

REVISTA

# VIA SPIRITUS

VIAGENS E  
PEREGRINAÇÕES

N.º26'2019



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA  
VIA SPIRITUS

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIRECTOR | Luís FARDILHA (FLUP/CITCEM)

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

José Adriano de Freitas CARVALHO (FLUP/CITCEM);

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

Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

email: citcem@letras.up.pt

n.º 26 | ano 2019

Periodicidade: Anual

Depósito Legal n.º 85227/94

ISSN: 0873-1233-25

Design: HLDESIGN.pt

*Os números desta revista são monográficos.*

*Esta publicação está sujeita a peer-review.*

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

*Revista indexada em : DOAJ, Latindex, Fonte Académica.*

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

# SUMÁRIO | CONTENTS

## I – Dossier temático: Viagens e Peregrinações

Aires A. Nascimento

Viajar com livros, na construção de si mesmo .....5

José Adriano de Freitas Carvalho

Viajar antes de viajar. Advertências de um diplomata para um príncipe .....33

Paula Almeida Mendes

«Viagens do corpo» e «viagens da alma» à luz da literatura de espiritualidade em Portugal (séculos XVI-XVIII) .....51

Cristo José de León Perera

La experiencia del «peregrino» y sus pugnas com la Escolástica universitaria .....83

Thiago Maerki

Testemunhos da passagem de S. Francisco de Assis por Portugal: revisão e novas perspectivas ..  
.....105

## II – VARIA .....125

José Adriano de Freitas Carvalho

A difusão dos *Exercícios Divinos revelados* de Nicolau Eschio na Península Ibérica – 1554 –  
1787. Uma aproