puede encontrar una documentado repaso de las disposiciones inquisitoriales de las Sagradas Escrituras.

EXPOSICION
DE LOS SIETE
PSALMOS PENI-
tenciales del Real Pro-
feta David.

POR FRAY HERNANDO
*de Iesus, Religioso Descalço
Mercenario.*



CON LICENCIA.
En Salamãca. Por Antonia Ramirez
viuda. Año de 1614.

A principios de siglo, pues, éstos eran los únicos ejemplares conservados de la obra, si bien la escueta noticia de Sousa Viterbo nos impide saber si ambos eran producto de la misma edición antigua, salida de las prensas barcelonesas de Lorenzo Déu en 1632 o si, por el contrario, se trataba de una edición diferente.

Sea como fuere, desde entonces hasta nuestros días los catálogos han ido recogiendo y localizando diversas ediciones distintas de esta pieza, hasta un total de seis, datadas entre 1612 y 1632, fecha a partir de la cual parece desaparecer de los tórculos españoles, muy probablemente debido a su inclusión en el *Index* inquisitorial publicado ese mismo año⁶. Sin embargo se impone la necesidad de sistematizar los datos recogidos por los diversos bibliógrafos que, en alguna ocasión pueden llevar a confusiones⁷:

Salamanca: Antonia Ramírez, 1612

PENNEY, pág. 256.
SIMÓN DÍAZ (1976), nº 4100.

Ejemplares:
Nueva York, Hispanic Society

Cuenca: Salvador de Viader, 1615

SIMÓN DÍAZ (1972), nº 55.
SIMÓN DÍAZ (1976), nº 4101.

⁶ La prohibición se recoge en los *Indices* inquisitoriales de Antonio Zapata (Sevilla, 1632), Antonio de Sotomayor (Madrid, 1640) y aún en el de Diego Sarmiento (Madrid, 1707). Utilizamos, respectivamente, los ejemplares custodiados en la Biblioteca Nacional de Madrid (sign. 3-78134) y en la Universitaria de Salamanca (sign. 47991 y 47990). Véase Alfredo VÍLCHEZ DÍAZ, *Autores y anónimos españoles en los índices inquisitoriales*, Madrid, 1986, nº 703.

⁷ Para facilitar la lectura del catálogo utilizamos las siguientes abreviaturas bibliográficas:
List of Printed Books: *List of Printed Books in the Library of the Hispanic Society of America*, vol. X, New York, 1910.
NATIONAL UNION CATALOG: *The National Union Catalog Pre-1956 Imprints*, vol. 242, Londres, 1972, 444.
PALAU: Antonio PALAU Y DULCET, *Manual del Librero Hispanoamericano*, vol. VII, Barcelona, 1944, 168.
PENNEY: Clara Louisa PENNEY, *Printed Books 1468-1700 in the Hispanic Society of America*, New York, 1965, 256.
PLACER LÓPEZ: P. Gumersindo Placer López (O. M.), *Bibliografía mercedaria*, Vol. II G Z, Madrid, 1968, 159-160.
SIMÓN DÍAZ (1972): José SIMÓN DÍAZ, *Impresos del siglo XVII. Bibliografía selectiva por materias de 3.500 ediciones príncipes en lengua castellana*, Madrid, 1972, 17, nº 55.
SIMÓN DÍAZ (1976): José SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, vol. XI, Madrid, 1976, 503-504.

Ejemplares:

Biblioteca Nacional de Madrid, R Varios 58-38

Barcelona: Estevan Liberós, 1619.

PALAU, nº 123.541

PLACER LÓPEZ, nº 3.098

Cuenca: Salvador Viader, 1621

PALAU, nº 123.542

PENNEY, pág. 256.

SIMÓN DÍAZ (1976), nº 4102

Ejemplares:

Nueva York, Hispanic Society

Cuenca: Salvador Viader, 1627⁸

PLACER LÓPEZ, nº 3.099

Barcelona: Lorenço Déu, delante el palacio del rey, 1632

(incluye un acto de contrición y conversión y lagrymas del pecador).

PALAU, nº 123.543

PENNEY, pág. 256.

PLACER LÓPEZ, nº 3.100

SIMÓN DÍAZ (1976), nº 4103

NATIONAL UNION CATALOG, nº 0310663

Ejemplares:

Nueva York, Hispanic Society (procedente de la biblioteca de Archer M. Huntington).

París, Nationale, 8ºYg.367

Sevilla, Colombina, 11-4-4=IV

A estos hay que añadir una edición no recogida hasta el momento en ninguno de los repertorios tipobibliográficos, de la que hemos localizado un ejemplar en una biblioteca privada. Se trata de la aparecida en las prensas salmantinas de Antonia Ramírez en 1614⁹:

⁸ Probablemente se trata de una de las muchas ediciones fantasma que aparecen en nuestros repertorios debido a confusiones en la cita bibliográfica. Placer López, que toma los datos de Palau, yerra al copiar la fecha de la edición de 1621.

⁹ Esta dedición de 1614 reproduce fielmente el texto de la princeps. En estos momentos preparamos la edición crítica de este difundido pliego.

[Orla tipográfica alrededor de toda la portada] [Letra redonda. Centrado] EXPOSICION | [en cuerpo mayor. Base de lámpara] DE LOS SIETE | [en cuerpo menor] PSALMOS PENI- | tenciales del Real pro- | feta David. | [Línea en blanco] [Base de lámpara. Letra cursiva] POR FRAY HERNANDO | de Iesus, Religioso Descalço | Mercenario. | [Línea en blanco. Debajo, grabado que representa a David sentado sobre una roca, al pie de un árbol, y tocanco el arpa] [Letra cursiva. Centrado] CON LICENCIA. | [Letra redonda. Centrado] En Salamanca. Por Antonia Ramirez | viuda. Año de 1614. |

[El último folio, tanto en el recto como en el vuelto, se inicia con una banda tipográfica. Al final de los fols. 7v y 8v se imprimen, centrados, sendos adornos tipográficos].

[Sin colofón].

8º. 8 h. (Sin paginación, sin foliación, sin indicación de signaturas. Los márgenes inferior y superior son pequeños, tal vez se cortaron las indicaciones tipográficas de paginación o foliación y las signaturas). Fols. 2r-7v: 36 lín.; fol. 1v: 34 lín.; fol. 8r: 21 lín.; fol. 8v: 20 lín.). Letra redonda; cursiva para las menciones en latín y para el estribillo del villancico impreso en el fol. 8r.

Contiene:

[fol. 1v] Iesus Maria. EXPOSICION DE | los siete Psalmos penitenciales | del Real Profeta David. | ANTHIPONA. Ne reminiscaris, etc. | [...] [lín. 14] Psal. 6. Domine in furore tuo arguas me, etc. | [fol. 2r] [lín. 28] Psal. 31. Beati quorum remissæ, etc. | [fol. 3r] [lín. 19] Psal. 37. Domine ne in furore tuo arguas me, etc. | [fol. 4v] [lín. 1] Psal. 50. Miserere me Deus secundum, etc. | [fol. 5v] [lín. 19] Psal. 101. Domine exaudi orationem meam, etc. | [fol. 6v] [lín. 28] Psal. 129. De profundis clamau, etc. | [fol. 7r] [lín. 19] Psal. 141. Domine exaudi orationem meam, etc. | [fol. 8r] [lín. 1 en blanco; lín. 2] El que es hijo de la Reyna | [fol. 8v] [lín. 1 en blanco; lín. 2] Soneto. | [Cuerpo mayor] P [Cuerpo menor] Ara que el alma hermosa no la coja |

Único ejemplar conocido. Biblioteca privada.

CRITERIOS DE EDICIÓN

Edítamos el texto manteniendo todas las características gráficas del impreso, excepto el uso de *u* /*v* y de *i* /*j* en los versos castellanos, que sistematizamos de acuerdo con sus valores vocálicos o consonánticos; en las citas latinas respetamos el uso de todas las grafías tal y como aparecen en el testimonio antiguo. Acentuamos, puntuamos y hacemos uso de mayúsculas de acuerdo con los criterios actuales.

FORMAS MÉTRICAS

Salmos: Octavas reales con rima ABABABCC

Villancico octosilábico sin versos de vuelta: abba // cddc : abba // effe : abba

Soneto: cuartetos ABBA // ABBA; tercetos encadenados CDE // CDE

* * *

[fol. 1r] *Exposición de los siete psalmos penitenciales del real profeta David*, por fray Hernando de Jesús, religioso descalço mercenario.

Con licencia.

En Salamanca, por Antonia Ramírez, viuda. Año de 1614.

[fol. 1v] *Iesus, Maria*

Exposición de los siete psalmos penitenciales del real profeta David

Antiphona.

*Ne reminiscaris etc*¹⁰.

Olvida, inmenso Dios, nuestros pecados,
pues ponemos en ti la confianza;
de abuelos y de padres obstinados
no tomes en nosotros la vengança.
Buelve los mansos ojos inclinados,

¹⁰ Ne reminiscaris Domine delicta nostra, vel parentum nostrorum: neque vindictam sumos de peccatis nostris.

pues eres viva fuente de esperanza;
no mires, o Señor, nuestra discordia,
sólo mira tu gran misericordia.

Psal. 6

*Domine, ne in furore tuo arguas me, etc.*¹¹

En tu furor, Señor, mi ser no arguyas
ni ayrado mi miseria reprehendas;
usa, mi Dios, de las grandezas tuyas;
aparta de mi alma las contiendas,
para que, manso, tu rigor concluyas,
mis sentidos turbados comprendas;
sana mi alma pobre y affligida,
pues eres su salud, su gloria y vida

*Et anima mea etc.*¹²

Está mi alma de miserias llena,
turbada, tu rigor, Señor, mirando.
Desata de mis vicios la cadena.
¿Qué tanto me has de esperar?, dime ¿hasta cuándo?
Convierte en gloria la pasada pena,
mis pobres ataduras desatando;
por tu misericordia me perdona,
que sano soy, si tu virtud me abona. |

[fol. 2r] *Quoniam non est in morte etc.*¹³

¿Quién en el agonía de la muerte
de ti tendrá memoria, Eterno y Trino;
o quién en el infierno, que es más fuerte,
confessará tu ser, sancto y divino?
Trabaje en mi gemido y triste suerte:
mi cama lavaré con llanto digno,

¹¹ «Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me. Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum; sana me, Domine, quoniam conturbata sunt ossa mea», Ps 6, 2-3.

¹² «Et anima mea turbata est valde; sed tu, Domine, usquequo? Convertere, Domine, et eripe animam meam; salvum me fac propter misericordiam tuam», Ps 6, 4-5.

¹³ «Quoniam non est in morte qui memor sit tui; in inferno autem quis confitebitur tibi? Laboravi in gemitu meo; lavabo per singulas noctes lectum meum; lacrymis meis stratum meum rigabo», Ps 6, 6-7.

y, en lágrimas de amor todo bañado,
de mi baxeza regaré el estrado.

*Turbatus est etc.*¹⁴

De tu furor mis ojos se turbaron,
envejecíme entre mis enemigos;
los más secretos más se declararon:
tuve para mis culpas mil testigos.
Apártense de mí los que pecaron;
de oy más a un lado, pérfidos amigos,
porque oyó mi Señor en dulce canto
mis tristes voces y mi amargo llanto.

*Exaudiuit Dominus etc.*¹⁵

Oyó el Señor mi humilde rogativa,
de mi oración mostró ser satisfecho;
ya no quiere que muera, mas que viva,
que está de tierno amor por mí deshecho.
Apártese de mí la gente esquiva,
avergüéncese el flaco y pobre pecho,
y más de priessa se avergüence y corra
el que no pide a Dios que le socorra.

Psal. 31

*Beati quorum remissæ etc.*¹⁶

Dichosos con razón deven llamarse
aquéllos cuyos vicios y pecados
por la gracia vinieron a borrarse
del libro donde estaban assentados.
Aquel varón beato ha de jugarze,
de quien fueron los passos tan contados,
que no le halló pecado la justicia

¹⁴ «Turbatus est a furore oculus meus; inveteravi inter omnes inimicos meos. Discedite a me omnes qui operamini iniquitatem. Quoniam exaudiuit Dominus vocem fletus mei», Ps 6, 8-9.

¹⁵ «Exaudiuit Dominus deprecationem meam; Dominus orationem meam suscepit. Erubescant, et conturbentur vehementer omnes inimici mei; convertantur, et erubescant valde velociter», Ps 6, 10-11.

¹⁶ «Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, nec est in spiritu eius dolus», Ps 31, 1-2.

ni en su espíritu cupo la malicia. |

[fol. 2v] *Quoniam tacui, etc.*¹⁷

Porque callé, Señor, mis pobres huesos
quedaron a tu vista envejecidos
y en su maldad mis pensamientos presos,
hasta que todo el día di gemidos.
Conocí de mis culpas los excesos:
estaban tan pesados mis sentidos,
que, medidos al passo de tu mano,
de niño me bolvieron viejo y cano

*Delictum meum etc.*¹⁸

Descubrí en tu presencia mi delito
y no escondí a tus ojos la injusticia
del pobre corazón, mísero, aflito,
a quien manchó la mancha de malicia.
Dixe: «confessaré firme y contrito;
vencerá a mi injusticia tu justicia»;
y tú, Señor, al punto perdonaste
la impiedad del pecado que en mí hallaste.

*Pro hac orabit etc.*¹⁹

Por aquesta grandeza poderosa,
en el tiempo oportuno, todo sancto,
con agradable lengua y amorosa,
te offrecerá oración en dulce canto.
Aquí será tu mano milagrosa:
al justo gloria, y al injusto espanto;
y, en el diluvio de las afflictiones,
en ti reposarán nuestras passiones.

¹⁷ «Quoniam tacui, inveteraverunt ossa mea, dum clamarem tota die. Quoniam die ac nocte gravata est super me manus tua, conversus sum in aerumna mea, dum configitur spina», Ps 31, 3-4.

¹⁸ «Delictum meum cognitum tibi feci, et iniustitiam meam non abscondi. Dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei». Ps 31, 5.

¹⁹ «Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno. Verumtamen in diluvio aquarum multarum ad eum non approximabunt», Ps 31, 6.

*Tu es refugium meum etc.*²⁰

Tú en la tribulación eres mi amparo,
mi gloria, mi alegría, mi esperanza;
dísteme luz y entendimiento claro
para seguir las sendas de bonanza;
mostráste me el camino más preclaro;
hizíste me a tu mesma semejanza;
y sobre mí tus ojos confirmaste,
baxando al punto del divino traste. |

[fol. 3r] *Nolite fieri etc.*²¹

No queráys ser, o hombres racionales,
como el mulo o cavallo en su torpeza,
ni, en vuestros actos, brutos animales:
reprimid algún tanto la fiereza.
Las mexillas de aquéllos tan bestiales
en el cabestro y freno de baxeza
reprimirás, Señor, pues van huyendo
a su desorden, con furor siguiendo.

*Multa flagella etc.*²²

Muchos açotes siguen al pecado
y grande gloria se promete al justo:
Tendrá continua guerra en todo estado
quien sólo se gobierna por su gusto;
veráse de su Dios apacentado
el que aborrece pensamiento injusto.
Gozaos en el Señor con gran bonanza²³
los que ponéys en Él vuestra esperanza.

²⁰ «Tu es refugium meum a tribulatione quae circumdedit me; exsultatio mea, erue me a circumdantibus me. Intellectum tibi dabo, et instruum te in via hac qua gradieris; firmabo super te oculos meos», Ps 31, 7–8.

²¹ «Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus. In camo et freno maxillas eorum constringe, qui non approximant ad te», Ps 31, 9.

²² «Multa flagella peccatoris; sperantem autem in Domino misericordia circumdabit. Laetamini in Domino, et exsultate, iusti; et gloriamini, omnes recti corde», Ps 31, 10–11.

²³ La métrica exige hacer sinéresis en el verbo Gozaos.

Psal. 37

*Domine, ne in furore tuo arguas me, etc.*²⁴

No arguyas, o Señor, mi culpa ayrado
ni mi desorden con furor corrijas;
estoy de tus saetas enclavado:
pues ¿cómo? ¿al affligido es bien que afflijas?
Qualquier pena merece mi pecado,
mas de tu mano mis discursos rijas,
que, pues ya sobre mí la confirmaste,
no avrá desorden que mi ser contraste.

*Non est sanitas etc.*²⁵

Enferma está mi carne miserable
delante la presencia de tu ira;
no ay quien de mí sin gran disgusto hable:
el que más cerca está más se retira.
Ha sido mi maldad tan detestable,
que apenas el anhelito respira
ni tiene paz alguno de mis huessos,
según han apesgado los excessos. |

[fol. 3v] *Putruerunt etc.*²⁶

Mis miserables llagas se pudrieron
con el prolijo cáncer de ignorancia
y mis flacos sentidos se encogieron:
hizieron de mi alma gran distancia,
todo el día affligido me tuvieron,
mudaron de mi forma la substancia;
y mis ojos, cubiertos de illusiones,
crecieron a mi carne las passiones.

²⁴ «Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripas me; quoniam sagittae tuae infixae sunt mihi, et confirmasti super me manum tuam», Ps 37, 2-3.

²⁵ «Non est sanitas in carne mea, a facie irae tuae; non est pax ossibus meis, a facie peccatorum meorum; quoniam iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt super me», Ps 37, 4-5.

²⁶ «Putruerunt et corruptae sunt cicatrices meae, a facie insipientiae meae. Miser factus sum et curvatus sum usque in finem; tota die contristatus ingrediebar. Quoniam lumbi mei impleti sum illusionibus, et non est sanitas in carne mea», Ps 37, 6-8.

*Afflictus sum, etc.*²⁷

Humilde, miserable y affligido
bramava, contemplando mi miseria;
dava de corazón tierno gemido,
no escondiéndose a ti mi gran lazeria.
El ánimo turbado ha fallecido,
dexado me ha, en cambio y triste feria
de los passados gustos, mil enojos,
y ya no veen la luz mis ciegos ojos²⁸.

*Amici mei etc.*²⁹

Mis deudos, mis parientes, mis amigos
contra mí en un momento se bolvieron;
hallé muy junto a mí mis enemigos.
Los más cercanos más lexos huyeron;
hizieron contra mí fuertes testigos
los que mi vida y alma destruyeron,
y aquéllos que dañarme procuravan
vanidades y engaños me dictavan.

*Ego autem, etc.*³⁰

Estava yo qual sordo, sin sentido,
tan sin mudar o sin abrir la boca,
que pudiera sin duda ser tenido
por hombre mudo, que a llorar provoca,
sepultado en el sueño del olvido.
Y, quando ya la vida se me apoca,
porque esperé, Señor, en tu grandeza,
oyste de mis quexas la baxeza.

²⁷ «Afflictus sum, et humiliatus sum nimis; rugiebam a gemitu cordis mei. Domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus. Cor meum conturbatum est, dereliquit me virtus mea, et lumen oculorum meorum, et ipsum non est mecum», Ps 37, 9–11.

²⁸ La duplicación de la vocal en el verbo veen es únicamente gráfica; la métrica nos informa de que el verbo es aquí monosilabo.

²⁹ «Amici mei et proximi mei adversum me appropinquaverunt, et steterunt; et qui iuxta me erant, de longe steterunt, et vim faciebant qui quaerebant animam meam. Et qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates, et dolos tota die meditabantur», Ps 37, 12–13.

³⁰ «Ego autem, tanquam surdus, non audiebam; et sicut mutus non aperiens os suum. Et factus sum sicut homo non audiens, et non habens in ore suo redargutiones. Quoniam in te, Domine, speravi; Tu exaudies me, Domine Deus meus», Ps 37, 14–16.

[fol. 4r] *Quia dixi: nequando etc.*³¹

Porque dixi: «Señor, mis adversarios
no a mi costa se huelguen con vengança,
mientras con lentos passos temerarios
se forja de mi vida la mudança»,
grandes cosas hablaron mis contrarios,
obscurecer quisieron mi esperanza.
Pero todo lo suffro con paciencia
y me dispongo a sancta penitencia.

*Et dolor meus etc.*³²

Tengo continuo mi dolor delante:
no le apartaré un punto de mis ojos,
declararé con mísero semblante
la pérfida ocasión de m[i]s enojos³³.
De oy más que lllore es bien, y no que cante,
pues llanto da la muerte por despojos;
que, quien piensa qual deve, en su pecado
hallarse ha pobre, muerto y aun llorando.

*Inimici autem etc.*³⁴

Mis enemigos viven y se aumentan
aquéllos que me quieren mal de muerte,
los que con sus maldades amedrentan
mi pobre, miserable y frágil suerte;
lo que males por bienes me descuentan,
por quien mi risa en llanto se convierte,
todos me murmuravan noche y día
por ver que mi bonança pretendía.

³¹ «Quia dixi: nequando supergaudeant mihi inimici mei; et dum commoventur pedes mei, super me magna locuti sunt. Quoniam ego in flagella paratus sum», Ps 37, 17–18.

³² «Et dolor meus in conspectu meo semper. Quoniam iniquitatem meam annuntiabo, et cogitabo pro peccato meo», Ps 37, 18–19.

³³ En el lugar de la vocal restituída en nuestra edición aparece un blanco en el impreso.

³⁴ «Inimici autem mei vivunt, et confirmati sunt super me: et multiplicati sunt qui oderunt me inique. Qui retribuunt mala pro bonis detrahebant mihi, quoniam sequebar bonitatem», Ps 37, 20–21.

*Ne derelinquas me, etc.*³⁵

No me dexes, Señor, en este trance,
no te apartes de mí, consuelo mío.
¿Quién, si le dexas, te dará un alcance?,
¿quién templará su loco desvarío?
Buscando voy mi bien, de lance en lance,
mas hállome sin fuerças y sin brío.
¡Ayúdame, Señor, que estoy en calma;
no dexes sin salud mi vida y alma!

[fol. 4v] *Psal. 50*
*Miserere mei, Deus, secundum etc.*³⁶

Dios mío, ten de mí misericordia;
según la muchedumbre de las tuyas,
aparta de mi alma la discordia;
mi vida pobre y frágil no concluyas.
Templa la espada en yerva de concordia;
espérame, mi Dios, no me destruyas.
Ea, buelve a lavarme del pecado,
que aquí estoy, a tu fuente arrodillado.

*Quoniam iniquitatem etc.*³⁷

Conozco mis enormes gravedades;
contra mí siempre está mi desvario.
Gasté la corta vida en vanidades;
a ti solo pequé, refugio mío³⁸;
en tu presencia hize mil maldades
sin orden, sin razón, a mi alvedrío.
Mas, por que se conozca tu grandeza,
repara de mi vida la baxeza.

³⁵ «Ne derelinquas me, Domine Deus meus; ne discesseris a me. Intende in adiutorium meum, Domine, Deus salutis meae», Ps 37, 22–23.

³⁶ «Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam; et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam. Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me», Ps 50, 3–4.

³⁷ «Quoniam iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper. Tibi soli peccavi, et malum coram te feci; ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris», Ps 50, 5–6.

³⁸ Corregimos la errata del impreso sola por solo, siguiendo la lectura del resto de los testimonios. A ti solo pequé: entiéndase 'contra ti solo pequé'.

*Ecce enim in iniquitatibus etc.*³⁹

Mira que fuy en pecado concebido
 y que mi madre concibió en pecado;
 y, como del pecado producido,
 estoy en el pecar habituado.
 Ya ves que la verdad siempre has querido,
 a la verdad contino me has llamado;
 tus altivos secretos me enseñaste
 y la divina sciencia me mostraste.

*Asperges me, Domine etc.*⁴⁰

Esparzirás, Señor, en mí tu gracia,
 para que mis torpezas sobreleve;
 lavarás con tu mano mi desgracia
 y quedaré más blanco que la nieve;
 del todo quitarás mi pertinacia;
 y al oído, que sólo a ti se mueve,
 hinchéndole de gloria y de contento,
 te alabará el humilde pensamiento. |

*[fol. 5r] Auerte faciem tuam etc.*⁴¹

No mires, o Señor, a mis pecados;
 sólo tu gran misericordia mira.
 Buelve los mansos ojos inclinados;
 aparta de mis ímpetus la ira.
 No queden mis sentidos sepultados
 en la mísera cárcel de mentira.
 Cría mi corazón a tu talante;
 renueva en mis entrañas tu semblante.

*Ne proicias me etc.*⁴²

No me apartes, Señor, de tu presencia

³⁹ «Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Ecce enim veritatem dilexisti; incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi», Ps 50, 7-8.

⁴⁰ «Asperges me hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor. Auditui meo dabis gaudium et laetitiam, et exsultabunt ossa humiliata», Ps 50, 9-10.

⁴¹ «Averte faciem tuam a peccatis meis, et omnes iniquitates meas dele. Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis», Ps 50, 11-12.

⁴² «Ne proicias me a facie tua, et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me», Ps 50, 13-14.

ni dexes en tinieblas mi esperançã;
antes limpia del todo mi consciencia:
no tenga en mí tu espíritu mudançã.
Usa, Señor, conmigo de clemencia,
pues eres mi consuelo y esperançã;
buelve a mis tristes ojos la alegríã;
mi espíritu confirma, salud mía.

*Docebo iniquos vias tuas, etc.*⁴³

Enseñaré a los malos tus caminos,
y los crüeles templarán su saña.
De los sanguinolentos y malignos,
cuya maldad nuestros sentidos dañã,
librarás, o Señor, a los benignos,
pues siempre tu virtud les acompaña.
Y, mientras que reprimes su malicia,
alabará mi lengua tu justicia.

*Domine, labia mea etc.*⁴⁴

Abrirás, o Señor, mis pobres labios:
publicará mi boca tu alabançã;
y, en remuneración de los agravios,
de nuevo lloraré mi destemplançã.
Templarás de mi vida los resabios;
gozaré Charidad, Fe y Esperançã;
y, haziendo de mi alma sacrificio,
serás a mi holocausto más propicio. |

[fol. 5v] *Sacrificium Deo etc.*⁴⁵

El sacrificio a Dios más agradable
es el humilde espíritu affligido;
el corazón contrito, llano, affable,
jamás de ti, Señor, fue aborrecido.
Dios manso, poderoso e ineffable,

⁴³ «Docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur. Libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae, et exsultabit lingua mea iustitiam tuam», Ps 50, 15–16.

⁴⁴ «Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam. Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis», Ps 50, 17–18.

⁴⁵ «Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies. Beningne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion, ut aedificentur muri Ierusalem», Ps 50, 19–20.

para que sea tu pueblo redimido⁴⁶,
usa en Hierusalem de mansedumbre
y a tu Sión levanta hasta la cumbre.

*Tunc acceptabis etc.*⁴⁷

Entonces, satisfecha tu justicia,
los holocaustos y los sacrificios
recibirás, quitando la malicia
de los humanos torpes ejercicios.
Todos te buscarán con gran codicia;
con tu virtud reprimirás sus vicios,
y, sobre el ara de tu altar sagrado,
se verá el justo Isaac sacrificado⁴⁸.

Psal. 101

*Domine, exaudi orationem meam, etc.*⁴⁹

Oye, Señor, mi lamentable accento
y llegue a tu presencia mi gemido;
delante tu grandeza me presento
pobre, frágil, humilde y abatido.
No le vuelvas el rostro a mi tormento
ni me entregues al sueño del olvido,
y el día que te offrezco tiernas quejas
a mi oración inclina tus orejas.

*In quacunq̄ue die etc.*⁵⁰

En el punto, Señor, que te llamare,
óyeme y ven de priessa a sostenerme;
quando tu sancto nombre confessare,
no dexes, o mi Dios, de socorrerme;

⁴⁶ Se produce sínéresis en el verbo sea.

⁴⁷ «Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta; tunc imponent super altare tuum vitulos», Ps 50, 21.

⁴⁸ La métrica exige considerar Isaac como bisílabo; nótese, además, la sinalefa entre esta palabra y la anterior.

⁴⁹ «Domine, exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat. Non avertas faciem tuam a me; in quacunq̄ue die tribulor, inclina ad me aurem tuam», Ps 101, 2-3.

⁵⁰ «In quacunq̄ue die invocavero te, velociter exaudi me. Quia defecerunt sicut fumus dies mei, et ossa mea sicut cremium aruerunt» Ps, 101, 3-4.

que, mucho que en mis ímpetus repare,
que no puedo sin ti de mí velerme.
Mis días como el humo se passaron,
mis huessos qual arista se secaron. |

[fol. 6r] *Percussus sum etc.*⁵¹

Herido soy como del viento el heno;
el débil corazón se me ha secado;
de la voz del gemido de mi seno
al paladar la lengua se ha pegado.
En semejança poco soy ageno
al pelícano, en soledad criado;
triste como lechuza en las tinieblas,
cercado de illusiones y de nieblas.

*Vigilavi, et factus sum etc.*⁵²

Velé con el temor de mis contrarios,
como páxaro solo en pobre techo;
mis torpes enemigos y adversarios
tentaron la flaqueza de mi pecho:
los que más me alabavan, temerarios
juravan contra mí todo deshecho;
tanto, que era ceniza mi sustento,
mezclada mi bebida con lamento.

*A facie iræ etc.*⁵³

Delante la presencia de tu ira
mis días se passaron como sombra;
como heno está seco y no respira
mi vida, ni aun apenas tal se nombra.
Tú eres cielo y tierra, blanco y mira;
de tu justicia el más justo se assombra;

⁵¹ «Percussus sum ut foenum, et aruit cor meum, quia oblitus sum comedere panem meum. A voce gemitus mei adhaesit os meum carni meae. Similis factus sum pellicano solitudinis; factus sum sicut nycticorax in domicilio», Ps 101, 5-7.

⁵² «Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto. Tota die exprobrabant mihi inimici mei, et qui laudabant me adversum me iurabant; quia cinerem tanquam panem manducabam, et guttum meum cum fletu miscebam», Ps 101, 8-10.

⁵³ «A facie irae et indignationis tuae, quia elevans allisisti me. Dies mei sicut umbra declinaverunt, et ego sicut foenum arui. Tu autem, Domine, in aeternum permanes, et memoriale tuum in generationem et generationem», Ps 101, 11-13.

tu gloria ha de durar eternamente
y tu memoria yrá de gente en gente.

*Tu exurgens, Domine, etc.*⁵⁴

Levantando, Señor, tu sancta diestra,
de tu Sión tendrás misericordia,
que el tiempo ya misericordias muestra:
ya el tiempo se pasó de la discordia.
Sus piedras a tus siervos dieron muestras⁵⁵;
sus tierras gozarán en gran conçordia;
tu nombre temerán en paz y en guerra,
y tu gloria los reyes de la tierra. |

[fol. 6v] *Quia prospexit etc.*⁵⁶

Desde la altiva cumbre de su alteza
miró el Señor la tierra miserable;
desde allí contempló nuestra baxeza,
el ser de los esclavos lamentable.
Usó con los humildes su grandeza,
y, buelto a su Sión manso y affable,
templó en Hierusalem la gran discordia:
reyes y pueblos truxo a su concordia.

*Respondit ei etc.*⁵⁷

Señor, por tu virtud maravillosa,
que me muestres tus sendas y tus vías;
no me assalte la muerte peligrosa
ni me llames en medio de mis días.
Mi flaca humanidad está medrosa,
perecederas son sus alegrías;

⁵⁴ «Tu exurgens misereberis Sion, quia tempus miserendi eius, quia venit tempus; quoniam placuerunt servis tuis lapides eius, et terrae eius miserebuntur. Et timebunt gentes nomen tuum, Domine, et omnes reges terrae gloriam tuam», Ps 101, 14–16.

⁵⁵ Este verso introduce una asonancia en la estrofa: diestra – muestra– muestras.

⁵⁶ Falta la paráfrasis de los versículos 17–19: «Quia aedificavit Dominus Sion. Et videbitur in gloria sua. Respexit in orationem humilium. Et non spreuit preceem eorum. Scribantur haec in generatione altera, et populus qui creabitur laudavit Dominum».

«Quia prospexit de excelso sancto suo, Dominus de caelo in terram aspexit; ut audiret gemitus compeditorum, ut solveret filios interemptorum; ut annuntiet in Sion nomen Domini, et laudem eius in Ierusalem, in conveniendo populos in unum, et reges ut serviant Domino», Ps 101, 20–23.

⁵⁷ «Respondit ei in via virtutis suae: paucitatem dierum meorum nuntia mihi. Ne revoces me in dimidio dierum meorum, in generationem et generationem anni tui», Ps 101, 24–25.

no me condenes a perpetuos daños,
que será mi tormento eternos años.

*Initio tu, Domine, etc.*⁵⁸

Tú al principio la tierra fabricaste,
los cielos de tus manos son hechura;
al fin perecerá su rico engaste
y siempre durará tu esencia pura.
En los cielos y tierra avrá contraste;
sola tu eternidad será segura;
y gozarán tus siervos y tus hijos
para siempre jamas mil regozijos.

Psal. 129

*De profundis clamaui, etc.*⁵⁹

Del profundo, Señor, de mi baxeza,
a tí di mil clamores doloridos;
oye mi voz y a socorrerme empieça,
penetren tus orejas mis gemidos.
Si guarda mis maldades tu grandeza,
¿quién suffrirá el furor de mis sentidos?
Tú eres todo mi bien, gloria y amparo,
y con tus sanctas leyes me reparo. [

[fol. 7r] *Sustinuit anima mea etc.*⁶⁰

En tu palabra se augmentó mi vida;
siempre mi alma en ti tuvo esperança,
desde la luz del alva esclarecida
hasta la noche de mortal mudança.
Sin que ningún contraste se lo impida,

⁵⁸ «Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur; Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Filii servorum tuorum habitabunt; et semen eorum in saeculum dirigetur», Ps 101, 26–29.

⁵⁹ «De profundis clamavi, ad te Domine; Domine, exaudi vocem meam. Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae. Si iniquitates observaveris, Domine, Domine, quis sustinebit? Quia apud te propitiatio est; et propter legem tuam sustinui te, Domine», Ps 129, 1–4.

⁶⁰ «Sustinuit anima mea in verbo eius; speravit anima mea in Domino. A custodia matutina usque ad noctem, speret Israel in Domino», Ps 129, 4–6.

en ti ponga Israel su confianza,
 en ti espere, Señor, en ti confie,
 de ti un punto jamás no se desvíe.

*Quia apud Dominum etc.*⁶¹

Es tu misericordia poderosa,
 nuestra vida, salud, y nuestro amparo,
 en todos sus efectos muy copiosa,
 de nuestra redención digno reparo,
 grande, eterna, prudente y amorosa,
 a donde el ser de Dios se muestra claro:
 a Israel remedió de su malicia,
 venció con mansedumbre la justicia.

*Psal. 141*⁶²

*Domine exaudi orationem meam, etc.*⁶³

Señor, escucha mi oración propicio
 y mis ruegos admitan tus orejas;
 en tu verdad el justo sacrificio
 perdón alcance de mis tristes quejas.
 Con tu siervo no entres en juicio,
 que, si tú en su furor la culpa dexas,
 cercado de temor y de disgusto,
 ninguno en tu presencia será justo.

*Quia persecutus est etc.*⁶⁴

El enemigo persiguió mi alma,
 postró por tierra mi ligera vida,
 llevó de mis sentidos triumpho y palma;
 qual muerto me dexó, la luz perdida,

⁶¹ «Quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio. Et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus eius», Ps 129, 7-8.

⁶² Se trata, en realidad, del Ps 142, Viri paenitentis in angustiis preces.

⁶³ «Domine, exaudi orationem meam; auribus percipe observationem meam in veritate tua; exaudi me in tua iustitia. Et non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens», Ps 142, 1-2.

⁶⁴ «Quia persecutus est inimicus animam meam, humiliavit in terra vitam meam; collocavit me in obscuris, sicut mortuos saeculi, et anxius est super me spiritus meus; in me turbatum est cor meum. Memor fui dierum antiquorum; meditatus sum in omnibus operibus tuis, in factis manuum tuarum meditabar», Ps 142, 3-5.

mi corazón turbado puso en calma.
Mi fuerza ya del todo consumida,
bolvíme a contemplar en tu grandeza
y de tus obras vi la fortaleza. |

[fol. 7v] *Expandi manus meas etc.*⁶⁵

Alcé, Señor, a ti mis pobres manos,
halléme sin virtud, qual flaca tierra;
todos mis pensamientos fueron vanos,
tuvieron entre sí perpetua guerra.
No les buelvas el rostro a los humanos,
que, si tú no perdonas al que yerra,
será al que cae en el lazo semejante⁶⁶,
que ha menester después quien lo levante.

*Auditam fac mihi etc.*⁶⁷

Usa conmigo de misericordia,
pues sólo tengo en ti mi confianza;
enséñame el camino de concordia,
guíame por las sendas de bonança,
quita de mis contrarios la discordia;
fortifica mi Fe con Esperança
y enséñame, Señor, a hazer tu gusto,
que eres mi Dios, eterno, sancto y justo.

*Spiritus tuus bonus etc.*⁶⁸

Tu espíritu, Señor, será mi guía
y me pondrá en la tierra desseada;
en tu nombre tendré paz y alegría,
gozaré vida eterna en tu morada;

⁶⁵ «Expandi manus meas ad te; anima mea sicut terra sine aqua tibi. Velociter exaudi me, Domine; defecit spiritus meus. Non avertas faciem tuam a me, et similis ero descendentibus in lacum», Ps 142, 6-7.

⁶⁶ La métrica exige hacer sinéresis en el verbo cae y sinalefa con la preposición siguiente «en»; así, la secuencia cae en tiene aquí el valor métrico de un monosílabo.

⁶⁷ «Auditam fac mihi mane misericordiam tuam, quia in te speravi. Notam fac mihi viam in qua ambulem, quia ad te levavi animam meam. Eripe me de inimicis meis, Domine, ad te confugi. Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu», Ps 142, 8-10.

⁶⁸ «Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Propter nomen tuum, Domine, vivificabis me; in aequitate tua, educes de tribulatione animam meam; et in misericordia tua disperdes inimicos meos, et perdes omnes qui tribulant animam meam, quoniam ego servus tuus sum», Ps 142, 10-12.

librarás de temor el alma mía
y, en tu misericordia confirmada,
destruyrás a qualquiera mi enemigo,
por que tu siervo en paz viva contigo.

FINIS

[fol. 8r] VILLANCICO⁶⁹

*El que es hijo de la reyna
a pique está de ser rey,
pues le da el reyno la ley
si el mayorazgo no reyna.*

No estoy yo, hombres, tan loco,
que diga que es Dios San Juan,
mas es su hermano, y dirán
muchos que le falta poco,
que el que es hijo de la reyna
a pique está de ser rey,
*pues le da el reyno la ley
si el mayorazgo no reyna*⁷⁰.

A tener un mismo Padre
Christo y Juan, fueron los dos
hijos del eterno Dios,
pues que lo son de una Madre.
Y si Christo, que aora reyna,
no reynara, Él fuera rey,
*pues le da el reyno la ley
si el mayorazgo no reyna.*

⁶⁹ El impreso carece de epigrafe; lo restituimos atendiendo al criterio de la composición siguiente.

⁷⁰ En el impreso se mencionan únicamente los dos primeros versos del estribillo; al final del segundo se indica etc.

[fol. 8v] SONETO

Para que el alma hermosa no la coja
segunda vez por hambre la serpiente,
su Esposo, tan galán como prudente,
un pan del cielo blanco en flor le arroja.

Por bebida, su sangre limpia y roja
en copioso raudal y gran corriente,
más claro que las aguas de la fuente
que a Bethlén sació y sus riberas moja.

Deste pan floreado se sustenta
el alma Esposa, en una larga ausencia,
y con él anda siempre en boca y manos.

Y, aunque a todos lo dan a buena cuenta
y lo reciben sobre su consciencia,
se come de gorgojo y de gusanos.

Jacobo Sanz Hermida
María Isabel Toro Pascua

Abstract

In this paper we announce the discovery of an unknown edition of the Siete psalmos penitenciales, written by fray Hernando de Jesús and published in Salamanca in 1614 by Antonia Ramírez. For the first time, as well, we provide a complete catalogue of the printed editions of this book, which gathers information concerning the inquisitorial ban of the work in 1632, the year in which the book was published for the last time. Finally, the paper comprises the edition of the text.



Notas

Um coração para o combate,
um coração para a paz.
O primeiro ano de publicação d' *O Mensageiro
do Coração de Jesus*, em Portugal
(Abril de 1874-Março de 1875)¹

Em Abril de 1874 saía, em Portugal, na cidade do Porto, o primeiro número d' *O Mensageiro do Coração de Jesus*, boletim mensal do Apostolado da Oração e da Liga do Coração de Jesus.

Era, então, mais um produto que nos chegava de França, a nós que éramos por essa data, no dizer de Eça, um “país traduzido do francês em calão”, ou, nas palavras de Oliveira Martins, nas *Explicações* que escreveu à segunda edição do seu *Portugal Contemporâneo*, em Novembro de 1883, um país em “que apenas se escrev[ia], por arte ou por indústria, numa linguagem mascavada, o que v[inha] cozinhado e requeitado de Paris”². De resto, essa dependência da cultura francesa haveria de ser apontada pela *Geração de 70* como uma das razões da nossa perda do carácter nacional e, logo, como uma das causas da nossa decadência. Ramalho Ortigão, como se sabe, na fase final da sua vida, não deixará de manifestar o seu anti-francesismo, atitude propagada e desenvolvida a par de uma crítica à decadência francesa que era, ao mesmo tempo, uma crítica e um cansaço de

¹ No âmbito da Cadeira de Cultura Portuguesa II, leccionada pelo Dr. Pedro Tavares, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no ano lectivo de 97/98, surgiu a ideia e a intenção de realizarmos um trabalho sobre os 6 volumes da 1ª série d' *O Mensageiro do Coração de Jesus*. Com as actividades académicas sobrecarregadas pelo avolumar de actividades extracurriculares, não nos foi possível realizar tal estudo no decorrer do ano lectivo. Solicitados, agora, para apresentarmos os primeiros resultados da nossa investigação, decidimos alinhar, nestas páginas, o que constatámos e reflectimos durante a leitura do volume que inaugurou a publicação d' *O Mensageiro* em Portugal.

² Oliveira MARTINS, *Portugal Contemporâneo*, Sintra, Europa América, [1996], vol. 1, 69.

civilização, uma descrença no progresso, um desalento que suscitaria o louvor da vida rústica e a procura da vida campestre, de que o exemplo mais notável é Jacinto, o protagonista d'*A Cidade e as Serras*, também ele vindo *requentado* de Paris com a sua "ignorância trapalhona das coisas de Portugal"³, para iniciar aquilo a que o seu amigo Zé Fernandes chamará *a história de uma ressurreição*.

O *Mensageiro* tinha nascido em França, pela mão do padre jesuíta Henry Ramière (1821-1884)⁴, no mês de Julho de 1861, depois deste ter tomado em suas mãos o Apostolado da Oração, a obra que o P. Xavier Gautrelet iniciou em 1844, fruto de uma proposta feita aos jovens de Vals, em conferência proferida a 3 de Dezembro, por ocasião da festa de S. Francisco Xavier. No seu discurso, o P. Gautrelet exortou os jovens ao apostolado, um apostolado urgente, a fazer pela entrega de toda a vida quotidiana, oração e obras, a Cristo, unindo-se assim ao Jesus orante e constantemente imolado, até que o reino de Deus se cumpra. Unidos a Cristo, a oração deixaria de ser isolada, para ser uma oração comum, brotando em todos os corações unidos ao Coração de Jesus.⁵

Este *Mensageiro* que nos chegava de França, como norma daquele que se editaria no nosso país — é o que nos diz a *Advertência* aposta ao primeiro fascículo: "Mandamos vir os *Mensageiros* de França e de Hespanha, [...] tomando o primeiro por norma"⁶ — não vinha, no entanto, como sinal e agravo dessa decadência que a *Geração de 70* tanto deplorava. Muito pelo contrário. O *Mensageiro* vinha, no meio do fracasso das regenerações propostas, lembrar a verdadeira regeneração, e à liberdade proclamada e almejada pelos movimentos liberais contrapunha a liberdade não ilusória, a única liberdade libertadora. Ao invés desses jornais e

³ Eça de QUEIROZ, *A Cidade e as Serras*. Lisboa, Livros do Brasil, [s.d.], 116.

⁴ Sobre a vida do P. Ramière, Cf. Pierre VALLIN, *Ramière*. In *DSP Paris, Beauchesne*, 1988, vol. 13, 63-70; Cf. Émile RÉGNAULT, *Notice biographique sur le P. Henry Ramière de la Compagnie de Jésus*. In Henry RAMIÈRE, *L'Apostolat de la Prière, Ligue du Coeur de Jésus*. 7ª edição. Toulouse, Directeur du Messager du Coeur de Jésus, [s.d.], XI-LI. (O P. Émile Régnauld ficou como responsável pelo secretariado d'*O Mensageiro*, aberto em Toulouse no ano de 1866. Foi, mais tarde, o director da publicação.)

Para esta primeira série do *Mensageiro*, é impossível tentar compreender a sua mensagem, os seus princípios e fins, sem compreender a vida e o pensamento do P. Ramière. Porque este trabalho é apenas uma notícia sobre as nossas investigações, não nos determos neste ponto tanto quanto deveríamos, mas deixamos, ao longo da exposição, os dados mais significativos e as chaves de leitura fundamentais.

⁵ Ch. PARRA, *Le Père Ramière et L'Apostolat de la Prière. Conférence au Scolasticat de Vals, à l'occasion du Centenaire de la Fondation de la Maison*, 9 juin 1928. In Henry RAMIÈRE, *L'Apostolat de la Prière en union avec le Coeur de Jésus*. 9ª edição. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1929, VI.

⁶ *MENSAGEIRO (O) do Coração de Jesus*. Porto, 1 (1874) 5.

papelada, “podridão da ligeira Civilização”⁷, recheados do sensualismo parisiense, de que Zé Fernandes se sortira na estação de Orléans e que atira para um montão de lixo, a um canto do pátio, na quieta estação de Tormes, o *Mensageiro* vinha destinado, não ao lixo, mas a ser alimento, sangue a unir o coração dos homens ao coração de Cristo e, através dele, os homens e os fiéis entre si. Essa união preparava a vinda do Reino, que é reino de amor, e que haveria de ter uma forma triunfante e visível na terra, à volta do Coração de Jesus, centro agregador de um exército, o estandarte sob o qual havia que reunir uma milícia, acordar uma militância.

Ao fornecer o “supremo remédio”⁸ (a devoção ao Coração de Jesus) a uma sociedade à beira da “grande catastrophe”⁹, ao servir de ponte (levadiça) para a “arca de salvação”¹⁰ (o Coração de Cristo), o *Mensageiro* aparecia, parafraseando palavras de Émile Régnauld, para ser um instrumento e uma arma¹¹. Uma arma para o combate, um instrumento para a paz.

Dito por outras palavras, o *Mensageiro* chegava em combate pela paz, um combate benigno e benéfico, porque o seu objectivo era acordar os homens e os cristãos para o “dogma capital”¹² — assim lhe chama Ramière — da fé cristã, a divinização da natureza humana: “[...] en vertu de l’Incarnation du Fils de DIEU, tous les hommes sont appelés à vivre d’une vie vraiment divine, dont l’Homme- DIEU est le principe, et qui après les avoir sanctifiés sur la terre, les fera jouir au ciel du bonheur de DIEU.”¹³ Esta matéria, fundamental no pensamento cristológico de Henry Ramière, explicação primeira desse coração para o combate e para a paz, desenvolvemo-la, um pouco mais detalhadamente, no começo do ponto 1.

A paz que resultaria do combate, para o padre Ramière, no seu *crístocentrismo optimista*, segundo designação de Pierre Vallin¹⁴, e no seu *milenarismo crístocêntrico*, era, sobretudo, a concretização da esperança que aguardava “fermement le triomphe de la vérité sur la terre”¹⁵, o completo triunfo da Igreja neste mundo, com a implantação, em sua forma terrestre,

⁷ Eça de QUEIROZ, *A cidade e as Serras*, 246. “[O sensualismo] a grande enfermidade da presente geração”, *Mensageiro*, 356.

⁸ Eça de QUEIROZ, *A cidade e as Serras*, 365.

⁹ Eça de QUEIROZ, *A cidade e as Serras*, 365.

¹⁰ Eça de QUEIROZ, *A cidade e as Serras*, 140.

¹¹ RÉGNAULD, *Notice*, XXXII.

¹² Henry RAMIÈRE, *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien*. Toulouse, Directeur du *Messenger du Coeur de Jésus*, 1891, 10.

¹³ Henry RAMIÈRE, *Le Coeur de Jésus...*, 10.

¹⁴ VALLIN, *Ramière*, 69.

¹⁵ Henry RAMIÈRE, *Les Espérances de L’Église*. Paris, Bruxelles, Librairie Catholique de Périsse Frères, [s.d.], XXII.

do reino de Deus sob a chefia de Cristo. Confiado nas Leis da Providência, na fidelidade de Deus por mil gerações, ou de geração em geração, que a História da Salvação confirma e celebra, confiado nas palavras do Papa Pio IX que, na definição do dogma da Imaculada Conceição manifestou a esperança de que com Maria a Igreja, livrando-se vitoriosa das dificuldades e erros, haveria de florir no universo inteiro, reconduzindo ao caminho da verdade todas as almas desgarradas, a fim de que se formasse um só rebanho sob um só pastor¹⁶, confiado, enfim, na devoção ao Coração de Jesus, o padre jesuíta leu as dificuldades, as agonias, as perseguições e sofrimentos da Igreja do seu tempo como a hora em que, prossequindo e cumprindo a sua condição de Esposa, configurada e conformada com Cristo, a Igreja sofria com Ele a agonia do horto, e repetia os passos da Cruz. A Igreja vivia, pois, a hora da Paixão. Mas se assim percorria o caminho do Calvário, era certo, então, que, antes da Ascensão ao Céu, onde toda a Igreja gozará da glória, antes dessa entrada definitiva e triunfante no reino celeste, a Igreja conheceria ainda e necessariamente, como Cristo morto na Cruz, a manhã da ressurreição — e esta hora da ressurreição seria a hora do triunfo do reino de Deus na terra que, à semelhança do reino celeste, seria um reino de amor, gerado e governado no e pelo Coração de Jesus.

Para além disso, ou por causa disso, porque consequência natural desta participação nos mistérios da Paixão, Ramière profetizava que o triunfo da Igreja só chegaria com a vitória completa da irreligião, da impiedade, dos inimigos do cristianismo. Ela seria tão necessária como a morte o é à ressurreição:

“A opposição é por tanto absoluta e não se tracta senão de saber de quem será a victoria. A liga anti-christã parece agora triumphar em todos os lugares. Mas, já o temos dito por mais d’uma vez, é a propria universalidade do seu triumpho que nos deve fazer esperar a sua proxima queda. A torre de Babel não esteve nunca mais perto de cahir do que quando ella se erguia mais alto contra o ceo.”¹⁷

De resto, uma das Leis da Providência por ele referidas é a de que o mal, tal como o bem, só pode estar ao serviço da glória de Deus¹⁸. É tal

¹⁶ RAMIÈRE, *Les Espérances*, XI-XXVII. Ramière alerta para o facto de não confundir a esperança papal com a infalibilidade de uma definição dogmática (ele que foi um dos grandes responsáveis pela definição da infalibilidade pontificia), ainda que tal esperança tenha sido manifestada durante a proclamação do dogma da Imaculada Conceição. Todavia, lembra que, uma vez que é assistido pelo Espírito, as palavras do Papa devem ser acolhidas com profundo respeito. (RAMIÈRE, *Les Espérances*, XXVI.)

¹⁷ *Mensageiro*, 72.

¹⁸ RAMIÈRE, *Les Espérances*, 57-69.

como na morte de Cristo e em seu rosto desfigurado Deus, de modo perfeito e inaudito, revela aquilo que é — Amor —, e o centurião confessa, diante desse crucificado que tão pouco parecia um homem, a divindade de Cristo, assim o triunfo completo dos inimigos revelará com evidência que todos os caminhos que não passam por Aquele que é o Caminho são sem saída, trajectórias sem salvação. A única via redentora do homem e da História está em Cristo e na submissão libertadora ao seu reino. O triunfo completo dos inimigos manifestá-lo-á. O seu triunfo completo será a sua derrota total.

Mas sendo assim, pode então perguntar-se para quê combater, para quê lutar, para quê o apostolado e o Apostolado da Oração? Ramière previu, naturalmente, a pergunta, e responde que aos cristãos compete colaborar com a acção divina, entregar-se inteiramente, desde já, à construção desse reino que virá como e quando a liberdade e sabedoria de Deus quiserem. Aos fiéis pede-se que, pela sua oração e pelas suas obras, cooperem com Deus, preparem essa vinda e, de algum modo, a antecipem. Essa presença do reino deve ser, antes de mais, preparada e antecipada no interior e na vida de cada um — “Assentae o vosso throno em meu coração, que está prompto para vos obedecer em tudo”¹⁹ — e, a partir daí, irradiar e propagar-se àqueles que o rodeiam, numa permanente comunhão de amor com o coração de Jesus que será “le lien, le moteur, la règle et la fin”²⁰: “Tenhamos confiança e não duvidemos do triumpho; mas uma vez que, para o completar, o divino Coração espera o nosso concurso generoso, não lh’o recusemos.”²¹

Note-se, entretanto, que este *milenarismo cristológico* é, em nosso entender, também o produto de uma eclesiologia comum a Ramière e aos artigos do *Mensageiro*, a qual identifica Igreja de Cristo e reino de Deus com a Igreja Católica. Atente-se, por exemplo, em passagens como estas: “Povos e reis que perseguis o Christianismo, ou a Religião Catholica, que é o synonymo do Christianismo [...]”²²; e: “[...] a Verdade é JESUS Christo, como a Egreja nol-o propõe; porque só com a Egreja é que JESUS Christo esteve desde o principio, e estará até á consummação dos seculos.”²³

Será, de igual modo, esta concepção eclesial que marcará de maneira significativa a linguagem deliberadamente enfática apresentada pelo

¹⁹ *Mensageiro*, 216. A ligação entre o Cristo-Rei e o Sagrado Coração começa logo nos inícios da devoção ao Coração de Jesus e, precisamente, acentuando este acontecer do reino de Cristo no interior, no coração de cada homem (Cf. BOLAND, André, *Royaume de Dieu et Royauté du Christ*. In *DSP*, Paris, Beauchesne, 1988, vol 13, 1084-1089.) O *Mensageiro*, como desde já se percebe, e como o resto do trabalho testemunhará, é um eloquente fruto e exemplo dessa relação.

²⁰ Henry RAMIÈRE, *L’Apostolat du Sacré Coeur de Jésus*. 3ª edição. Toulouse, Directeur du *Messageur du Coeur de Jésus*, 1872, vol 2, 87.

²¹ *Mensageiro*, 71.

²² *Mensageiro*, 17.

²³ *Mensageiro*, 45.

Mensageiro, e que hoje nos poderá parecer um tanto alarmada e alarmista, ao mostrar o mundo e a sociedade à beira do abismo e da catástrofe e vendo, naqueles que se afastam e combatem a Igreja, a doutrina e os valores cristãos, inimigos que a cercam completamente com um verdadeiro poder infernal. Parece-nos claro que tal radicalização é uma consequência natural do *extra ecclesiam nulla salus*. Pois se fora da Igreja não há salvação, é evidente que, sendo combatida a Igreja, o mundo não pode deixar de ficar à beira de uma situação de cataclismo (“[...] que seria do mundo se fosse possível destruir a Religião Catholica?”²⁴) e que os responsáveis só podem ser homens profundamente iníquos e diabólicos. O facto de toda a sociedade se ter alheado da vida de Cristo, “eis — escreve Ramière — o que condemna a uma lamentavel decadencia as nações que foram tam florescentes emquanto foram verdadeiramente catholicas.”²⁵

Por outro lado, e de modo semelhante, tal perspectiva marcará o milenarismo presente na firme crença e esperança na vinda e total triunfo do reino de Deus, que recuperará o seu domínio, o seu império sobre a terra: “La société humaine doit être régénérée; JÉSUS-Christ doit prendre possession de la royauté que DIEU son Père lui a donnée sur toutes les nations de la terre.”²⁶ Ou seja, o domínio e a presença do reino de Deus neste mundo hão-de ter uma expressão temporal, histórica, social, cultural e política. E como poderia deixar de ser assim? Se a Igreja delimita, com as suas fronteiras, o espaço salvífico, Deus, que é Amor e quer que todos os homens se salvem, não pode senão alargar essas fronteiras, estabelecendo a Igreja e o seu domínio, que é um domínio de amor e serviço, a toda a terra. Eis porque o triunfo da Igreja é um imperativo e, de certa forma — ainda que a prudência obrigasse a alguma contenção a convicção da esperança —, um acontecimento iminente.

O tom apresentado pelo *Mensageiro* é, sem dúvida, no seu voluntarismo messiânico, um produto inequívoco do arreigado desta eclesiologia e da força apaixonada de tão convicta esperança.

1. Um coração para o combate

Há um acontecimento absolutamente decisivo e central na teologia e na acção do padre Ramière: o “dogma capital”, a divinização do homem

²⁴ *Mensageiro*, 108.

²⁵ *Mensageiro*, 323.

²⁶ RAMIÈRE, *L'Apostolat du Sacré*, 84.

pela encarnação do Verbo, dom de Deus pela acção do Espírito. O homem é filho de Deus, divinizou-se, é um porta-Deus, um teóforo.

O combate que Henry Ramière se propõe travar, e para o qual chama todos os cristãos, brota, em primeiro lugar, da necessidade de que todos os homens tomem consciência da sua condição de filhos de Deus, da adopção cumprida no Filho, da sua elevação a seres divinos, pela gratuidade do Pai, no Filho, através do Paráclito. Unido a Cristo, a revelação do Pai, o homem é, pela acção do Espírito, divinizado, e, em consequência disso, toda a sua vida deve ser a manifestação de quem se sabe e sente atingido por esta grandeza inaudita, de quem tomou consciência de que a vida eterna gerada no seio de Deus trinitário nos foi revelada e facultada em Cristo e que, como diz S. João, o Evangelista do Coração de Jesus, segundo Ramière, n'Ele nós a pudemos ver com os nossos olhos e tocá-la com as nossas próprias mãos. E uma vez conscientes disso, é necessário agir em conformidade com essa condição de divinizados no Filho, desde já participantes da eternidade.²⁷

Porque nem todos os homens o sabem, ou porque nem todos os que o sabem — como é o caso de muitos cristãos — o vivem, pensando que essa divinização e participação, desde agora, da vida eterna, são apenas metáforas e *hipérboles*, é urgente afirmar sem reservas que “la vraie divinisation du chrétien est un dogme de foi”²⁸, partindo para o apostolado, o apostolado, em primeiro lugar, da oração, o espaço privilegiado e mais autêntico da manifestação e realização da eleição filial, unindo o Coração dos cristãos ao Coração de Cristo, “que é para uns e outros [cristãos e não-cristãos] a unica fonte de salvação.”²⁹

Ramière tinha consciência da dificuldade de tal apostolado e da defesa de tal doutrina “au milieu des obscurités et des agitations de l'heure présente”³⁰, um presente subjugado pelo racionalismo. Mas isso só aumentava a necessidade e a obrigação desse apostolado que se coloca sob a protecção da devoção ao Coração de Jesus, não só porque significava o regresso à doutrina essencial da união com Cristo que a teologia escolástica e a teologia dogmática tinham esquecido e confinado exclusivamente aos terrenos da mística, mas também, e sobretudo, porque ela tinha sido sugerida pelo próprio Cristo, ao aparecer, no século XVII, a S. Margarida Maria Alacoque, apontando a devoção ao seu Coração como caminho

²⁷ RAMIÈRE, *Le Coeur*, 1-19.

²⁸ RAMIÈRE, *Le Coeur*, 6.

²⁹ *Mensageiro*, 199.

³⁰ RAMIÈRE, *Le Coeur*, 8.

redentor e arma de combate para a “dupla guerra” então travada contra o rigorismo jansenista e o culto da razão.³¹

O jansenismo fora vencido, não sem deixar as suas cicatrizes, mas a fé na razão multiplicou-se no liberalismo anti-clerical, na crença positivista no progresso e na ciência, no materialismo, na incredulidade crescente. Contra a tirania da razão, a devoção que preparava o triunfo do reinado de Jesus pelo serviço e pelo amor, continuava a ser a arma necessária e urgente: “Dir-se-hia que na véspera da lucta suprema, Jesus Christo a deu a seu exercito como palavra d’ordem [...]”³².

1.1 A militância

As primeiras palavras do primeiro número do *Mensageiro* português retomam a tradicional simbologia do mar proceloso, para explicarem a situação que justifica o *Mensageiro* e à qual este tenta responder ou para a qual este tenta conseguir, da parte dos cristãos, capacidade de resposta. A situação é, pois, de tempestade, “cresceram as tempestuosas ondas da impiedade”³³, e foi necessário erguer o olhar para Cristo, pondo n’Ele a esperança da salvação, procurando no refúgio da sua mão o não serem os cristãos precipitados “no abysmo por inimigos ventos”³⁴. A este pedido responde o Pai, “aquelle bom Pae”, que abrindo “o seu peito, mostrou o seu Coração sagrado [dizendo-lhes:] «Este é o porto da vossa salvação e o meu amor é o escudo de vossa esperança»”³⁵. É a única referência que vimos onde é o Pai, e não o Filho, quem abre o peito. Uma fórmula trinitária que apresenta, ao mesmo tempo, o Coração Sagrado como Jesus Cristo e Jesus Cristo como o Coração do Pai.

Conduzidas pelo Pai a esse “porto d’eterna tranquilidade”³⁶, as nações cristãs “ergueram o estandarte do Sagrado Coração de Jesus”, *remédio* e *alimento* que o Apostolado da Oração, através do seu órgão oficial, difunde e prodigaliza.

A imagem deste mar aparecerá mais vezes³⁷, ou então transforma-se na imagem do dilúvio, onde naufraga ou está na iminência de naufragar o

³¹ RAMIÈRE, *Le Coeur*, 17-18.

³² *Mensageiro*, 363.

³³ *Mensageiro*, 5.

³⁴ *Mensageiro*, 5.

³⁵ *Mensageiro*, 5.

³⁶ *Mensageiro*, 5.

³⁷ *Mensageiro*, 20; 107; 210.

presente, no qual e para o qual o coração de Jesus é, como no tempo de Noé, a Arca salvadora.³⁸

Cercada pela hostilidade que as revoluções liberais fizeram recrudescer, a Igreja sente que, como outrora “os Barbaros do Norte, caindo como um dilúvio sobre o Meio Dia da Europa”³⁹, novos bárbaros surgiram e surgem agora: “Luthero, Calvino, Socino, e logo depois Rousseau, e os demais Deistas, e pouco depois Voltaire, os Encyclopedistas, e ultimamente os Racionalistas”⁴⁰. Por isso, recorre ao Coração de Jesus, “que se tem tornado a Arca e o Santuario, onde os povos esperam salvar-se do grande cataclysmo que os ameaça.”⁴¹

É, no entanto, à alegoria da organização da vida militar e guerreira, com toda a linguagem que lhe é própria, que cabe o papel mais relevante, ao longo de todo o primeiro volume. A ela se recorre para a descrição e definição da situação conflituosa vivida entre a Igreja e a sociedade (sobretudo o poder político). Nela se procuram as imagens, os símbolos, os vocábulos que melhor ilustrem e convençam da necessidade da defesa do cristianismo, dos cristãos e da humanidade em geral, bem como da necessária recristianização a que o Apostolado da Oração tenta valer. Servindo-se dela se expõem os objectivos a atingir, os métodos a que é preciso recorrer.

Na “formidável crise que a atravessa”⁴², à Igreja “todos os socorros possíveis”⁴³ são urgentes, na luta contra os seus inimigos, contra a “liga criminosa”⁴⁴ (leia-se maçonaria), contra a “seita anti-christã”⁴⁵. A eles, o Apostolado da Oração, através da forte estrutura associativa que tenta responder à organização das sociedades secretas e à de outros poderes anti-cristãos, influenciando pela sua acção os meios sociais e políticos,⁴⁶ contraporá o poder do Coração de Jesus, estandarte e “Real guerreiro”⁴⁷, em torno do qual e sob a protecção e auxílio do qual procura criar uma Liga que dê força e eficácia às suas acções e visibilidade que propague esse apostolado orante. À volta desse coração todos os corações se deverão unir para que os

³⁸ *Mensagem*, 291; 21; 22; 140. “S. Agostinho compara o Coração de JESUS á arca de Noé”, *Mensagem*, 86.

³⁹ *Mensagem*, 19.

⁴⁰ *Mensagem*, 20; *Mensagem*, 44.

⁴¹ *Mensagem*, 21.

⁴² *Mensagem*, 297.

⁴³ *Mensagem*, 297.

⁴⁴ *Mensagem*, 72.

⁴⁵ *Mensagem*, 8.

⁴⁶ Sobre a acção organizativa e a *teologia social* na vida do padre Ramière, Cf. VALLIN, *Ramière*, 66-67.

⁴⁷ *Mensagem*, 70.

interesses de cada um não sejam senão os interesses do divino coração, para que os desejos e afectos de cada um sejam os affectos e desejos do pulsar divino.⁴⁸ De resto, só nessa união, só nessa incorporação com o Ressuscitado, estará a vitória do homem sobre o mundo, porque só aí está a sua divinização.

Esta união de todos os corações ao Coração de Cristo é, além disso, um movimento que deve atingir também o interior da Igreja, onde se multiplicam as obras católicas. Por isso, e para que essa multiplicação não signifique divisão, mas fecundidade e vitalidade, Henry Ramière lança a ideia e o apelo a que se faça a união das obras católicas numa Liga do Coração de Jesus⁴⁹: “Não é sómente para as almas; é também para as obras que JESUS Christo pede que sejam *uma: ut sint unum*.”⁵⁰ Tal unidade não implicará um novo encargo para os grupos associados, mas significará uma nova força, tendo como centro Cristo e o seu coração, “laço *commum* d’essas obras e principio da sua fecundidade”⁵¹, a “bandeira *commum*”⁵². Para além desta bandeira a *Santa Liga* proporá, ainda, um gládio: a recitação do Rosário, gládio espiritual de que S. Domingos se serviu para combater o maniqueísmo albigense, a arma a “que se deve attribuir a victoria alcançada pela civilização christã. Que poderemos nós fazer melhor do que tomar a mesma arma para afastar os perigos ainda mais ameaçadores?”⁵³

A recitação obedecerá, por isso, ao seguinte plano:

“O Rosário toma um corpo, distribuindo os quinze mysterios a outras tantas pessoas; torna-se vivo. Cada quinzena forma uma companhia sob a guarda d’um zelador, e chega-se sem custo a constituir por este modo um grande exercito, cujos soldados se conservam em constante comunicação pela distribuição mensal dos mysterios.”⁵⁴

Empunhar armas sob a bandeira comum, formar companhias e chefes de companhias, organizar o exercito, eis a tarefa urgente e paciente para quem vive não na Igreja triunfante, Igreja celeste, mas na Igreja terrestre, para a qual “o triumpho que pedimos [...] tarda”⁵⁵. E porque é militante, “a

⁴⁸ *Mensageiro*, 36.

⁴⁹ *Mensageiro*, 33-41.

⁵⁰ *Mensageiro*, 34.

⁵¹ *Mensageiro*, 37.

⁵² *Mensageiro*, 39.

⁵³ *Mensageiro*, 39.

⁵⁴ *Mensageiro*, 40.

⁵⁵ *Mensageiro*, 97.

lucta é a um tempo o seu *destino*, a sua *gloria* e o seu *interesse* cá em baixo.”⁵⁶

A luta é o seu destino, porque a Igreja partilha o destino do seu divino Fundador:

“Vede JESUS no pretorio e Pio IX no Vaticano — escreve Ramière —; lança os olhos por outro lado sobre os inimigos d’esse divino Salvador e da sua Igreja. [...] A lucta continua sempre nas mesmas condições e a Igreja militante, sempre fiel ao seu divino Esposo, continua a partilhar o seu destino.”⁵⁷

Mas se partilha da sua luta, partilha também da sua glória; por isso, a sua luta é a sua glória à qual o Esposo a conduz e chama. Aliás, escreve não sem arriscada ousadia o mesmo autor:

“É porque elle [Christo] não achava no ceo a possibilidade de combater que desceu ao campo de batalha da nossa humanidade e chama após si a sua Igreja, afim de que colhendo cá em baixo os mesmos louros, ella possa gozar no ceo das mesmas honras. Conforme á gloria de JESUS Christo, a da Igreja deve ser proporcionada á profundeza das ignominias e á duração das suas luctas.”⁵⁸

Mediante isto, a luta é, pois, também o seu interesse. Ela não só é a garantia e a porção da sua glória, como é o aguilhão que desinstala, desperta, purifica, estimula: “reanima aquelles que são fieis [...] Entre os christãos adormecidos que desperta[m], ha-os que retomam as armas e correm ao combate [...]”⁵⁹

Por sua vez, participando do destino da Igreja e do seu “divino chefe”⁶⁰, ao “verdadeiro catholico [compete] ser militante como sua mãe”, não ficar a “gemer o que ha de criminoso nas perseguições que os inimigos da Igreja lhe fazem soffrer. Que se diria do soldado que no momento da lucta se occupasse unicamente em censurar as manobras do inimigo?”⁶¹

O dever de cada cristão é o de “combater e fazer sobreviver a gloria da Igreja aos ataques que lhe dão”⁶², é executar “o plano do nosso divino

⁵⁶ *Mensagem*, 103.

⁵⁷ *Mensagem*, 98-99.

⁵⁸ *Mensagem*, 100.

⁵⁹ *Mensagem*, 101.

⁶⁰ *Mensagem*, 102.

⁶¹ *Mensagem*, 103.

⁶² *Mensagem*, 103.

chefe”⁶³, que não falhará, se não falhar o empenho do soldado: “Sejamos militantes e seremos triumphantes.”⁶⁴, é o slogan lançado por Ramière que lembra que, se houver constância e não se depuserem as armas, a violência dos ataques não enfraquecerá os cristãos, mas, ao contrário, assegurará uma maior glória e felicidade.

Esta militância necessária em todos os tempos, mas mais urgente nas horas de perseguição, é, nestas condições, a “palavra d’ordem do exercito catholico”⁶⁵ e deve começar pelos padres. O seu espírito de militância deve gerar-se no amor pela pobreza. Militantes e pobres estarão sempre armados, porque, nesses tempos em que a Igreja “está cercada d’inimigos furiosos [...], com a flauta que guia os rebanhos, os pastores devem ter sempre na mão uma arma para repellir os animaes daninhos [...e para] conquistar almas que lhe teem sido arrancadas.”⁶⁶

Depois, ao clero, é necessário que se juntem todos os fiéis, que “tomem parte na lucta”⁶⁷, que acorram à defesa e à conquista:

“A cidade de Deus atravessa uma das suas crises terríveis, que necessita o concurso de todos os cidadãos. Quando os inimigos dão o assalto á cidadella, todos os que teem no coração um pouco de patriotismo devem concorrer ás trincheiras [...] A gloria de reconduzir esses pobres transviados está reservada especialmente aos voluntarios do exercito santo [...] Sim, são hoje a mais doce esperança da Egreja as santas phalanges do zelo, batalhões de todas as armas, militares de coração sacerdotal, nobres mancebos [...] que se reuinem sob a bandeira da caridade, christãos militantes em uma palavra.”⁶⁸

Finalmente, “á milicia que falla e á milicia que obra é preciso juntar a milicia que reza e que se immola, porque é pela oração e pelo sacrificio, mais ainda do que pela palavra e pela acção, que JESUS Christo salva o mundo”⁶⁹. Tal papel cabe às ordens religiosas. “Oxalá — conclui Ramière — que todos os verdadeiros catholicos possam animar-se d’esse espirito militante, e infleirados na nossa santa Liga, sob o estandarte do Coração de JESUS, combatam juntos pela justa causa.”⁷⁰

⁶³ *Mensagem*, 103.

⁶⁴ *Mensagem*, 103.

⁶⁵ *Mensagem*, 103.

⁶⁶ *Mensagem*, 104.

⁶⁷ *Mensagem*, 105.

⁶⁸ *Mensagem*, 105.

⁶⁹ *Mensagem*, 105.

⁷⁰ *Mensagem*, 106.

Um combate a travar em todas as frentes, porque, como se disse, os inimigos cercam por todos os lados. Mas há três pontos nevrálgicos — estratégicos — onde se decidirá o bom sucesso desta peleja e onde convém marcar posição, presença poderosa e eficaz: na imprensa, no ensino e no mundo operário.

1.1.1 Na imprensa

Na intenção proposta para Dezembro, na qual se sugere aos associados do Apostolado da Oração que ofereçam durante esse mês todas as orações, obras e sofrimentos “por todos aquelles que trabalham em defender pela imprensa”⁷¹ os *direitos sagrados* de Cristo e da sua Igreja, pedindo ao *divino Salvador* que os sustente nesse “difficil combate, e deten[ha] por um prodigio da [sua] dextra, as assolações da imprensa impia”⁷², o padre Ramière escreve:

“[...] a imprensa é sempre o mais poderoso de todos os instrumentos de propaganda *para a venda* e a mais mortifera de todas as armas de que se serve o *erro* para destruir o reino de Deus na terra. Sendo assim, entre todas as obras destinadas a defender a causa de Deus, não ha nenhuma que se recomende mais a nós do que as obras da imprensa.”⁷³

Poderoso instrumento de propaganda, arma mortifera ao serviço do erro, é necessário que “a imprensa [, que] é a palavra elevada ao seu mais alto poder”⁷⁴, seja usada como instrumento privilegiado para a defesa dos cristãos e propagação da fé e da verdade. Há que saber usar as mesmas e poderosas armas usadas pelo inimigo, que, através da “imprensa anti-cristã”⁷⁵, vai difundindo a sua “propaganda heretica”⁷⁶, e fazer desse instrumento pervertido o mais eficaz dos instrumentos de apostolado: “o que deveria ser, nas mãos da verdade o mais efficaz dos instrumentos do

⁷¹ *Mensageiro*, 264. Tenha-se presente que *imprensa* tem, aqui, uma abrangência muito mais vasta do que aquela que, hoje, normalmente se lhe atribui. Imprensa refere-se a tudo aquilo que é impresso.

⁷² *Mensageiro*, 264.

⁷³ *Mensageiro*, 257.

⁷⁴ *Mensageiro*, 257.

⁷⁵ *Mensageiro*, 259.

⁷⁶ *Mensageiro*, 259.

apostolado, é, pelo espírito de mentira e por seus agentes, o mais poderoso de todos os instrumento de perversão.”⁷⁷

Ramière lança, por isso, a proposta de que se crie uma associação que tenha por fim exercer o apostolado da imprensa⁷⁸, para o bom uso dessa “arma formidável”⁷⁹, que está a ser usada “para combater a Deus [...] para finalmente aniquilar o seu imperio sobre a terra”⁸⁰, conseguindo apenas, com a sua “propaganda infernal”⁸¹, a incredulidade, a falta de esperança, os maus desejos, o hedonismo, a injustiça, a desarmonia social e a desordem pública... “Ah! a responsabilidade de tantos males cabe só e simplesmente á imprensa anti-christã”⁸². “Jámais a humanidade se viu exposta a desordens e catastrophes comparaveis áquellas com que a ameaçam o poder sempre crescente da imprensa e a sua licença cada vez mais desenfreada.”⁸³

A situação é de tal maneira crítica e o cataclismo de tal maneira iminente, que se escreve que a salvação não poderá vir senão pela intervenção divina, por “um prodigio da sua mão direita”:

“Sim, é preciso um milagre para deter as assolações d’esta torrente immunda que espalha sobre a Europa inteira suas ondas incapelladas. É preciso um milagre para subtrahir os povos ás devastações d’este veneno quotidiano, em que se empregam milhares de homens.”⁸⁴

Entretanto, colaborando com a acção divina e realizando antecipadamente esse apostolado da imprensa do qual Ramière percebe a importância fundamental e para o qual chama a atenção e a mobilização da Igreja e dos cristãos, o *Mensageiro* ia marcando, em contra-corrente, posição nesse poderoso meio que, como muito bem via o padre jesuita “adquirirá sobre as sociedades humanas um imperio muito superior ao que dá a força das armas.”⁸⁵ O *Mensageiro* foi uma das realizações mais notáveis deste homem que leu com clareza o poder da imprensa e as suas possibilidades evangelizadoras, e que acreditou que “se a imprensa fosse unicamente empregada em propagar a verdade nas intelligencias, e a fundar nas almas o

⁷⁷ *Mensageiro*, 259.

⁷⁸ *Mensageiro*, 263.

⁷⁹ *Mensageiro*, 260.

⁸⁰ *Mensageiro*, 260.

⁸¹ *Mensageiro*, 260.

⁸² *Mensageiro*, 261.

⁸³ *Mensageiro*, 261.

⁸⁴ *Mensageiro*, 261.

⁸⁵ *Mensageiro*, 259.

imperio da divina caridade, seriam precisos bem poucos annos para renovar a face do mundo.”⁸⁶

1.1. 2 No ensino

Apesar de francamente apontada ao coração, à valorização do affecto, da emoção, da sensibilidade, do entusiasmo, apesar do constante apelo à vontade e ao voluntarismo, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, que o Apostolado da Oração e o *Mensageiro* adoptaram como centro vital da sua existência e acção, não descuroo nunca, antes pelo contrário, o esforço de racionalização da fé, a reflexão teológica sobre as suas propostas e obras. E se havia quem acusasse a devoção ao Coração divino de *realismo grosseiro*, ninguém poderia acusar o Apostolado de um empenho pouco esclarecido. Tal como no caso da imprensa, também aqui há a clara consciência de que é necessário manejar as mesmas armas do inimigo, isto é, as armas da razão: “[...] é necessário, antes de tudo, — escreve Ramière — para chegar ao coração, abrir a porta da intelligencia. O ensino é pois a primeira função da Igreja”⁸⁷.

O ensino é a sua função primeira, e a criação de universidades Católicas uma das suas necessidades mais urgentes: “É necessario fundar universidades catholicas. Entre as necessidades presentes da Igreja, esta é incontestavelmente uma das mais urgentes”⁸⁸; porque elas são a sua força e a sua glória e só por isso é que são “odiadas pelos inimigos da Igreja”⁸⁹ e têm sido encerradas pela “seita anti-christã” que “se esforça por innocular o veneno do erro nas escolas que lhes são substituidas”⁹⁰. Os “ataques da revolução”⁹¹ deixaram atrás de si muitas ruínas, e mesmo nos tempos que então se viviam a sanha destruidora continuava, como provava o encerramento da Universidade Gregoriana pelos “pregadores ricamente pagos do ensino gratuito”⁹², pelos “pretendidos amigos da liberdade”⁹³.

As “universidades irreligiosas”, que se levantam sobre as universidades Católicas, são centros de perversão que, acolhendo os jovens na sua inocência e pureza, vindos de uma sábia e cristã educação familiar, os

⁸⁶ *Mensageiro*, 259. O Apostolado da Oração publicaria, ainda, o *Petit Messager du Coeur de MARIE*.

⁸⁷ *Mensageiro*, 12.

⁸⁸ *Mensageiro*, 7.

⁸⁹ *Mensageiro*, 15.

⁹⁰ *Mensageiro*, 8.

⁹¹ *Mensageiro*, 7.

⁹² *Mensageiro*, 15.

⁹³ *Mensageiro*, 15.

põem “debaixo da acção constante das peiores influencias”⁹⁴, formando-os à “imagem e similhaça” (curioso uso da expressão genesiaca a sugerir a completa descrição e recriação exercida pelo poder maligno) dos *hábeis professores*, administradores da “fascinação do erro”⁹⁵. E vencendo-os pelos vícios morais (vícios do coração) e pela incredulidade (vício da inteligência), fazem deles, num efeito em cadeia, potenciais propagadores dos vícios e da descrença: “E prouvera a Deus que elles guardassem para si sós a funesta ulcera que os roe; mas a sua enfermidade é contagiosa, e os seus estragos se espalharão, segundo a influencia de que vão brevemente dispor.”⁹⁶

Urge, por isso, que, tal como a abelha que, uma vez desapropriada do favo, imediatamente põe mãos à obra para construir um novo, uma vez usurpada daquelas que tinha feito, a Igreja reconstrua as suas universidades Católicas, porque assim como “as universidades irreligiosas são, para uma nação inteira, focos de irreligião e de immoralidade”⁹⁷, assim também “as universidades verdadeiramente catholicas são focos de luz e de vida.”⁹⁸

A Igreja, que “está destinada [...] a reconquistar o seu imperio sobre a sociedade humana e a vivifical-a de novo pela sua celeste influencia”⁹⁹, tem, pois, a necessidade e o dever de realizar quanto antes esse projecto de reconstrução que lhe permita cumprir a sua obrigação de anunciar e ensinar “a Verdade suprema, universal, absoluta, infinita, aquella que encerra todas as outras, o foco d’onde irradiam todas as verdades, o centro para o qual todas ellas convergem. A Egreja não ensinaria [...] Jesus Christo integral se o isolasse do mundo intelligente.”¹⁰⁰

1.1.3 No mundo operário

É outra tarefa urgente — “não ha tempo a perder”¹⁰¹ —, é mais um combate onde é necessário lutar com as mesmas armas do inimigo (pela criação das *obras de obreiros*, sob a devoção ao Coração de Jesus):

“Por toda a parte a seita [da impiedade] tem emissarios; por toda a parte completa a sua organização; e se do nosso lado, nós não desenvolvermos uma actividade igual á d’elles, devemos esperar

⁹⁴ *Mensagem*, 10.

⁹⁵ *Mensagem*, 10.

⁹⁶ *Mensagem*, 11.

⁹⁷ *Mensagem*, 12.

⁹⁸ *Mensagem*, 12.

⁹⁹ *Mensagem*, 8.

¹⁰⁰ *Mensagem*, 13.

¹⁰¹ *Mensagem*, 165.

catastrophes mais terríveis ainda do que aquellas de que já fomos victimas.”¹⁰²

Eis, pois, aquele que será talvez, de todos, o combate mais decisivo: “Eis aqui — escreve Ramière — o principal campo de batalha sobre o qual a Igreja militante está chamada em nossos dias, a combater a seita anti-christã e a fazer triumphar a causa de Deus.”¹⁰³

Os *ataques* do “apostolado da impiedade”¹⁰⁴ conseguiram “o mais funesto triumpho do anti-christianismo”¹⁰⁵, a saber, afastar as classes operárias de Cristo e da Igreja, separando-as assim, a um tempo, d’Aquele que sempre procurou os mais frágeis e que, ao incarnar como filho de um carpinteiro, santificou o trabalho, transformando-o de sacrificio que escraviza em serviço que dignifica, e retirando-as da Igreja que, com a sua influência maternal, foi, ao longo dos séculos, sua pronta e certa protectora:

“É por isso que se consummou a apostasia social, que havia começado, no ultimo seculo pela prevaricação dos ricos e dos litteratos. Durante o seculo presente, é sobretudo no seio das populações operarias que a propaganda anti-christã se tem exercido com uma perseverança infatigavel, e desgraçadamente com grande resultado.”¹⁰⁶

Ora, acontece, como agravante, que é justamente essa franja social, no meio da qual a Igreja começa a perder presença e influência, aquela que vai, através do sufrágio universal, “a arma a mais terrível que jámais foi posta em mãos de homens”¹⁰⁷, segundo Ramière, ser chamada a decidir sobre os destinos das sociedades e dos homens: “Nós não exaggeramos pois nada, quando affirmamos que o futuro da sociedade pertence ás classes operarias, e que é sobre este terreno que se vai travar entre o Christo e o Ante-Christo a luta que decidirá dos destinos terrestres da Igreja.”¹⁰⁸

Eis porque urge “á propaganda do mal [...] oppor a propaganda do bem”¹⁰⁹, denunciando a mentira e a falsidade das novas propostas ideológicas, e reanunciar a “caridade christã, da qual a phylantropia

¹⁰² *Mensagem*, 163.

¹⁰³ *Mensagem*, 161.

¹⁰⁴ *Mensagem*, 163.

¹⁰⁵ *Mensagem*, 162.

¹⁰⁶ *Mensagem*, 162-163.

¹⁰⁷ *Mensagem*, 163.

¹⁰⁸ *Mensagem*, 164.

¹⁰⁹ *Mensagem*, 165.

socialista não é senão mentirosa falsificação.”¹¹⁰ Urge, portanto, “refazer [...] a educação das classes obreiras”¹¹¹ — Ramière poderia ter dito refazer a doutrinação —, através de um apostolado que, contra a “fascinação das más doutrinas”¹¹², adopte uma *tactica* que recuse a *prudencia* em favor da *dedicação* e da *militância*, num esforço de evangelização que pregue, segundo a estratégia do Apostolado (orar, falar e agir¹¹³), a “religião inteira”, isto é, “todo o brilho da sua doutrina em todo o calor da sua piedade”¹¹⁴, dirigindo-se, por isso, ao mesmo tempo, ao raciocínio e ao coração, à inteligência e ao afecto — uma religião total, dirigida ao homem todo e à “sua vida inteira”¹¹⁵:

“Ter-se-ha ganho tudo junto dos obreiros, se se chegar a fazer penetrar em seu coração esta dedicação, e a fazel-os militar debaixo da bandeira do Coração de JESUS, concebendo por esta nobre bandeira um sentimento analogo áquelle que o soldado sente pelo emblema que o conduz à victoria.”¹¹⁶

Unidos ao Apostolado da Oração, tal como as outras obras católicas, as *obras dos obreiros* ganharão “uma bandeira para os conduzir ao combate, [e] uma arma para lutar juntos contra os inimigos de Deus.”¹¹⁷

2. Um Coração para a paz

Se no ponto anterior, ao propor-se um coração para o combate, a linguagem, por vezes, como se pôde ver, se aproxima do tom apocalíptico, agora é a linguagem messiânica que as expressões e as imagens utilizadas evocam.

Tal como os profetas falaram no pequeno resto de Israel, destinatário e garante do cumprimento da Aliança, Ramière fala das ruínas da Igreja¹¹⁸ e suas obras¹¹⁹, dos “restos”¹²⁰ que a “sociedade christã” há-de aproveitar

¹¹⁰ *Mensageiro*, 166.

¹¹¹ *Mensageiro*, 166.

¹¹² *Mensageiro*, 166.

¹¹³ *Mensageiro*, 9.

¹¹⁴ *Mensageiro*, 166.

¹¹⁵ *Mensageiro*, 167.

¹¹⁶ *Mensageiro*, 167.

¹¹⁷ *Mensageiro*, 168.

¹¹⁸ *Mensageiro*, 7-8.

¹¹⁹ *Mensageiro*, 13.

¹²⁰ *Mensageiro*, 72.

para reerguer, de novo, o reino de Cristo, um reino que virá e já vem, ao ritmo do pulsar do coração de Jesus, ao ritmo poderoso e irresistível do seu amor. Será, por isso, como nos tempos messiânicos, um reino que trará uma nova justiça, o bem, a verdade, a paz, realizando a verdadeira regeneração (esse desejo e palavra tantas vezes proferidos e escritos ao longo do século XIX) e instaurando uma harmonia que, a seu modo, Ramière tenta prenunciar e inaugurar, através de uma atitude de conciliação da doutrina da Igreja com o pensamento moderno, sobretudo com a tríade liberdade, igualdade e fraternidade, que ele reivindica para Cristo e para a sua Igreja, como valores que desde sempre propuseram, defenderam e praticaram, e aos quais e para os quais são os únicos que podem garantir autenticidade. Em *Les Espérances de l'Église*, Ramière diz ser necessário

“faire comprendre à notre siècle, si avide de liberté, d'égalité, de fraternité, d'unité, de progrès, que l'influence de la doctrine chrétienne, complètement restaurée, peut seule lui assurer la liberté bien ordonnée, l'égalité salutaire, la fraternité vraie des hommes et des peuples, l'unité vitale et le progrès fécond [...]”¹²¹

Respondendo a essa necessidade de reconduzir à Igreja as mais nobres aspirações da sociedade, Ramière preconizará a conciliação exercida através daquilo a que chama uma “polêmica positiva” que, ao contrário da “polêmica negativa”, não repudia, mas aproveita a parte de verdade que existe e detecta no adversário, para o conduzir à verdade total.¹²²

O *Mensagemiro*, no tomo agora em estudo, é um reflexo destas orientações. Àqueles que viram as mais nobres aspirações da sociedade gerar a decadência, apresenta a devoção ao Coração de Jesus como a única solução redentora; é ela que realiza a verdadeira regeneração:

“[...] esta devoção [...] espalhou-se em todo o mundo cristão e renovou a face da terra. O espírito pagão tinha invadido a sociedade cristã: a fé tinha-se obscurecido; os costumes iam-se desenvolvendo cada vez mais; o próprio clero, em bastantes paizes, tinha-se deixado ganhar por um rigorismo afrontoso e uma licença escandalosa; os laços da unidade relaxavam-se a olhos vistos e a auctoridade espiritual do Papado era violentamente combatida em muitos Estados que a reconheciam ainda em palavras.

À vista d'esta geral decadencia, a impiedade acclamava o fim proximo do catholicismo, e espiritos temerarios annunciavam uma

¹²¹ RAMIÈRE, *Les Espérances*, XXXII.

¹²² RAMIÈRE, *Les Espérances*, XXXII-XXXIII.

proxima regeneração operada no mundo por uma religião nova. A verdadeira regeneração teve lugar e foi o Coração de JESUS que a operou.”¹²³

A verdadeira regeneração teve lugar, mas falta cumprir-se plenamente. O coração de Jesus operou-a e, por isso, “n’este momento os seus inimigos estão mais furiosos do que nunca”¹²⁴; o Amor divino há-de ainda provocar “da parte do inferno e de seus propostos, uma recrudescencia d’odio”¹²⁵, mas esse será o último fôlego de quem não poderá resistir, porque “o amor do Coração de JESUS é mais forte que o odio do inferno”¹²⁶. É essa força, é esse poder que fazem desejar e esperar que ele

“acabe a sua obra, que o real guerreiro de que David nos predisse os triumphos, complete, por uma victoria definitiva, a expedição que empreendeu ha dous secullos [1674, aparição a S. Margarida Maria Alacoque]. Não é com effeito nos tempos presentes que se applica especialmente a consoladora prophecia do psalmo 44? Esse Rei tamanho e tão doce, sobre os labios do qual a graça é espelhada e que excede em belleza todos os filhos dos homens, que se adianta sem outra armadura além da sua doçura e justiça, não é JESUS Christo, que, para acabar de domar a ingratição dos homens, lhes apresenta sob o mais tocante symbolo a bondade infinita do seu Coração? Os raios que irrompem do seu Coração abrasado, as gotas de sangue que manam da sua ferida, não são essas flexas de que falla o Propheta, que vão traspassar os corações dos inimigos do Rei e prostrar a seus pés os povos vencidos?”¹²⁷

Cristo virá como Rei, virá libertar “os pobres cativos” das “vergonhosas cadeias” em que foram lançados pelos “perversos guias” da “grande apostasia social”, os quais quiseram fazer da revolução de 1789 “a era da sua regeneração”¹²⁸. O coração de Cristo, *Arca da nova Aliança* que sai do *Santuário* para se pôr no lugar de comando do *exercito sancto*, prevenindo os “grandes combates que se preparam” e garantindo, assim, a *victoria* aos que militam *nas suas fileiras*,¹²⁹ vem, àqueles que “só conhecem

¹²³ *Mensagem*, 68-69.

¹²⁴ *Mensagem*, 70.

¹²⁵ *Mensagem*, 70-71.

¹²⁶ *Mensagem*, 71.

¹²⁷ *Mensagem*, 70.

¹²⁸ *Mensagem*, 292-293.

¹²⁹ *Mensagem*, 290.

a paz pelo nome”¹³⁰, “victimas do maior engano que tem enganado a humanidade desde a fatal illusão do Paraiso terrestre”¹³¹, trazer a verdadeira regeneração do mundo, pela submissão dos que governam ao seu “doce imperio”¹³²; vem implantar aquela liberdade que só o seu reino assegura: “Ai! não terá renunciado toda a sociedade christã á liberdade que lhe assegurava a realeza de Jesus Christo, para se condemnar á escravidão real que lhe impõe uma falsa liberdade!”¹³³

Só Cristo, que oferece o seu coração como “um asylo e um consolo”¹³⁴, é e tem a verdadeira liberdade, a verdadeira igualdade, a verdadeira fraternidade. Só Ele conhece o futuro. Porque tudo é, e só é, à sua luz.

2.1 O Coração de Jesus: liberdade, igualdade, fraternidade e progresso

Um texto já não saído da pena de Ramière, mas de responsabilidade da redacção portuguesa, como da sua leitura se depreende, pode ilustrar e confirmar o que acaba de ser dito:

“A Liberdade é a filha primogenita do Christianismo, com tanto que por liberdade não se entenda, como entendem alguns, a faculdade de perseguir a Igreja e de praticar o que é máu, o que não é liberdade, antes abuso de liberdade.”¹³⁵

Ela foi-nos comprada por Cristo, “morrendo por nós no Calvario, Liberdade com a qual ficamos livres do erro, do peccado, da morte, e por consequencia do demonio, que é o verdadeiro tyramo do mundo.”¹³⁶

Ora, tal liberdade, como ensina S. João, é gerada na Verdade que é Cristo. Por isso, atentar contra Ele, a Verdade que liberta, e contra a sua Igreja é atentar contra o género humano.¹³⁷

¹³⁰ *Mensageiro*, 292.

¹³¹ *Mensageiro*, 293.

¹³² *Mensageiro*, 293.

¹³³ *Mensageiro*, 290.

¹³⁴ *Mensageiro*, 83.

¹³⁵ *Mensageiro*, 47.

¹³⁶ *Mensageiro*, 47.

¹³⁷ *Mensageiro*, 48.

É atentar, também, contra a igualdade: “Sem Jesus Christo que seria a Igualdade tão decantada hoje?”¹³⁸ Foi Ele que veio trazer a salvação universal e fazer de todos os homens um só povo. Se a igualdade evangélica é desprezada e combatida, não é porque se não reconheça que essa é a verdadeira igualdade, mas porque a via que o Senhor propõe é

“digna sómente do Coração de JESUS, a qual ensina que o meio mais efficaz para os homens serem eguaes, sem haver contendias, antes reinando entre todos a maior paz e harmonia, é não aspirar aos logares mais altos da sociedade humana, mas descer por caridade até aos infimos, onde se acham os pequeninos do povo.”¹³⁹

Foi esse o exemplo de Cristo, que se fez pobre com os pobres e que se aniquilou a si próprio até à morte de Cruz.¹⁴⁰

Atentar contra Jesus Cristo é, ainda, atentar contra a fraternidade, porque:

“Sem JESUS Christo a palavra Fraternidade, com que tanto alardeam hoje certos espiritos, não é mais que um vocabulo ôco e sonoro, mas sem sentido algum. Só Aquelle que morreu na Cruz por todos os homens é que tem direito de unil-os entre si pelos doces vinculos d’aquella divina Caridade em que ardeu sempre seu Coração. [...] A mesma Fé, a mesma Esperança, o mesmo Amor, a obediência aos mesmos Pastores, e sobretudo ao Romano Pontifice, taes são os vinculos indissolveis da Fraternidade entre os homens, os quaes, reunidos em uma só Igreja, só então reconhecem que são todos irmãos, quando todos adoram ao mesmo Pae em espirito e verdade. Aquelles porém que combatem o Christianismo que fazem senão combater a Fraternidade?”¹⁴¹

Finalmente, aqueles que seguem a *nova religião*, como lhe chama Ramière, a religião onde se professa a crença na ciência e no progresso, deviam saber que a Cruz é a única fonte de verdadeira civilização:

“[...] a Cruz [aquella mesma Cruz, que homens temerarios e sacrilegos teem tido o arrojio de pretender abater em nosos dias!] é o symbolo de tudo quanto ha [de] bom e salutar, na vida futura e tambem na presente [...] a Cruz tem o poder de civilisar os povos barbaros e selvagens; [...] as nações que abandonaram o Christianismo caíram na sua primitiva barbaria.”¹⁴²

¹³⁸ *Mensagem*, 45.

¹³⁹ *Mensagem*, 46.

¹⁴⁰ *Mensagem*, 46.

¹⁴¹ *Mensagem*, 45.

¹⁴² *Mensagem*, 44.

Em resumo: “sem JESUS Christo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, a história da humanidade não se entende, ou antes, fica de todo apagada a sua luz”¹⁴³.

2.2 Cristo, Luz do mundo

Sem Cristo apaga-se toda a luz. É esta a grande mensagem lançada pelo *Mensageiro* aos herdeiros do espírito das luzes, aos que descrêm em tudo, para crer apenas na luz da razão. Por isso, a imagem mais frequente, ao longo de todo o primeiro volume, para falar do reino de Cristo, é, justamente, a do sol e do sistema solar.

Como o sol que é o rei dos astros, Cristo resplandece na sua realeza:

“Jesus, o Supremo Monarcha do Universo, que nasceu desconhecido na gruta de Belem [...] alcançou triumphos que escureceram todas as victorias dos mais poderosos Monarchas, e eclypsaram para sempre toda a gloria do mundo. Que é todo o brilho e esplendor comparado com o de JESUS? [...] Sae do seu palacio dourado o Rei dos planetas, o sol assoma no horizonte, e ainda mesmo antes de apparecer, já os poucos raios de luz, que esparziu e de que se formou a Aurora, foram bastantes, para que fugisem todos os astros [...]”¹⁴⁴

Como o sol que governa os astros, Cristo governa o mundo:

“JESUS Christo é o Sol do mundo intellectual, assim como os apóstolos são estrellas, ou ainda mesmo constellações pelas Egrejas que fundaram; e a Egreja Catholica o firmamento”¹⁴⁵.

“O sol, se não é deus, é ao menos o symbolo mais elevado da magestade de Deus, e, melhor que nenhum dos seres creados, respresenta a JESUS Christo, percorrendo, qual Sol das intelligencias, atravez de todos os seculos os espaços do mundo visivel e invisivel.”¹⁴⁶

Como o sol que ilumina, Cristo dissipa as trevas do erro e da ignorância:

¹⁴³ *Mensageiro*, 44.

¹⁴⁴ *Mensageiro*, 136-137.

¹⁴⁵ *Mensageiro*, 42.

¹⁴⁶ *Mensageiro*, 137.

“O Coração de Jesus aberto e patente mostra toda a grandeza do seu amor, e o mysterio da sua Cruz é o sol que nasce para dissipar as trevas da ignorancia e de innumeraveis erros, que fazem o opprobrio da humanidade”¹⁴⁷

“Ó Jesus, Unigenito Filho de Deus, Rei e Imperador Universal do Mundo [...] Quando se desenganarão os homens que para Vos verem é mister que tenham o coração puro? Não ha sol mais brilhante que Vós; mas os olhos enfermos nunca poderão supportar os esplendores da vossa gloria.”¹⁴⁸

“[...] as almas mais elevadas serão as primeiras que verão a luz e sentirão a atracção do Coração de Jesus; e como os raios do sol [o Coração de Jesus] descem gradualmente do cume das montanhas até á profundeza dos valles; como os grandes planetas, girando em volta do sol, arrastam comsigo os seus satellites, tambem as multidões obedecerão ao impulso que lhes foi dado pelas almas escolhidas [...] e as ultimas classes da sociedade serão livres de seus erros quando os ponctos culminantes tiverem recebido a luz da verdade.”¹⁴⁹

Como o sol que dá vida aos seres, Cristo sustenta o mundo:

“Se do universo podesse ser removido o sol [...] o mundo cairia no cahos primitivo [...] acabaria a successão de dias e noites, bem como a das estações do anno; não viria mais a risonha primavera [...] A natureza toda, envolta em negro crepe, não offereceria senão horrores; morreriam os homens, nem haveria quem dos seculos passados se recordasse

Similhante catastrophe succederia no mundo moral, se JESUS Christo, Sol com o qual nenhum outro sol pôde ser comparado, podesse sair da sua orbita [...]”¹⁵⁰

Cristo sustenta o cosmos, e o seu coração é “o Astro benefico que vai esparzir sobre nós os beneficios sem numero que tem esparzido sobre o mundo todo.”¹⁵¹ Um mundo necessitado de redenção e de renovação — “a sociedade necessita d’uma completa renovação”¹⁵² —, pois o ataque nefasto age nela por dentro e por fora e de alto a baixo:

¹⁴⁷ *Mensagem*, 19.

¹⁴⁸ *Mensagem*, 240.

¹⁴⁹ *Mensagem*, 291.

¹⁵⁰ *Mensagem*, 42-43.

¹⁵¹ *Mensagem*, 49.

¹⁵² *Mensagem*, 323.

“Porque não é sómente em sua organização exterior que os povos christãos teem soffrido as influencias da revolução anti-christã. O mal penetrou em suas entranhas; os povos tornaram-se tam estranhos, quanto os governos, á vida de Jesus Christo.”¹⁵³

Há, por isso, que pedir ao coração de Cristo que venha vencer, “por um grande esforço de sua bondade, a rebellião dos povos christãos, que os reconcilie com a sua Igreja, e restabeleça sobre elles o reino do seu amor”¹⁵⁴, que sare as feridas deixadas pelos grandes inimigos da religião de Jesus Cristo, o egoísmo, o culto do homem e a divinização dos interesses humanos, que fomentam a imprensa irreligiosa e são o princípio e o nome do racionalismo, do pensamento livre, da revolução, do espírito moderno e do novo direito.¹⁵⁵

A única divinização que refaz e eleva o homem sem o destruir é a divinização operada pelo Verbo encarnado que, pela união dos fiéis com o seu coração, os faz participar da sua condição divina.

Por isso é que a devoção ao Sagrado Coração é o único remédio. O coração de Jesus é o “balsamo mais efficaz”¹⁵⁶, é o “lenitivo mais suavizador”¹⁵⁷, esse “Coração, que ainda distilla e goteja o Sangue Precioso dado em preço pela Paz do mundo.”¹⁵⁸

Vimos como a cristologia e eclesiologia que estruturam o pensamento teológico de Henry Ramière são chaves de leitura necessárias e ponto de partida essencial para a compreensão das razões, métodos e objectivos do Apostolado da Oração e do *Mensageiro*. Vimos, também, de que maneira isto se reflecte e apresenta no *Mensageiro* português, ao longo do primeiro volume.

A união com Cristo e a divinização do cristão, bem como a identificação da Igreja de Cristo e do reino de Deus com a Igreja Católica, marcam profundamente, como pudemos constatar, o tom e a acção do Apostolado e do seu órgão oficial. Ajudam também a explicar a linguagem: bélica e, por vezes, de sabor apocalíptico, sobretudo quando se trata da organização a adoptar e dos meios necessários; linguagem messiânica,

¹⁵³ *Mensageiro*, 323.

¹⁵⁴ *Mensageiro*, 296.

¹⁵⁵ RAMIÈRE, *L'Apostolat du Coeur*, 88-89.

¹⁵⁶ *Mensageiro*, 49.

¹⁵⁷ *Mensageiro*, 49.

¹⁵⁸ *Mensageiro*, 4

no que diz respeito aos objectivos esperados: a vinda do reino de Cristo, Rei, Sol que governa o mundo, que lhe dá vida, que o ilumina.

Colaborando com a acção divina que cumprirá, segundo a sua sabedoria e liberdade, essa vinda, é necessário que se acorde todo o homem (cristão e não-cristão), em todas as dimensões da sua vida, para a consciência da adopção filial, para um agir em conformidade com a condição de ser divinizado no Filho, dom do Pai através do Espírito. É necessário também que, assim, se despertem *verdadeiros católicos* para uma militância que manifeste e realize esta consciência na oração e no combate contra os inimigos da Igreja, inspirando e fortalecendo a união das obras católicas, e a presença cristã em meios tão decisivos como a imprensa, o ensino e o mundo operário.

A arma com que se há-de conseguir a vitória, isto é, essa vida conforme à eleição filial e a vitória sobre os poderes anti-cristãos, é a devoção ao Coração de Jesus, remédio que ao rigorismo e ao racionalismo opõe a sensibilidade e o afecto, ao hedonismo, a pureza, a coragem e a sabedoria, ao egoísmo, a entrega amorosa e total, à divinização dos interesses humanos, a docilidade e a obediência dos corações que unem suas vontades e afectos aos interesses do divino Coração.

E assim, entre a catástrofe iminente e a chegada incontornável do império de Cristo, Rei que domina pelo amor e pela misericórdia, com o Coração aberto para ser arca salvadora, asilo, conforto, remédio, bálsamo, lenitivo, porto seguro, cada cristão inaugurará em si, e ao redor de si, unido a este Rei que vem, a glória que virá depois da luta, a luz que se segue à agonia e à Paixão que a Igreja então atravessa, a luz da manhã pascal, onde o Ressuscitado irrompe resplandecente e diz: "A Paz esteja convosco!"

Em homenagem à tradição

Foi em Elche...

Em Elche, de que eu apenas ouvira falar porque de lá viera a tão afamada *Dama Ibérica*, hoje bem guardada e resguardada no Museu Arqueológico de Madrid de onde lhe não permitem sair, dizem uns que para bem da sua integridade física, outros que por suspeitoso zelo da capital do reino de Espanha.

Em Elche, do palmeiral imenso, da vizinhança das belas praias levantinas, dos testemunhos arquitectónicos com que os homens souberam marcar a paisagem sem a ferir, enlaçando os gostos díspares dos tempos num convívio que apetece encorajar.

Em Elche se representou no dia primeiro de Novembro, cumprindo uma tradição que vem pelo menos do século XVI (talvez apenas o da data do seu baptismo escrito), um *Misteri*, uma longa sequência dramática que, actualizando informação dos evangelhos apócrifos, nos conta, em antigo valenciano e com um contagiante envolvimento melódico, como morreu e subiu aos céus a Virgem Nossa Senhora.

O espectáculo repete-se anualmente em Agosto (vigília e festa da Assunção) e, de dois em dois anos, na celebração de Todos os Santos (dia inteiro), a recordar a proclamação do dogma por Pio XII, em 1950.

São actores os habitantes da cidade, entre os quais obrigatoriamente três sacerdotes que protagonizam Deus Pai, o Anjo Maior e São Pedro; são espectadores comprometidos muitos outros cidadãos, de Elche ou dos arredores, espanhóis apegados às suas tradições ou turistas curiosos, a maioria dos quais participa na procissão ao ar livre que separa as duas partes do mistério (antes e depois da morte da Virgem).

O grande cenário é a catedral, desde o pórtico até ao cruzeiro, com entradas diversificadas dos protagonistas e uma apurada trama que possibilita aberturas junto ao solo e no alto.

Da *Porta do Céu*, aliás, engenhosamente inserida numa lona pintada que cobre parcialmente a cúpula da igreja, várias descidas se verificam: a de uma grande romã (*Mangrana* ou *Granada*) que se abre para

que um Anjo corresponda ao pedido da Virgem que amorosamente solicita a partida para junto do filho, a de um *Araceli* destinado a dignamente recolher o corpo e posteriormente corpo e alma da mãe de Jesus e a de uma figuração viva da Santíssima Trindade para a coroação final de Maria que tem lugar a meio do percurso entre a retirada do sepulcro e a chegada ao espaço celeste.

São dos que mais nos afectam estes momentos de simulada intercessão divina na glorificação da Virgem; pela grandiosidade de um espectáculo que acompanhamos em distintos níveis, pela solenidade dos cânticos que o integram, pelo saber fazer dos empenhados actores. A lentidão dos movimentos permite o saborear do gestual, a música desperta-nos a memória para antigos hinos litúrgicos que infelizmente vamos esquecendo, a suavidade contrastante das cores (sobretudo azul, dourado e branco) enchemos o olhar de paz e alegria.

E, no entanto, há outras intervenções que dificilmente esquecerei; como a da entrada dos apóstolos miraculosamente reunidos para confortar na sua agonia a mãe do Mestre, como a da actuação da *judiada*, primeiro decidida a roubar o corpo imaculado e logo milagrosamente convertida à fé dos cristãos.

Surgem os apóstolos, isolados ou em pequenos grupos (São Tomé, sempre ele a duvidar, será o último), por diferentes portas da catedral, alternando nos dizeres e nos cantares, mas todos *teatralmente* manifestando o seu assombro pelo inesperado encontro (magníficas as vozes e a capacidade histriónica de São João, de São Pedro e de Santiago); surpreendem-nos os judeus de roldão, desconfiados e agressivos, soltando impropérios e esbracejando desmedidamente até terem prova inequívoca da sua sem razão e aos apóstolos se reunirem, de mansinho, na procissão à volta do túmulo de Maria (deslumbrante a alteração nos ritmos e nos movimentos).

Uns e outros (e a eles nos juntamos) contemplarão maravilhados uma apoteose que, para todos, deixa como objecto de veneração a belíssima imagem de Nossa Senhora da Assunção, padroeira querida da cidade, em substituição (já anteriormente levada a cabo) do jovem protagonista (mantém-se a ausência das mulheres do *palco*) que, como Virgem, cantara e nos encantara.

Terminada a aliciante cerimónia, ainda guardamos, para além das imagens que vão ficar, a poalha dourada que se espalha pela catedral como caída do Céu e a energia dos aplausos dos assistentes que, durante horas e horas, foram capazes de admirar uma surpreendente realização teatral, matizar os cânticos que melhor conheciam e, talvez mais uns que outros, reavaliar as forças e fraquezas da sua fé, tão regularmente abalada pelas insensatas prioridades de um dia-a-dia que pouco com ela tem a ver.

Foi em Elche...
Em Elche se repetirá...

Desfrutaram muitos da surpreendente (para mim, pelo menos) mestria de uns quantos, apoiando, cada qual a seu modo, a teimosia de um punhado de gente para quem a tradição é muito mais que a vaga nostalgia de um passado que se venera sem esperança de recuperação. E isso foi saudável, foi convincente, fez nascer ideias e propósitos.

Importa, porém, agradecer ainda a generosa disponibilidade de estudiosos e artistas que, a convite da Universidade de Valencia, em Elche se reuniram para debater questões relacionadas com o *Misteri*, com as suas raízes, a sua história atribulada, os efeitos imprescindíveis do rodar dos tempos sobre uma representação que foi de ontem e tem de ser de amanhã. E, como seria de esperar, para recapitular a génese e o efeito de outras manifestações similares que, pela Espanha fora, mereceram ou continuam a merecer os louvores dos privilegiados que a elas acedem. Ou ainda (lembrando o que de vez em quando convém lembrar) para uma reapreciação geral da qualidade indesmentível do *velho* mas nunca envelhecido teatro hispânico que, pelo menos desde o século XII, em Castela (*Auto de los Reyes Magos*) e, talvez antes, na Catalunha e no País Valenciano (actuais), tem mostrado estar apto para de enfrentar a competição de muitos e mais *jovens* meios de ensinar, enternecer e distrair.

Assim nasceram o *V Festival de teatre i música medieval* e o *Seminari teatre medieval, teatre viu*, entre 24 de Outubro e 1 de Novembro. Vozes críticas autorizadas no campo dos estudos literários e do teatro levaram achegas, fizeram o ponto da situação das pesquisas em curso, abordaram sectores menos conhecidos da antiga literatura dramática.

Sempre com o mesmo e oportuno objectivo de confirmar que nem os textos estão mortos nem as representações passaram de moda. O que, aliás, ficou demonstrado com a actuação de companhias e de agrupamentos musicais que diariamente complementaram as conferências e as mesas redondas.

Falou-se, reflectiu-se, apreciou-se.

Pelo que aos textos respeita, particularmente úteis se revelaram as panorâmicas (teatro castelhano, teatro catalão, teatro galego, teatro basco, este último com insuspeitadas relíquias como um extenso auto de *Santiago* que dramatiza toda a vida do santo, desde os começos da pregação até aos milagres posteriores à morte); perspectivas novas permitiram redimensionar

as andanças seculares de certos autores e de certas obras (não faltaram as referências ao nosso Gil Vicente); a saudação carinhosa a alguns especialistas da matéria facilitou a revisão cuidada de pontos de vista.

Comediantes, músicos, cantores ofereceram inesquecíveis espetáculos, religiosos ou profanos, ao ar livre ou em recintos amuralhados, em salas bem apetrechadas ou em espaços aparentemente escolhidos de improviso. Santa Tecla e Santa Maria Madalena tornaram-se nossas interlocutoras, vimos a queima das bruxas, encontrámo-nos com Torquemada, escutámos coplas à Morte.

Foram dias muito cheios, dias em que se aprendeu com prazer; dias em que os olhos ficaram cativos de impressionantes quadros e as palavras dos entendidos nos alertaram para o grato dever de preservar da erosão dos anos a frescura de práticas que não têm necessariamente idade.

Foi um estímulo espanhol para os portugueses (serão poucos, serão muitos?) que se interessam por *estas coisas*; mãos à obra, que também entre nós descobriremos apetências para jornadas com igual vocação.

Embora, pela minha parte, tenha de confessar que, no regresso inevitável, era outra a convicção que me dominava: voltar a Elche...em homenagem à tradição.

Maria Idalina Resina Rodrigues

Recensões

Floreto de San Francisco (Siglo XV), Presentación: Antolín Abad Pérez, O.F.M.; Transcripción: José Martí Mayor, O.F.M., y Eva Cardona Recasens; Glosario: Prof. Emilio Blanco, Madrid, Editorial Cisneros, 1998.

A edição de que, hoje, com alguma emoção, damos aqui notícia, representa, para um velho e nem sempre lembrado texto, uma vida nova... Uma vida nova – novamente lido e melhor lido – que não deixará de renovar-se enquanto houver – no contexto peninsular, antes de mais – franciscanistas e amigos de S. Francisco. Com efeito, em boa hora a equipa preparadora e organizadora da edição empreendeu a tarefa de pôr ao alcance de todos um texto fundamental para os estudos franciscanos peninsulares, começando por nos livrar dos caracteres góticos e das abreviaturas do incunábulo de Sevilha (1492) que é também a sua única edição. E é este aspecto muito importante não só para o comum dos mortais leitores, mas até para o de muitos eruditos... Sempre recordo, um tanto divertido, que a edição facsimilada do exemplar da B. N. de Lisboa que ofereci do *Floreto* em 1988, acompanhada de uma escorreita nota de apresentação que não queria – nem podia – oferecer mais do que isso mesmo – uma apresentação justificativa da sua publicação no âmbito de um congresso dedicado ao descobridor do Cabo da Boa Esperança – foi tomada pelo seu recenseador (E. Z.) nada menos do que na *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (LXXXV- 1990, 195-196) como sendo a edição de um manuscrito!... Salve-se, ao menos, que «L'ensemble est attrayant et reproduit en couleurs originales»... O que faz a letra gótica, mesmo a gente que a sabe ler!..., ainda que não saiba que há muito que se sabe que o *Floreto* não são as *Fioretti*... Talvez, por começar por estes, a presente edição, na sua limpidez, facilite o convencimento de que não são... e que, portanto, não é, como o benevolente crítico então insinuava, legítima qualquer dúvida sobre a impertinência de tal identificação... Evidentemente, alguns textos das *Fioretti* são comuns ao *Floreto*, já que ambos dependem do *Actus B. Francisci*...

Não vale a pena insistir em que este livro raro – 4 exemplares, agora conhecidos, contra 2 há onze anos – como escrevia, há muito tempo (1972), Lorenzo di Fonzo, o *Floreto* «si può dire l'ultima grande Collezione del medioevo francescano», mas terá, por ora, interesse em recordar que foi o texto que serviu de «traço de união» às reformas franciscanas peninsulares que, por razões históricas bem conhecidas, começaram, por meio de franciscanos espanhóis, no norte de Portugal à volta de 1391... Pelos dados hoje disponíveis – e que permanecem, essencialmente, os mesmos que divulgaram os números de A.I.A. consagrados, em 1957, às origens das reformas franciscanas na Península Ibérica – podemos continuar a trabalhar a hipótese de que fosse nas observâncias franciscanas por esses movimentos originadas que o *Floreto de Sant Francisco* encontrou os seus mais

atentos leitores e divulgadores... A sua atestada presença, em manuscrito, em minúsculas bibliotecas de observantíssimos franciscanos portugueses – incontestavelmente, sem qualquer laivo de chauvinismo, os melhores testemunhos dessa difusão e leitura – já nos começos (1452) da segunda metade do século XV não faz mais do que continuar a dar base a essa hipótese e a confirmar o que a difusão do impresso sevilhano parece garantir... (Seja-me relevado o recordar o contributo que tentei dar para alguns destes factos em "*Nobres Leteras*"..., "*Fermosos Volumes*"... *Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no Século XV. Os Traços de União das Reformas Peninsulares*, Porto, 1995). E se o que escrevemos pode sugerir que, a tal respeito, temos algumas dúvidas, devemos confessar que elas resultam de um facto indesmentível: conhecemos muito melhor as reformas do que a conventualidade na Península Ibérica... Dos conventuais – de positivo e de negativo – conhecemos pouco mais do que os observantes nos quiseram dizer... A história franciscana na Península foi, como bem se sabe, feita pela Observância, a começar pela primeira crónica geral – *Crónicas da Ordem dos Frades Menores do Seráfico Padre S. Francisco* (1557, 1562, 1570 para as suas três primeiras partes – devida à investigação e à abnegação de Fr. Marcos de Lisboa que para a levar a cabo percorreu, a pé, a Europa franciscana que, então, se podia percorrer. Fr. Marcos de Lisboa, autor desta *Crónica* – que, a seu modo, também é uma vasta compilação de textos (e de alguns pela primeira vez impressos) franciscanos – e não de qualquer outra, como, às vezes, por leve despiste, se diz foi um bom leitor do *Floreto* que, provavelmente, terá conhecido na tradução portuguesa que existia no pequenino «oratório» de Santa Cristina de Tentúgal, casa onde, talvez por influência de Fr. João da Póvoa que, vigário dos observantes, aí se tinha feito frade menor. Dele terá conhecido L. Wadding a obra? Naturalmente, ainda que não devamos pôr de parte a hipótese de que Wadding a tenha lido já em Portugal, pois aqui entrou nos franciscanos... E este pequeno desvio pela Observância leitora do *Floreto* não deve fazer esquecer que muitas das reformas que vieram a ser consagradas pelas observâncias partiram de gente que veio da conventualidade... E esta, mesmo que por estes, não leria, mesmo que à sua maneira, os textos que, para além da «oficial» *Legenda Maior*, propusessem um espelho da pristina perfeição franciscana, a começar por uma compilação, como o *Floreto*, cujo eixo organizador é, precisamente, o *Speculum Perfectionis* – obra que se tem revalorizado entre as fontes franciscanas (M. Causse in *Collet. Francisc.* 68/3-4, 1998) – acompanhada, antes de mais, da quase totalidade do *Anónimo Pesusino* – cujo verdadeiro título poderia ser, como «ensaio» L. di Fonzo, o que se conserva no *Floreto* – e de alguns capítulos da *Legenda dos Três Companheiros* e de outras fontes franciscanas não tão importantes nem tão conhecidas? Devemos, como recorda o P. Antolín Pérez (X-XI), há muitos anos, a S. Clasen o ter precisado as fontes de cada capítulo – e, muitas vezes, dentro de cada capítulo, de cada parágrafo – do *Floreto*, ainda que, para alguns contados casos (uns 30 parágrafos) talvez seja possível apresentar uma melhor solução, o que, para não tornar esta nota num ensaio, procuraremos fazer em melhor ocasião. E esta melhor solução resulta, precisamente, não só, como muito bem diz o P. Pérez Abad, de que «el Autor anónimo del Floreto siga rigurosamente esos modelos y libros, sino que

mantiene su libertad en la selección de los textos y capítulos», mas também porque essa liberdade lhe permitiu amalgamar as grandes (capítulos) ou pequenas (parágrafos) unidades significativas numa ordem diversa da que conheciam originalmente.

E sem repor aqui a questão do autor do *Floreto* – terá havido mesmo um autor-compilador-tradutor ibérico ou um (e apenas um?) autor-compilador que podia até não ser ibérico e um autor-tradutor ibérico? – cremos, francamente, não vale a pena continuar a aludir sequer a essa simpática, mas impossível hipótese do P. Clasen que fazia de um homem (F. Cisneros) nascido em 1436 o autor de uma obra que já circulava, com título e tudo, em 1452... Confessemos que ler..., compilar... traduzir... tudo antes dos 16 anos... é fazer de Cisneros algo de muito mais do que o D. Marcelino Menéndez Pelayo do seu tempo... Muito interessantes para a história da história da edição do *Floreto* na Península Ibérica neste nosso século são as páginas (XVI-XXI) e que o P. Antolín Pérez dedica a resumir esse percurso – quase um século para chegar a esta edição!

Pelas questões que suscita o texto – da autoria à geografia, passando pelo «lugar comum» que era já então a profecia dos *duo viri* que lá vem, pelo sentido posto em muitas suturas de capítulos e parágrafos, pelo interesse por certas páginas da história franciscana que haverá que tentar explicar, etc. – foi em boa hora que a equipa responsável por esta edição nos ofereceu um texto claro e altamente fiável que permite lê-lo com a *comoditas*... que exigem estas respostas, mesmo sabendo que, talvez, S. Francisco cobrisse a cabeça de cinzas por ela... Oxalá seja um marco numa nova etapa dos estudos franciscanistas peninsulares. Seria o melhor modo de continuar a ser o *Floreto de Sant Francisco*...

José Adriano de Freitas Carvalho

Pedro M. CÁTEDRA, *La Doctrina Chistiana del Ermitaño y Niño de Andrés Flórez, O. P.*, (Valladolid, 1552), Salamanca, 1997.

Não como «sintoma de una facsilomanía aguda, enfermedad muy extendida actualmente» (p.174) mas como resultado de um propósito de dar, quanto antes, a conhecer ao leitor dos nossos dias uma interessante Doctrina Cristiana que, obra de comprovado sucesso entre 1546 e 1557 (catorze edições, entre completas e incompletas), à semelhança de tantas outras, as razões dos tempos e os descuidos dos homens empurraram para um injusto esquecimento, oferece-nos Pedro Cátedra uma oportuna, cuidada e sabiamente apetrechada edição facsimilada do valioso livrinho que o Padre Andrés Florez O.P., parcialmente ajudado pelo teólogo Pedro Ortiz, redigiu, ao que parece, quando já rondava os setenta anos de idade.

Tarefa a aplaudir e leitura a recomendar.

É inegavelmente sugestivo, em si mesmo, o texto editado, e é, de facto, exemplar o modo de trabalhar de Pedro Cátedra, não só pela fundura e actualização dos seus conhecimentos, como pelo rigor metodológico de quem está acostumado a lidar com afecto e respeito com livros de outros tempos. Conhecimentos e rigor que,

são, aliás, em boa parte, os melhores garantes do fruto da sua leccionação (em Espanha e no estrangeiro), do vasto rol dos seus escritos e da sua participação em encontros universitários (alguns dos quais em Portugal).

Começemos por algumas achegas sobre o prazer da leitura da outrora tão afamada *Doctrina* para que a homenagem merecida ao seu moderno editor nos não afaste do, por ele obviamente muito desejado, convívio com a obra.

Mas, claro, façamo-lo com a certeza de que estamos a seleccionar áreas do seu interesse (e não a proceder a um exaustivo inventário de bens) para o leitor deste século quase XXI, normalmente tão arredado das letras espirituais mas, por isso mesmo, com mais capacidade para desfrutar de algumas aparentes (não para os entendidos na matéria) surpresas destas páginas.

Muito esclarece o prólogo do autor (fos. 4-5) sobre a sua estrutura global, fazendo-nos cientes, desde o início, que se trata de um «diálogo être un hermitaño y un niño / fingiendo como q se encontrarõ por un camiño» (fo.4), para que os ensinamentos ganhem as aprazíveis marcas da coloquialidade; sem perder de vista que também os curas e demais adultos se encontram carenciados da boa doutrina, conta Flórez com destinatários mais e menos jovens, embora claramente pense nas crianças quando recorre ao «verso y canto» (fo.5) e a uma «arte pa leer y escribir» (fo.5).

Clarificada fica igualmente a composição do todo, ainda que a nossa leitura, num ou noutro ponto, ajude a destrinçar: trinta e três capítulos doutrinários (como os anos de Cristo) e um «librico» (fo.8v) que o ermitão deixa ao menino e se divide, por seu turno, em três partes, uma suma doutrinária (que, adiante o veremos, será em décimas), um ordinário do que deve fazer «cada christiano cada dia de su niñez» (fo.73) e uma «arte» (fo.81) para aprender leitura e escrita. Para «los grãdes sabios y leydos» (fo.5) acrescenta-se uma nova suma, esta da Sagrada Escritura (será a vez do verso heróico, rima ABBA), um catálogo de todos os pontífices, imperadores e confrarias e algumas orações retiradas dos grandes santos.

Tudo promessas introdutórias que o articulado textual, que se segue, cabalmente cumpre, como confirmarão alguns brevíssimos apontamentos que nos dispomos a compilar.

De resto, a muitas reflexões nos encorajaria um percurso pelo texto completo, aliás, muito facilmente legível, como o actual editor previu. Se as reduzimos, é porque pouco nos aproveitaríamos desse compreensível impulso, uma vez que Pedro Cátedra em quase todas elas se nos adiantou.

Não obstante, vale a pena insistir, quanto mais não seja, no posicionamento de charneira desta *Doctrina* ainda parcialmente enlaçada com a espiritualidade intimista das primeiras décadas do século mas já em razoável medida orientada para uma pedagogia mais controlada dos sentimentos individuais e submissa à ortodoxia que o Concílio de Trento viria a fixar sem contemplanções.

Vale a pena reforçar a importância dada ao aprendizado precoce da teoria e da prática religiosas, no marco de uma didáctica que se esforça por modernizar realistamente o modo de encaminhar para as verdades da fé, sem cedências a facilidades aliciantes (leiam-se, a título elucidativo, as observações sobre a substituição do latim pelo romance e as traduções para espanhol, julgadas

necessárias por quem mais se preocupa com a real formação cristã que com o palavriado decorado de frases feitas).

Vale a pena detectar o pensamento, talvez indeciso, quanto à hierarquização das virtudes (caps. XVII-XXII, com inequívoco predomínio da caridade), ou o significado da prioridade do Credo e da oração ao Pai sobre os mandamentos (com análise do diferente grau de obrigatoriedade dos da lei de Deus e dos da Igreja).

Vale a pena meditar sobre os comentários precisos a cada versículo distinguido na glosa global de preces (e não desprezar a escolha de umas e o esquecimento de outras) ou a cada parcela de normativas em que a letra e o espírito podem e devem ser separadamente equacionados (rever interpretações do Pater e de certas partes do Símbolo da Fé).

Serão sempre as nossas conjecturas e os nossos passos no sentido de um avanço pessoal na compreensão da conturbada história da espiritualidade ibérica.

Mas, repetimos: melhor do que nós se expressa quem, à distância dos tempos, mas com a proximidade dos estudiosos que gostam do que fazem, ao exame empenhado desta obrinha se dedicou com afinco.

Regressemos, por isso, aos avisos do prefácio.

Como ficou, talvez, sugerido, as palavras de Pedro Cátedra são suficientemente explicativas dos mecanismos da composição e difusão da Doutrina e ao seu contributo nestes campos nos confinaremos de modo particular, depois de, com agrado, registarmos uma dedicatória «a la memoria de Don Eugenio Asensio (1902-1996)» (p.7) por nos parecer que nunca será exagerada a recordação amiga de um grande mestre da história literária espanhola que aos estudos de espiritualidade soube dar a importância que eles realmente têm para a compreensão das traves mestras da cultura peninsular em certas épocas.

Nessas notas preliminares importa distinguir as certeza das hipóteses, não para, em termos absolutos, valorizar umas sobre as outras, mas para deixar uma chamada de atenção para o cabimento de investigações futuras que confirmem, ou não, o que justificadamente se alvitra.

Assim, por exemplo, com toda a segurança se inventariam edições e suas características materiais, com toda a minúcia se organizam cotejos e reúnem informes sobre os autores, com indesmentíveis argumentos se defende a preferência pela edição de 1552.

No entanto, não deixa de ser significativo o perfil não impositivo do terceiro apartado sobre «contenido y problemas» (pp. 77-146), onde, mostrando embora o seu adentramento na trajectória da espiritualidade quinhentista, Cátedra sensatamente nos vai convidando a uma partilha de pareceres, argumentando com o enquadramento epocal da obra (o pré-tridentismo) e com a ocorrência de pontos de contacto ou de fricção entre o posicionamento (melhor dizendo, os sucessivos posicionamentos) de Flórez e o de outros espirituais que imediatamente o precederam ou seguiram.

Em revisão se passam, assim, questões como as diversas perspectivas sobre as obras de misericórdia e as bem-aventuranças (quem elogia e quem cala), o comentário do Pai Nosso, os mandamentos e os sacramentos (maior ou menor

atenção à penitência, referência ou silêncio sobre a confissão auricular não são fruto do acaso), a relativização dos pecados (e a ora esquecida, ora lembrada existência do Inferno), os artigos da fé, os frutos da Redenção.

Sempre fundamentando informes e insistindo em trilhos indispensáveis.

Como propostas, a alertar para a possibilidade de corroboração, fica, para além da sequência sobre a identidade e a função de cada autor, a interpretação pessoal quanto à organização da obra, a provável existência prévia de tratados separados (Doctrina Cristiana e Doctrina de Niños) ou, no marco de umas quantas reflexões sobre a acção decisiva dos prelados para o êxito de obras com este contorno, a responsabilidade do então Arcebispo de Toledo, Juan Matínez Silíceo, na expansão do livro de Flórez (exigindo a obrigatoriedade da sua consulta nas escolas) e na de obras cogéneras nos objectivos e nos critérios de sedução.

Como brinde, de quem sabe e quer ajudar o leitor a saborear também a revisão das linhas metodológicas do ensino das primeiras letras, retenhamos, independentemente de pertinentes observações sobre a sua tramitação no quinhentismo espanhol, as reproduções de curiosas gravuras de portadas de cartillas, não raramente bem elucidativas de concepções de escola e de meios (mais ou menos persuasivos) de orientar os jovens aprendizes (pp. 130-136).

De saudar, finalmente, ainda, a diversidade da bibliografia (portuguesa também) e a indispensável presença de um índice onomástico e topográfico, de cuja falta com tanta frequência nos queixamos em trabalhos com este alcance.

Maria Idalina Resina Rodrigues

Jean ORCIBAL, *Études d'Histoire et de Littérature Religieuses XVI-XVIIIe siècles* (Études réunis par Jacques LE BRUN et Jean LESAUNIER), Paris, Klincksieck, 1997, 1005 pp.).

Mestre incontestável e reconhecido dos problemas relativos ao jansenismo – jansenismos... ou melhor ainda autores de Port- Royal – designações que os seus sucessivos estudos foram considerando potencialmente mais precisas – Jean Orcibal (1913-1991) foi, todavia, para além desses importantíssimos trabalhos dedicados a Saint-Cyran e a Jansenius, também o estudioso de Bérulle, S. João da Cruz, Benôit de Canfield, Fénelon... desenvolvendo um projecto de investigação que, desde o início da sua actividade, privilegiou sobretudo três áreas: o «destino» dos místicos do norte na Europa moderna, Jansenius e Saint-Cyran, Fénelon e as relações da França com a Cúria papal nos finais do século XVII e princípios de XVIII.

Para além de obras basilares que ainda hoje continuam a permanecer como referência – *Les Origines du Jansénisme* (I, II, III – 1947-48), *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord* (1959), *Saint-Cyran et le jansénisme* (1961), e a sucessiva edição da *Correspondance de Fénelon*, J. Orcibal publicou, ao longo de quase 50 anos, trabalhos de amplitudes diversas mas igual profundidade, explorando os núcleos temático citados e desvendando, simultaneamente, um percurso científico e uma forma de reflectir sobre os textos e o saber. É justamente

esse conjunto, previamente disperso por revistas e publicações da especialidade – com excepção de recensões críticas e «comptes-rendus» formuladas no quadro dos seminários que conduziu enquanto «directeur d'études» na École des Hautes Études en Sciences Sociales – que os seus discípulos Jacques Le Brun e Jean Lesaulnier, com a colaboração de outros nomes bem conhecidos nesta área de estudos (e de que podem ser exemplo Jean Mesnard e Bruno Neveu), reuniram, ordenando-as cronologicamente, neste volume de mais de um milhar de páginas.

A introdução, assinada por Jacques Le Brun, presta homenagem a uma metodologia de investigação que J. Orcibal quis partilhar com aqueles que com ele mais directamente colaboraram, mas que, através do muito que escreveu, dos múltiplos trabalhos que acompanhou, dos seminários de discussões abertas que soube manter na E.H.E.S.S. – Le Brun recorda como Orcibal procurava «ramener L. Goldmann aux exigences de la chronologie et de la critique textuelle» – acabou por divulgar-se como a selecção de «les strictes méthodes de l'érudition», sublinhando um regresso às fontes contra as análises demasiado gerais, as investigações demasiado amplas ou as generalizações apressadas e fazendo depender «l'établissement minutieux des faits» do estudo de textos de naturezas várias, de forma a «présenter la science qui se fait, et pour cela, essayer de ne rien dire que d'après les documents originaux examinés au microscope, de manière à gagner en profondeur ce que l'on perd en étendue». Deste ponto de vista – e neste aspecto o texto introdutório de Le Brun repete as insistências do primeiro trabalho desta colectânea intitulado «Histoire du catholicisme moderne et contemporain» (23-32) e publicado pela primeira vez em 1968, – o rigoroso estabelecimento da cronologia, «épine dorsale de l'histoire des idées comme de toutes les autres», torna-se uma espécie de leit-motif atravessando todos os estudos aqui reunidos, em conjugação com a evidência de que a maioria dos textos espirituais ou religiosos da época moderna foram «arrangés»(11), no sentido em que a transmissão manuscrita e a posterior passagem a impresso arrastaram transformações, geralmente orientadas para a atenuação do carácter «místico», como nos casos estudados de Canfield, Bérulle Condren, e que acabam por revelar o peso de uma instituição sobre a criação religiosa. Daí a superior importância que J. Orcibal atribui à elaboração de bibliografias, repertórios bibliográficos e inventários de bibliotecas, preciosos instrumentos de trabalho, quais amarras sólidas, sem os quais a busca do rigor se encontra permanentemente ameaçada.

Este amplo conjunto de 43 trabalhos, ordenados cronologicamente e cuja extensão medeia entre as 8 páginas de «Leibniz et l'irénisme d'Antoine Arnauld» (911-919) e as 66 de «Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle» (619-661), funciona como uma espécie de caleidoscópio, no sentido em que nele se integram os grandes percursos de investigação desde sempre privilegiados pelo A. – Jansenismos..., místicos do Norte, Fénelon – estudados, porém, de vários pontos de vista, circunstância que permite que assistamos ao desenvolvimento de uma questão, ao longo do tempo e de ângulos diversos. Dentro do primeiro grupo considerado está o já clássico «Qu'est-ce que le jansénisme?» (1953) que, em nossa opinião, permanece um modelo de reflexão sobre um problema tão debatido quanto escamoteado. O conhecimento profundo dos textos

permitiu ao A. mostrar como Port-Royal se foi progressivamente afastando de *Augustinus*, essencialmente através da produção de A. Arnauld, fiel na terminologia, mas cada vez mais original no pensamento, arrastado simultaneamente pela necessidade de provar a sua ortodoxia, pela influência de Nicole, pela formação recebida na Sorbonne e, muito especialmente, por aquilo que J. Orcibal designa por «son goût propre de la philosophie». E não deixa ainda hoje de constituir um paradigma particularmente atraente de percurso de pensamento a forma, ou as formas, como o A. vai interrogando conjuntos diversos de textos, revelando a dificuldade, para quem estuda os «jansenistas» pela sua própria produção intelectual e não pelas simplificações tendenciosas dos que os apoiam ou dos que os combatem, em encontrar um núcleo preciso de princípios a que possa reduzir-se aquilo que não é nem verdadeiramente um conjunto doutrinário coerente nem uma «seita» religiosa. Daí que em 1973, ano da publicação da entrada «jansénisme» no *Dizionario critico della letteratura francese*, J. Orcibal tenha chegado à formulação de uma definição cuja precisão e rigor científico se traduzem numa aparente simplicidade, entendendo por «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.» e tenha, em poucas páginas, traçado a história da história do jansenismo, colhendo os saberes adquiridos em anos de estudo do problema e evidenciados por vários dos trabalhos aqui reunidos: «Les jansénistes face à Spinoza» (1949), «Le Premier Port-Royal: Réforme ou Contre-Réforme?» (1950), «Thèmes platoniciens dans l'*Augustinus* de Jansénius» (1954), «Martin de Barcos (1600-1678), abbé de Saint Cyran et as correspondance» (1957), «La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon» (1957), «De Baius a Jansénius: le *Comma Pianum*» (1962), «La signification du miracle et sa place dans l'écclésiologie pascalienne» (1972). A leitura dos outros escritos dentro do mesmo campo temático ilustra, em nossa opinião, uma das vantagens maiores das publicações reunindo estudos diferentes no tempo e nos temas: ao patentear um percurso de investigação, cuja construção se vai pouco a pouco efectuando, desvenda estádios de conhecimento em que o questionar do saber existente é mais estimulante que no seio de obras de arquitectura mais exaustiva, tendencialmente vocacionadas para a sistematização.

Aos místicos do Norte e respectivos «destinos» europeus, J. Orcibal dedicou, como é sabido, muito do seu trabalho e saber. Esta recolha de estudos integra artigos de 1938, «Les sources étrangères du *Cherubunischer Wandersmann* (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius», de 1952, «Le cosmopolitisme d'Angelus Silesius» e «L'Essentialisme d'Angelus Silesius», sublinhando a constância na exploração das fontes, na acumulação de documentos, na leitura de testemunhos que conduzem o A. ao desenvolvimento de um mesmo problema de vários pontos de vista. Exemplo particularmente feliz desta metodologia de rigor textual que avança em conhecimento por tentativas sucessivas, é justamente o estudo datado de 1963 e intitulado «Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques». Ao procurar determinar com uma sistematicidade não isenta de argúcia o «significado» e sentidos «possíveis» de «l'intellect possible» e «l'intellect agent», vai conduzindo o leitor através de um

conjunto de textos e autores aparentemente díspares e todavia unidos por uma reflexão comum. Construir a diferença – por vezes na base de pequeníssimos matices que só uma leitura muito atenta e insistente pode destacar – constitui um desafio que se torna estimulante seguir. Algo de semelhante acontece quando J. Orcibal procura o «verdadeiro» Ruysbroeck, «Vers le vrai Ruysbroeck» (1976), ou quando procura destruir alguns dos «mitos» que envolviam a infância de Racine, «L'enfance de Racine» (1951), obviamente, neste caso particular, dentro do conjunto de trabalhos que dedicou a Port-Royal. E, naturalmente, nem todos os trabalhos têm a mesma dimensão, nem tratam sempre questões da mesma natureza. Neste núcleo polarizado pelos místicos do Norte, – e sublinhemos uma vez mais que esta divisão é de nossa responsabilidade e que a ordenação dos diferentes estudos obedece apenas à cronologia – encontram-se pesquisas de crítica textual – «La divinisation selon Benoît de Canfield (1562-1610)» que estuda diferentes versões da *Règle de Perfection* – e tentativas de determinação dos caminhos de divulgação de textos – «Les traductions du *Spiegel* de Henri Herp en italien, portugais et espagnol» (1964) ou «La *Montée du Carmel* a-t-elle été interpolée? Le problème de la première traduction française de saint Jean de la Croix » (1964).

Finalmente, resta-nos referir os estudos protagonizados por Fénelon, a quem J. Orcibal consagrou os seus últimos anos de labor intelectual, preparando, em colaboração, a edição exaustiva da respectiva correspondência, fonte imprescindível para o estudo do pensamento e actuação do Arcebispo de Cambrai. Se em 1952, o A. tinha procurado precisar «L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons au XVIIIe siècle», evidenciando o papel de *L'Education des Filles* em Inglaterra e mostrando como «l'influence de l'ami de Madame Guyon contribua-t-elle à nourrir dans le protestantisme (même, par l'intermédiaire de J. Wesley et des piétistes, dans ses formes continentales du XIXe siècle), l'aspiration à la sainteté et à l'union avec Dieu, moins chimérique si l'on voit en lui le «Petit Maître» de Bethléem que si l'on pense au redoutable appareil qui dans l'Ancien Testament, accompagne chaque manifestation du Très-Haut.», em 1969, M. de Cambrai torna-se motivo de reflexão metodológica, em «Fénelon sur l'aréopage et à Pathmos. Problèmes de méthode». Neste curto estudo de apenas 11 páginas da célebre carta de M. de Cambrai simplesmente datada de «Salat, 9 octobre» e cujo conhecido *incipit* é «Divers petits accidents ont toujours retardé jusqu'ici mon retour à Paris», o A. prova como o conhecimento dos contextos histórico-culturais, entendidos como «toutes les connaissances que l'organisation scolaire répartit entre des disciplines très variées», se torna absolutamente indispensável, não para «expliquer» uma obra mas para a «éclairer», demonstrando como o recurso à biografia do autor e ao que designa como «histoire générale» permite desvendar, no sentido de des-velar, sentidos ocultos, na exacta medida em que «la connaissance de l'arrière plan historique et biographique n'entraîne donc pas de jugement de valeur littéraire, mais elle en modifie l'objet en donnant du texte une autre intelligence» (732).

Um ou outro pequeno estudo escapam à organização em três grandes áreas de investigação que, de alguma forma, procurámos impor a este pesado volume. Contudo, as preocupações expostas em «L'Édition des nonciatures de France et ses

problèmes» (1978) e o universo de «L'idée d'église chez les catholiques du XVIIe» (1955) ou o pequeníssimo mas muito interessante estudo «Racine et Boileau librettistes» (1949), que tão bem evidencia o papel que ambos desempenhavam na corte, não ignoram o mesmo gosto pelo rigor das fontes, pela tentativa de compreensão de uma atmosfera, pela atracção do pormenor erudito, pelo questionar do saber estabelecido, que desenha a diferença entre o conhecimento de lapsos temporais que resulta da soma de conhecimentos vários de diferentes pontos de vista e aquele que provém de generalizações apressadas e que dificilmente resiste à confrontação directa com os textos, sejam eles de que natureza forem.

Que faltas podem apontar-se a uma obra tecida pelos trabalhos de uma vida?... De saudar a iniciativa dos discípulos de J. Orcibal, pois que ao editarem conjuntamente estes estudos, publicados desde 1938, facilitam o acesso a todos os textos, alguns deles integrados em revistas de circulação restrita, e tornam simultaneamente possível um olhar de conjunto, salientando não apenas um percurso de investigação que pode acompanhar-se ao longo do tempo, mas também um processo de aquisição do saber, cuja formação opera umas vezes por momentos de sistematização através de conseguidas sínteses, outras, bem mais frequentes, por fases de interrogação de aparentemente pequenos pormenores, susceptíveis, contudo, de ainda hoje, alterar a forma como vamos olhando a Idade Moderna.

Zulmira C. Santos

Jerónimo CALVO, *Viagem de Terra Santa, 1624*, Introdução, apógrafo, notas e índice de B. N. TEENSMA, Centro Cultural Calouste Gulbenkian/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Paris - Lisboa, 1997, 230 pp.

A bibliografia portuguesa de literatura de viagens e peregrinações acaba de ficar enriquecida com este importantíssimo texto, agora publicado, e exumado de uma colecção de manuscritos portugueses da Biblioteca da Universidade de Leiden.

No mesmo volume, além de um judicioso trabalho de introdução, de criteriosa transcrição, e de seguras e pontualíssimas notas, o leitor encontrará um oportuno *apêndice* com a reprodução de *três cartas* dos padres guardião e vigário de Jerusalém ao Padre Frei Martin de Arratia, comissário geral da Terra Santa, de 1620 e 1621, seguidas de uma *Consideracion piadosa que deve ter todo Fiel Christiano de los Santissimos lugares de nuestra redencion*, quatro peças de um «raríssimo» impresso (Madrid, Luis Sanchez, 1622) onde se espelha o contexto sócio-político no qual decorre grande parte da *Viagem de Terra Santa* de Jerónimo Calvo, uma vez que trata de «*los muchos trabajos, aflicciones personales y necesidades que los Religiosos de la Orden del glorioso P. S. Francisco continuamente padecem en aquellos santissimos lugares por conservarlos*».

Em termos de Cultura Portuguesa, este volume é uma benemerência mais a ser creditada a Benjamim N. Teensma. Benemerência que não se ficará por aqui, já que estão em curso de publicação, pelo mesmo autor, outros manuscritos portugueses inéditos da Biblioteca Universitária de Leiden.

Como em oportuna e pessoalíssima nota de apresentação no-lo sublinha a Prof. Doutora Maria de Lurdes Belchior, de saudosa memória, então Directora do Centro Cultural Calouste Gulbenkian de Paris, B. N. Teensma, que, numa «prova» mais do seu amor pela Cultura Portuguesa, proficientemente preparou a presente publicação, é, pelo seu *curriculum*, posto à prova ao longo de mais de trinta anos, «um lusitanista da estirpe dos grandes lusitanistas».

No esboço curricular de B. N. Teensma, que nos é facultado pelo editor, patenteia-se um dos seus maiores interesses, que o fez doutor pela Faculdade de Letras da Universidade de Amesterdão: D. Francisco Manuel de Melo. Mas nesse *curriculum* avultam também trabalhos sobre os judeus portugueses de Amesterdão, sobre os contributos holandeses para a História do Brasil, sobre Fernão Mendes Pinto, sobre a *Neerlandofobia en Goa* em princípios de seiscentos e variadíssimos outros aspectos da presença portuguesa nesse Oriente hoje dentro ou vizinho à actual Indonésia, sobre o estudo da língua portuguesa na Holanda até finais de oitocentos, sobre Fernando Pessoa no contexto da moderna poesia europeia, etc. Ao lermos a nota de apresentação de Maria de Lurdes Belchior e ao percorrermos esse largo *etcetera* de títulos e opções do *curriculum* de B. N. Teensma, onde reluz um particular interesse pelos caldeamentos culturais portugueses no Oriente, interrogamo-nos sobre se nessa simpatia pela idiossincrasia portuguesa, - confessada pelo autor em «Gabanza do occidente ibérico» - não se espelharão as circunstâncias biográficas do intelectual holandês nascido em Samatra e em 1942 preso pelo Imperial Exército Japonês, ... afinal o mesmo tipo de poderosíssimas motivações pessoais que, ao invés, levaram um Alberto Osório de Castro a Timor, no Oriente descobrindo o fascínio da história e cultura dos seus avós holandeses.

B. N. Teensma pouco nos sabe dizer sobre Jerónimo Calvo, o que é um facto perfeitamente natural, pois sobre a personalidade deste autor são mudas as habituais fontes de informação bibliográfica, restando-lhe o volume manuscrito agora objecto de publicação, intitulado *Viagem de Terra Sancta que fez Hierónimo Calvo, natural desta cidade de Lisboa, Terceiro Professo da Ordem do Seráphico Padre São Francisco. Relatam-se também sucessos graves que ouve entre Príncipes no tempo desta viagem, e outros atrazados, e a origem das heregias de França, Inglaterra, Flandes e Alemanha. Ano 1624. Com muitas advertências modernas não relatadas em outros itinerários pelas mudanças do tempo*, como fonte exclusiva de informação. Com efeito, os dados de B. N. Teensma sobre Jerónimo Calvo resultam de uma leitura atenta, reflexiva e crítica deste relato de viagem, até agora desconhecido. Uma leitura que permite compreender perfeitamente as posições ideológicas do autor, mas saber muito pouco sobre a sua pessoa.

Em Abril de 1614, provavelmente com cerca de quarenta anos, segundo razoável conjectura de B. N. Teensma, atenuando a «provecta» idade anteriormente referida (cf. pp.10/15), Calvo parte de sua casa, em Lisboa, para efectuar uma viagem por terra até Veneza, e daí se encaminhar, em peregrinação, a Jerusalém e arredores. Está de regresso a Lisboa em 1617, e em 1624, com base em notas tiradas durante a viagem, regista as suas vivências num manuscrito, que, por volta de 1690, vai parar à Biblioteca da Universidade de Leiden, integrado numa colecção de manuscritos

portugueses formada por Isaac Vossius, bibliófilo holandês provavelmente relacionado com os judeus portugueses de Amesterdão, e depois da morte de Vossius, em 1689, comprada pelos Estados de Holanda.

Podemos estar, todavia, diante de um autor e de uma obra que nos reservem, proximamente, algumas surpresas. Obra e biografia do autor podem - eventualmente - vir a beneficiar de pesquisas arquivísticas simples e exequíveis, nomeadamente nos arquivos paroquiais e da Inquisição de Lisboa. Bom ponto de partida residirá no facto - verificável - de o manuscrito da *Viagem* de Jerónimo Calvo ter recebido as necessárias licenças à sua impressão. A questão - não defrontada por B. N. Teensma - é esta: se recebeu as licenças porque não foi a obra publicada? E se o foi, deveremos interpretar os silêncios bibliográficos de um Barbosa Machado, de um Inocêncio e de outros autores apenas como sinal de não terem conhecido esta obra, eventualmente objecto de pequena tiragem?

A este propósito, parecerá de bom método uma visita aos fundos do Conselho Geral do Santo Ofício (A.N.T.T.), relativos a obras apresentadas para censura. Entretanto, enquanto nada mais sabemos, alguns juízos prévios se impõem: o zelo ortodoxo de Calvo, de teor claramente contra-reformístico, manifesta-se ao longo de toda a obra; ainda assim, não poderia a censura ter considerado contraproducente o facto de ele, ao contrário do que era regra geral, não limitar a sua descrição ao momento posterior ao embarque para a Terra Santa, prestando, previamente, minuciosa atenção aos trajectos e conflitos europeus, e nestes, às relações entre católicos e protestantes? A verdade é que esta última reflexão contradiz o teor da licença do Santo Ofício, expressa no manuscrito, harmonizando-se com o parecer favorável do «Padre Mestre Frey Tomás», encarregado de analisar o texto da *Viagem*. Diga-se de passagem que, ao contrário do que escreve B. N. Teensma, essa primeira licença não tem que ver com o bispo de Lisboa, mas com o inquisidor geral, na altura D. Fernão Martins Mascarenhas, bispo do Algarve, sucedendo-se uma segunda e terceira licenças, respectivamente do ordinário e do paço.

Se não aparecesse esta última, facilmente admitiríamos uma hipótese - plausível - de oposição ao livro na esfera do poder político. Com efeito, apesar dos modos respeitosos com que fala das autoridades, e de ter combatido na Flandres, onde diz ter gasto a parte melhor dos seus anos, ao serviço do rei de Espanha (cf. pp. 62 e 155), exprimem-se ao longo do texto naturais sentimentos de brio e ressentimento nacional por parte de Jerónimo Calvo. Assim, - é um mero exemplo - a caminho de Middelburgo, na Zelândia dói-se de ver ancorada uma nau «que poucos dias havia chegado da Índia Oriental, carregada das nossas riquezas, que nós descobrimos com tanto trabalho e risco» e outrossim de ver aí as casas ornadas de «troféus» e «galantarias» orientais (p.78). Mas o que poderia acarretar engulhos na censura é uma outra sua afirmação: comentando o facto de ele e o seu companheiro rapidamente atravessarem de lés-a-lés o «piqueno Reyno de Portugal», Calvo considera que Portugal era, afinal, maior que «outros muitos maiores Reynos», uma vez que, por recompensa divina se dilatara «com tão espantosas navegações e remotas conquistas quaes seus naturaes emprenderam heroicamente, de que todas as Nações do mundo se admiram»(p.62); e, rotundamente, conclui: «E passara muito maes adiante se lhe não

faltara a sucessão dos seus Reis naturaes». Todavia a licença do paço à impressão do livro lá está, ordenando, nos termos habituais, que «depois de impresso torne para se taxar, e sem isto não correrá».

B. N. Teensma começa - e muito bem - por nos situar o relato da viagem de Calvo na tradição dos relatos ibéricos de peregrinações à Terra Santa do século XVI e primeiro quartel do século XVII, e numa listagem provisória, por si elaborada, de vinte obras, coloca a *Viagem* de Calvo numa «posição intermédia», entre aquela que, no género, considera um dos textos artística e humanamente mais ricos (o *Itinerário da Terra Santa* de Frei Pantaleão de Aveiro, Lisboa, 1593), e uma das mais lacónicas e frias, «do ponto de vista emocional» (*El Viage de Hierusalem*, Valencia, 1590). Um outro critério, não contemplado, a ter em conta - e objectivo - seria o escalonamento das obras de acordo com o maior ou menor sucesso editorial e de leitura de cada uma, embora nesse caso a obra de Calvo passasse a figurar no fim da lista. Ora, como o próprio B. N. Teensma trata de enfatizar, no primeiro capítulo da sua introdução, quanto ao conteúdo e âmbito territorial tratado, esta obra é, no seu género, uma «excepção», apresentando, em relação às demais, uma mais valia.

Com efeito, Jerónimo Calvo descreve minuciosamente um largo excuro europeu feito com o veneziano seu companheiro de viagem, antes de se embarcar de Veneza a Jafa (por Espanha, Oeste da França e Paris, Flandres, Inglaterra, Países Baixos, Alemanha e Áustria), ocupando a descrição dessas vicissitudes passadas nos trajectos europeus um espaço quase tão extenso como a descrição das vivências experimentadas na Palestina e Lugares Santos. E deve reconhecer-se que a parte da *Viagem* relativa à Europa não tem menos interesse do que a que se refere à Terra Santa, dada a sinceridade, vivacidade de estilo e capacidade descritiva de Jerónimo Calvo posta ao serviço da descrição de terras, gentes, costumes e instituições, constituindo essa parte um inesperado e interessantíssimo relance de olhar - português e peninsular - sobre a vida social, económica, religiosa e política de cidades europeias como Paris, Londres, Bruxelas, Antuérpia, Amesterdão, Francoforte, Colónia, Augsburg, Mogúncia e Nuremberga, visitadas "turísticamente" pelo autor, antes de, por Insbruck e «pola via de Trento», se dirigir a Veneza, para garantir transporte para a Palestina.

Entre tantos aspectos relevantes da descrição de Calvo é justo destacar uma atitude característica de permanente comparativismo sócio-cultural, na qual se exprime, não apenas consciência da superioridade da catolicidade apostólico-romana, mas também, no seu seio, do papel liderante das nações ibéricas. De resto, o viajante português, se reconhece, comparativamente, aquém Pirinéus, atrasos em numerosos aspectos respeitantes à produção de bens e certas condições materiais de vida, na esfera ético-política não se cansa de sublinhar a superioridade ibérica, patente até, no cotejo das diferentes praxes protocolares, na falta de «aparato» e «decoro» dos divertimentos públicos da corte inglesa de Jaime I, na falta de «gravidade» e semcerimónia do protocolo da corte francesa, ou nas liberdades do povo de Paris nesses conturbados tempos da regência de Maria de Médicis (cf. pp. 64-66 e 72)...

De qualquer modo, logo no começo do seu texto, porque a visita aos Lugares Santos era o inicial e principal objectivo daquela viagem, Calvo elenca

perante o leitor uma série de conselhos práticos e providências sobre o modo de organizar e gerir, com previsível êxito, uma deslocação à Terra Santa. Na meticulosidade informativa da sua escrita, percebe-se que o autor imaginou o seu livro dentro de uma tríplice função: guia do peregrino da Terra Santa, breve informação sobre algumas «maravilhas» famosas e contemporâneo estado da Europa, e - sempre e em todas as circunstâncias - edificação moral e religiosa do leitor.

Efectivamente, no sugestivo texto de Jerónimo Calvo tudo visa a edificação moral e religiosa do leitor, e quando os costumes e práticas religiosas se afastam da norma católica, com acutilância - frequentemente virulenta - o seu comentário "corrige" e "moraliza" a divergência. Os próprios factos históricos propiciam ao leitor o "ensinamento" de uma leitura cruamente contra-reformística. Assim, por exemplo, a adopção da liberdade de consciência, é apresentada como fonte de novas infelicidades para a França (pretexto para revoltas, desacatos ao clero e regicídios como os de Henrique III e Henrique IV); Luís XIII liberta-se do marechal de Ancre, favorecido especialmente de Deus, pelo «zelo christianíssimo que mostra e tem mostrado no serco de Arrochela» (p.68); os tumultuosos acontecimentos que conduziram à morte do marechal são valorizados - até em extensão - como impressivo exemplo do triste fim que espera um governante "ímpio", opressivo e venal (cf. pp. 157-159); ao mesmo tempo, na linguagem de Calvo, Henrique VIII reduziu a «infernais sinagogas» os templos ingleses e Genebra é «oficina infernal donde sahio a corrupção da malignidade humana» que «inficionou» as províncias setentrionais da Europa...

E se o puro gosto e curiosidade de observação "turística" desempenham o seu papel neste relato - a confessada «curiosidade e desejo de ver as maravilhas do Mundo» -, lá estão sempre uma "rota de relíquias" e a fábrica de famosíssimos templos e santuários europeus a serem visitados, conferindo benefícios espirituais e um sentido superior àquela digressão. É de resto patente que, onde quer que esteja, mesmo quando ocultando a sua identidade sob capa e espada, aquele terceiro franciscano lisboeta nunca esquece a sua condição de «peregrino». Por essa condição, em Veneza, na Procuradoria de S. Marcos, vai mesmo reivindicar uma ajuda de custo para o transporte para a Palestina. Em Lisboa, havia muito tempo, - ele próprio o diz (cf. p.62) - essa condição de peregrino entrara a fazer parte das suas aspirações, sendo difícil saber até que ponto, na *Viagem de Terra Santa*, nos fala o terceiro professo da Ordem de S. Francisco ou se exprime uma espiritualidade comum.

Na Palestina, o itinerário de Calvo segue por pontos e liturgias organizadas habitualmente pelos franciscanos para os peregrinos dos Lugares Santos, e as confiantes, constantes - e frequentemente surpreendentes - evocações bíblicas combinam-se com o constante ensejo de, a cada passo, esses peregrinos obterem indulgências. A entrada em Jerusalém foi, naturalmente, um momento culminante, sentido até às lágrimas, particularmente aquando do *Te Deum* e do emotivo lava-pés que, no Convento de São Salvador, estavam reservados aos católicos que demandavam Jerusalém (cf. p. 99). A visita ao Santo Sepulcro e os hinos e práticas das diferentes Estações da Via-Sacra (da primeira, junto a «hum pedaço de coluna de pedra» à qual Cristo foi «atado e flagelado», à duodécima, «onde» Cristo Ressuscitado apareceu a Nossa Senhora) decorrem de acordo com um esquema e

liturgia habituais. É idêntico o ambiente de fervor e devoção: descalços, em ordenado cortejo, os peregrinos perfazem em espírito os caminhos de Cristo, e aquele contacto directo com as relíquias dos mistérios salvíficos da Humanidade arranca sentidas lágrimas aos penitentes.

Depois da meia-noite desse dia de Via-Sacra, junto ao Santo Sepulcro, ainda teve Calvo ocasião de ver o Padre Guardiã de Jerusalém armar Cavaleiro da Ordem do Santo Sepulcro um fidalgo napolitano que, com os seus brios de casta, lhes amargara a viagem de Veneza à Cidade Santa... Lacónica mas interessante descrição (cf. p.124) que nos mostra como em tempos algo tardios subsistia, em terra de infiéis, por trinta *sequins* de esmola aos religiosos de S. Francisco, a demanda de um estado pelo qual certos leigos de «qualidade» se obrigavam «a estar sempre aparelhados com as armas em deffensa da Sancta Fé Catholica»...

Apesar da relativa tolerância turca, Calvo vai anotando o «encolhimento» e as restrições de liberdade a que os peregrinos estão sujeitos, como quando numa rua de Jerusalém, muito discretamente, beijam as paredes de uma casa habitada de turcos, onde outrora teriam vivido «as três Marias» piedosas a quem Cristo apareceu depois da Ressurreição. A animosidade contra o «infiéis» não impede Calvo de reconhecer «a estima» que eles devotam a Issa (=Jesus) como profeta, e até de anotar que, no Templo do Santo Sepulcro, cristãos latinos, gregos, sírios, arménios, caldeus, coptas e abexins «entendem em seus diferentes Ritos sem se empacharem huns com os outros», por rigorosas disposições dos turcos (p.120), mas esses factos não são suficientes para o fazer ultrapassar um registo tradicional de "lenda negra", ajustado – afinal – à condição dessas gentes, «cegas» e «enredadas» do Demónio (cf. v. g. pp.101,107 e 116).

Embora muito mais curto, o itinerário de regresso a Lisboa de Jerónimo Calvo continua a ser um itinerário de peregrino: Roma, Milão, Pádua, Assis, Mosteiro de S. Vitor de Marselha (para venerar as relíquias e a lapa de Santa Maria Madalena, que tanto comoviam os contemporâneos), e em Espanha, Nossa Senhora de Monserrat e Nossa Senhora de Guadalupe. As «coisas sagradas» do «resto da narrativa», referidas por B. N. Teensma (p.52), mas que podem valer mais do que «quaisquer aventuras»...

Pedro Vilas Boas Tavares

Iohannis de Caulibus Meditationes Vite Christi olim S. Bonaventuro attributae. Cura et Studio M. Stallings-Taney. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLIII), Brepols, 1997, XXIII - 391 pp.

São sempre bemvindas, no panorama dos estudos de história da espiritualidade e do sentimento religioso, as reedições ou fixações dos textos de autores espirituais. No caso vertente, o acolhimento a este trabalho de M. Stallings-Taney é sobremaneira valorizado, atendendo a que se trata da primeira edição crítica das *Meditações da Vida de Cristo*, obra central do franciscanismo do século XIV e

que, durante largos séculos, os manuscritos atribuíram a S. Boaventura, mas que, já desde 1767, B. Bonelli, em *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, admitira ser da autoria de Fr. João de Caulibus.

Trata-se de um texto que estava, até agora, para além de insuficientemente fixado e controlado, quase indisponível no mercado livreiro, onde nem a colecção da B.A.C. da Editorial Madrid o editou. De facto, uma das raras edições das *Meditações...*, neste século, é o exemplar, actualmente esgotado, das *Meditaciones de la Vida de Cristo escritas por el Seráfico Doctor San Buenaventura de la Orden de San Francisco*, traducidas directamente del latín por los Padres Franciscanos del Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos de Santiago, Madrid, Hijos de Gregorio del Amo, 1927. E, durante vários séculos, tudo indica que de pouco mais se dispunha, no contexto português, do que da edição de 1542, editada por Pedro de Castro em Medina del Campo, intitulada, de acordo com a lógica dos títulos do século XVI, *Comieça el tractado del Seraphico doctor Sant Buenaventura en la Contemplaciõ de la vida de nuestro señor Jesu Christo*. É, por isso, com acrescido interesse que se acolhe mais este trabalho editado na *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* da Brepols.

Sendo então, com toda a probabilidade, Fr. João de Caulibus o autor das *Meditações...*, supõe-se que este religioso as redigiu num latim italianizado, depois traduzido para o italiano por um anónimo que não dominava bem o latim, numa data que M. Stallings-Taney situa entre 1346 e 1364. Fr. João de Caulibus, um religioso franciscano da Toscana, terá escrito este tratado ou meditação provavelmente para uma religiosa clarissa e a sua incontrolada difusão, a partir daí, fez deste texto a obra mais notável do franciscanismo devoto desta época, por se tratar de uma síntese das características mais importantes do então renovado movimento franciscano. A piedade deste século e dos que se lhe seguiram absorveu profundamente os alicerces desta espiritualidade, que forneceu aos seus leitores “an insight into a new world of joy and love, an interest in everything that is small and humble and beautiful”, como afirmou C. Mooney, em 1944, a propósito das *Meditações*, expressando deste modo a progressiva tendência, que estas *Meditações* denunciam, para uma sensibilidade nova, marcada pela ternura até aí desconhecida, por uma afectividade maior e por uma nova marca de intimidade e de interioridade, quando não mesmo de intimismo. Aliás, é já larga a tradição dos que atribuem aos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio uma dívida essencial a estas *Meditações...* franciscanas, que constituem, estas, segundo alguns autores, a primeira biografia polivalente de Cristo, ao recorrer simultaneamente aos evangelhos canónicos e aos evangelhos apócrifos.

A presente edição crítica, cujo trabalho de preparação se estendeu ao longo dos últimos trinta anos, constitui um marco assinalável na fixação do texto das *Meditações...* e é resultado de um longo e penoso trabalho de confronto entre vários manuscritos dos séculos XIV e XV que a tradição deixou um pouco por toda a Europa e que se conservam em variadas bibliotecas. Esse importante acervo de manuscritos distintos, quer em antiguidade, quer em extensão e em qualidade, agrupado num total de onze variantes, escolhidas por serem as mais fidedignas e menos sujeitas a alterações, constituiu a base fundamental de confronto com a edição vaticana das

Meditações..., datada de 1596, sobre a qual se desenvolve e se trabalha, em aparato crítico, o cotejo das variantes, com excepção dos capítulos 92-99, que foram confrontados com a edição de Paris de 1498, por estarem omissos na edição vaticana. Do cotejo das variantes com a obra editada em 1596 ressalta a maior fidelidade do códice de Oxford.

Fica assim, a partir de agora, restaurado e reconstituído um *corpus* que, ao longo das sucessivas cópias e traduções, foi ficando substancialmente mutilado e deformado.

Em aparato crítico, Stallings-Taney brinda ainda o leitor desta edição com o luxuoso pormenor de notas de rodapé, que procuram presentificar ao leitor as fontes bíblicas e patrísticas desta obra – onde ressalta proeminentemente a figura de S. Bernardo –, a que se juntam ainda as referências a matrizes litúrgicas, tudo isto completando magnificamente a compreensão da estrutura de confluências textuais que esteve subjacente à elaboração deste monumento da espiritualidade franciscana e medieval, cujas repercussões se manterão vivas durante largos séculos.

Trata-se de um trabalho de mérito inquestionável, que abre portas a posteriores pesquisas – agora já devidamente fundamentáveis – em torno da vitalidade destas *Meditações da Vida de Cristo* e dos seus sucessivos reaproveitamentos e que permitirá uma mais consistente interpretação das raízes espirituais do Renascimento e da Idade Moderna.

Isabel Morujão

Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais. Edição crítica de textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário de Aires A. NASCIMENTO. Lisboa, 1998, 281 pp.

É de todos conhecido o panorama lamentável em que tem vivido a edição e divulgação dos nossos clássicos. Para quem queira ler – já para não dizer estudar ou investigar – os textos dos autores que fizeram não só a nossa língua, mas a nossa cultura, quando não seja possível encontrar, em bancas de alfarrabistas, as edições – quando as houve – de setecentos ou oitocentos – as quais ainda hoje constituem o único meio de aceder a muitas obras e a muitos autores, apesar de se encontrarem frequentemente ultrapassadas do ponto de vista metodológico – impõe-se quase sempre uma peregrinação por arquivos e bibliotecas vários. Seria, pois, sempre de saudar com entusiasmo qualquer programa que visasse a publicação das «Obras Clássicas da Literatura Portuguesa», como acontece com o que o Ministério da Cultura e o Instituto Português do Livro e das Bibliotecas lançaram recentemente. O primeiro fruto deste projecto é o presente volume, em que se apresentam em edição crítica as fontes portuguesas medievais de um texto com uma larguíssima fortuna europeia e uma função extremamente importante no imaginário colectivo, a qual não se limitou à Idade Média, mas continuou vivaz e fecunda em plena Idade Moderna.

A publicação deste conjunto de textos constitui um bom augúrio relativamente ao que poderá vir a ser esta colecção, depois de concluído o seu ambicioso plano editorial. Parece, com efeito, ter-se a preocupação de editar com cuidados invulgares obras que estão há muito inacessíveis tanto ao público em geral, quanto aos estudiosos da literatura e da cultura portuguesas. É de esperar que o rigor crítico que presidiu à organização deste primeiro volume constitua um exemplo a seguir nas próximas edições. Se assim for, teremos disponível um conjunto de materiais de extrema utilidade para os investigadores, particularmente para aqueles que não pretendem confinar o *corpus* da literatura portuguesa aos autores e às obras que se exprimiram no nosso idioma. É este também um critério inovador e auspicioso, manifesto neste primeiro exemplar. Oxalá venhamos a ter publicados outros textos que, embora compostos em latim, em castelhano ou noutra língua, não podem deixar de ser incluídos numa colecção de clássicos portugueses.

Esta *Navegação de S. Brandão*, editada sob a responsabilidade científica de Aires do Nascimento, inclui a edição crítica de duas versões deste clássico: a que se encontra nos manuscritos de Santa Cruz de Coimbra, hoje guardados na Biblioteca Pública Municipal do Porto – Santa Cruz 34 (nº geral 43) e 69 (nº geral 365) – e a do manuscrito de Alcobaça, actualmente depositado na Biblioteca Nacional de Lisboa – Alc. 380. São, assim, disponibilizadas, aos leitores de língua portuguesa e aos estudiosos nacionais, uma versão da chamada «vulgata brandaniana» mais antiga, a de Santa Cruz, e uma versão latina da *Voyage de Saint Brendan* de Benedeit, de inícios do século XIII. Cada um destes textos levanta problemas específicos, tratados com detalhe e rigor na longa e bem informada introdução que acompanha a transcrição dos textos latinos e as respectivas traduções para português moderno. Há, ainda, em separado, notas críticas ao texto, dirigidas a um público especializado, e notas de comentário, as quais facilitarão a um público menos preparado uma leitura mais fácil e rigorosa da obra. Com esta estratégia, procurou o responsável da presente edição conciliar a satisfação de expectativas muitas vezes incompatíveis, procurando atingir um público tão vasto quanto possível, sem, por outro lado, defraudar as exigências científicas que uma edição crítica impõe.

O volume é enriquecido com dois apêndices. No primeiro, Aires do Nascimento publica um curioso texto que relata a *Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na Ilha do Solstício*, de acordo com os mesmos critérios utilizados para os textos brandanianos. O segundo contém a edição do texto português medieval do *Conto de Amaro*, com uma introdução de Elsa Maria Branco da Silva. Estes apêndices sublinham um dos contextos culturais europeus em que se enquadra a *Navegação de S. Brandão*, o imaginário ligado às viagens em busca do Paraíso terrestre. Este é, talvez, o ângulo pelo qual esta narrativa poderá ser mais atractiva para o grande público. No entanto, como não deixa de referir Aires do Nascimento, na sua introdução, parece-nos particularmente relevante, nos processos de reelaboração das sucessivas versões, o acentuar do seu cariz monástico. Neste sentido, o editor salienta que a versão da *Navigatio Brendani*, sendo embora uma reelaboração da *Vita Brendani*, «revela já uma experiência monástica que não é simples prolongamento da antiga tradição hibernica, mas acumula traços de outras do continente, onde a regra

beneditina começava a alargar-se: a consulta que Brandão faz ao capítulo, para saber da decisão a tomar sobre a viagem, é um traço de actualização que nos transporta para um novo meio.» (pág. 25) Esta dimensão do texto brandaniano permite integrá-lo, pois, numa tradição que se prolonga até muito tarde na cultura portuguesa, culminando nos diálogos da *Imagem da vida cristã* de Fr. Heitor Pinto, e que aponta o ideal da vida monástica como o modelo de perfeição para todos os cristãos na Terra. «Quaisquer que sejam as semelhanças com o maravilhoso céltico e o aproveitamento dele, ou eventuais resquícios de tradições anteriores, a marca fundamental da *Nauigatio Brendani* é a de celebração do mistério cristão vivido pelo monge, na superação das fragilidades da carne (pela vigília que vence o sono e mantém o homem desperto e solícito no combate contra os inimigos que o assediam), na espiritualização dos recursos (em contínua desmaterialização dos objectos – que substitui os sólidos pelos líquidos, a carne pelos elementos brancos, peixe e legumes) na confiança radical numa Providência divina (que o assiste em todos os momentos), na celebração dos louvores divinos e na abertura à contemplação das manifestações do sobrenatural.» (pág. 68) Estas conclusões, a que chega Aires do Nascimento no seu ensaio introdutório, apontam justamente para o significado que destacamos e ajudam a explicar a grande circulação que a narrativa brandaniana teve entre as comunidades monásticas medievais. Um interesse que os manuscritos produzidos nos dois mosteiros portugueses de maior relevo na Idade Média e aqui apresentados documentam exemplarmente.

Luis de Sá Fardilha

Gil DELANNOI, *Éloge de la Prudence*, Paris, Berg Internationale Éditeurs, 1993, 188 pp.

O amplo fião de tratadística de «regimento» e «espelhos» de príncipes, maquiavelismo e política católica, «conservação» das monarquias, tacitismos vários, boa e má razão de estado – bem como alguma da literatura dita de comportamento social – reflecte, inevitavelmente de várias formas, sobre a «prudência». Se todo este complexo textual, de tão grande desenvolvimento, sobretudo ao longo dos séculos XVI e XVII, se encontra constelado de príncipes prudentes, prendendo-se a uma arte de governo que aproveita até aos limites o «tolerável», fazendo da «prudência» a arte de conjugar o «entendimento» e a «formação católica», o título desta obra de G. Delannoi faria esperar, na ressonância de *Elogio della Dissimulazione* (1987) de Rosario Villari, um estudo centrado sobre estes tempos e estes textos. Contudo, não é exactamente assim.

Prestando embora maior atenção aos contributos de Maquiavel, Guicciardini e Justo Lípsio, o autor escreve uma espécie de «história geral» da palavra e do conceito, necessariamente muito breve, neste relativamente pequeno estudo. Deste ponto de vista, o texto pode ser, de início, algo decepcionante. Não existe, verdadeiramente, reflexão aprofundada sobre os diversos tipos de «prudência» construídos ou sugeridos por textos, sejam eles «espelhos de príncipes» ou «artes de reinar», mas sim um inventário sucinto que parte de uma útil, mas muito restrita

distinção entre a «phonêsis» grega, a «prudentia» latina e a «prudence» do actual francês e se prende e limita à ligação entre a ética e a política.

Apesar de um registo discursivo demasiado aforístico marcado pelo esforço da síntese a todo o custo, na medida em que procura reduzir a limiares comuns textos em que seria mais importante acentuar diferenças e matizes, a obra procura, porém, historiar a prudência como «mesure» de Heraclito a Demócrito, concedendo particular relevo à conhecida definição de Aristóteles, contida na *Ética a Nicômaco*, embora sem discutir nem precisar que, num primeiro momento, a «prudência», embora tida como virtude intelectual, surge introduzida logo no Livro II, dedicado às virtudes morais, e que, só depois, no Livro VI, ocorre a definição anotada.

Os capítulos 3, «Action», 4, «Réalisme», 5, «Ethique» pecam, em nosso entender, por um olhar excessivamente sintético, que obriga à passagem demasiado rápida pelo conceito em Epicuro, Confúcio, Sócrates, Platão, Tucídides, Aristóteles, Plutarco, Cícero, Séneca e por aquilo que o A. designa sem explicações por «Normes chrétiennes: tendance anti-politique du christianisme. Augustin. Thomas d'Aquin» e que poderia ter sido aproveitado para precisar ou sugerir a matriz aristotelico-tomista da prudência de Antigo Regime. Os capítulos 6 e 7, respectivamente intitulados «Civisme» e «Empirisme», prestam um pouco mais de atenção aos contributos de Maquiavel e Guicciardini, na medida em que as considerações desenvolvidas dependem um pouco mais dos textos e se prendem, no caso particular de Maquiavel, ao *Principe* e aos *Discorsi*, encontrando a debatida questão da «Razão de Estado».

Os capítulos 8, «Grandeur», e 9, «Progrés», examinam em apenas vinte páginas a prudência em Shakespeare, Corneille, La Rochefoucauld, Pascal e Vauvenargues, Montesquieu e Kant, enquanto os capítulos 10 «Minimum» e 11 «Maximum» propõem um quadro geral de reflexão que ultrapassa os textos e os autores considerados e se limita às ligações entre cepticismo e prudência, sem definição prévia de conceitos, e à «universalité de la question» e à «pluralité des réponses», terminando por um breve «argument en faveur de la démocratie».

A bibliografia cronológica de autores clássicos e a bibliografia de autores contemporâneos, que completam a obra, fornecem um quadro de referências a reter, mas ignoram, todavia, contributos importantíssimos de obras espanholas, limitando-se a referir o conhecido texto de Gracián, *Oraculo Manual y Arte de Prudencia*. Deste ponto de vista, o leitor sente a falta não só da reflexão sobre o lugar e as funções da Prudência nesse paradigma de «príncipe virtuoso», de matriz «crisológica», que dominou os séculos XVI e XVII, mas também dos «tacitismos» vários que tanto a discutiram e dissecaram.

Apesar de tudo, e essencialmente de alguma nostalgia que acompanha o final da leitura, este curto estudo pode funcionar de duas formas: por um lado, como estímulo para o leitor que começa a interessar-se por estas questões – e já não é pouco – pois fornece um quadro inicial de referências e por outro, ao leitor mais informado, e apesar da ausência de textos e contextos significativos, uma perspectiva de reflexão geral facultada por um panorama integrado da Antiguidade aos nossos dias.

Crónica

Colóquio-Seminário internacional

Como anunciado, o C.I.U.H.E. da Universidade do Porto, em colaboração com o Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da mesma Universidade, levou a cabo (28-30 de Maio de 1998) o Colóquio-Seminário sobre *D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1576) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*, em que participaram Ana M. Martínez Pereira (Madrid), G. Bertini (Parma), Hélio J. S. Alves (Évora), Jacobo Sanz Hermida (Porto), José Adriano de F. Carvalho (Porto), Luis de S. Fardilha (Porto), Maria de Lourdes C. Fernandes (Porto), Miguel Falomir (Museu do Prado), Pedro Tavares (Porto), Roberto Rusconi (L' Aquila) e Stefano Andretta (Roma).

Aproveitando a ocasião, reuniu-se a documentação fundamental (alguma inédita, proveniente do Archivio dello Stato di Parma, do A.N.da Torre do Tombo e da B. P. de Évora) sobre Maria de Portugal numa publicação com o título *D. Maria de Portugal (1538-1577) Princesa de Parma – Monumenta Sparsa* (Porto, 1998).

As Actas desta reunião acabam de ser editadas e encontram-se em distribuição junto do «Centro Leonardo Coimbra» da Faculdade de Letras do Porto (Fax: (02) 6077152; e-mail: clcflup@mail.telepac.pt) e junto do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade (Fax[p.f.]: 6098271; e-mail: ciuhe@esoterica.pt).

O C.I.U.H.E. promoveu, também recentemente, a publicação do *Inventário da Livraria de Santo António de Caminha (1834)*, Porto, 1998, XXXIIIpp. (Introd.) +180pp. (Invent.) +16pp. (Índices de autores, datas e ordens religiosas).

Programa de seminários do Centro

Interuniversitário de História da Espiritualidade – 1998-1999

27 de Novembro de 1998 – 10 horas

Maria de Fátima Castro – *Devoções, procissões e festividades religiosas bracarenses: séc. XVI a XX*

11 de Dezembro de 1998 – 10 horas

Ilídio Rodrigues – *A polémica sebástica em tempos de D. João V*

29 de Janeiro de 1999 – 10 horas

João Carlos Serafim – *As colecções de profecias de D. João de Castro*

12 de Março de 1999 – 10 horas

Ivo Carneiro de Sousa – *A obra do jesuíta Manuel de Carvalho e a liberdade religiosa e comercial da navegação de Malaca (1597-1600)*

26 de Março de 1999 – 10 horas

José Adriano de Carvalho – *O comentário de D. João de Castro ao Apocalipse*

23 de Abril de 1999 – 10 horas

Eugénio dos Santos – *Os Sermões do P.e Diogo Curado (1719-1720, 3 vol.) no contexto da parenética oratoriana dos inícios de Setecentos*

30 de Abril de 1999 – 10 horas

Isabel Toro – *La imagen del Anti-Cristo en algunos textos españoles del siglo XV*

21 de Maio de 1999 – 10 horas

Jacobo Sanz Hermida – *Cancioneiros e Profecia*

28 de Maio de 1999 – 10 horas

João Simões – *Artes e leituras no Convento das Flamengas ao Calvário*

18 de Junho de 1999 – 10 horas

Maria Idalina Resina Rodrigues – *As Sibilas e o Teatro*

25 de Junho de 1999 – 10 horas

Maria Isabel Barbeito Carneiro – *Título a indicar*

Biblioteca da *Via Spiritus*

- I. José Adriano de Freitas Carvalho, «*Nobres Leteras*»... «*Fermosos Volumes*»... *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes no século XV em Portugal*, Porto, 1994.
- II. *Da memória dos livros às bibliotecas da memória – I. Inventário da livraria de de Santo António de Caminha*, Porto, 1998
- III. *D. Maria de Portugal (1538-1577), Princesa de Parma. Monumenta sparsa*, Porto, 1998 – 170p.

Publicações com a colaboração dos membros do C.I.U.H.E. e do Instituto de Cultura Portuguesa

- I. *Problemáticas em História Cultural*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987 – 236 p.
- II. *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988 – 526 p.
- III. Manuel Gomes de Lima Bezerra, *Os Estrangeiros no Lima*, Viana do Castelo, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1992, 3 volumes (Edição Fac-similada e Estudos Introdutórios).
- IV. *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993 – 264 p.
- V. *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, I.N.C.M., 1994.
- VI. Isabel Morujão, *Contributo para uma Bibliografia Cronológica da Literatura Monástica Feminina Portuguesa dos sécs. XVII e XVIII (Impressos)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 1995 – 90 p.

- VII. Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1995 – X + 455 p.
- VIII. *Os "últimos fins" na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII*, C.I.U.H.E. e Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1997 – 258 p.
- IX. *Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1576) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*, C.I.U.H.E. e Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1999 – 274 p.

Via Spiritus - normas para a apresentação dos artigos:

I - Citação

1) No texto:

- a) Títulos: em itálico.
- b) Textos (frases, extractos, etc.): entre « » (ex.: «ele viu o...»)
- c) Palavras ou expressões em destaque: itálico (ex: *quaestio*, *Devotio Moderna, in re*).

2) Em nota

– Autor e obras singulares:

- a) Nome do autor (apelido em maiúsculas): ex: R. (ou Roberto) RUSCONI).
- b) Título da obra: título completo em itálico.
- c) O nome do autor vai separado do título da obra por vírgula.
- d) Local e data da edição.
- e) A referência bibliográfica exigirá a localização de citação, indicando a pág. ou págs. por simples algarismos (ex:

Muerte y Sociedad en la España de los Austrias, Madrid, 1993, 18-180).

- f) *Nas subsequentes referências ou citações da mesma obra* devem apenas referir-se o nome do autor, o título abreviado da obra (seguido ou não de ed. cit., de acordo com a citação ou não da mesma edição), seguida da referência à pág. ou págs. como em e).

– Obra colectiva (actas e obras de AA.VV., dicionários, enciclopédias, etc.)

- g) Nome do autor como em a).
- h) Título do trabalho em itálico seguido de *in*.
- i) Título da obra em itálico (seguido do nome do *curator* entre parêntesis caso exista).
- j) Lugar, data de edição e páginas de acordo com e).

3) Citação de artigo de revista

- a) Nome do autor como em 2) a).
- b) Título do artigo em itálico seguido de *in*.
- c) Nome da revista em itálico, seguido da respectiva identificação: volume, ano entre parêntesis, pág. ou págs. como em 2) e) – ex: *Cristianesimo nella Storia*, XVI / 1 (1994), 29.

- d) Nas subseqüentes referências ou citações do mesmo artigo deve proceder-se como na citação de obras singulares, indicando art. cit. em vez de ed. cit.

Nota importante: Os originais deverão ser entregues acompanhados de cópia em *diskette* (*windows* ou compatível), bem como da tradução do título em inglês e de um resumo em português e em inglês. Não haverá revisão de provas.

Serão liminarmente recusados todos os artigos que não obedeçam a estas normas e exigências.

Originais, notas, livros a recensar e/ou a anunciar devem ser enviados a:

Redacção da Revista *Via Spiritus*
C.I.U.H.E - Instituto de Cultura Portuguesa
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s. n.
4150 Porto (Portugal)
e-mail: ciuhe@esoterica.pt

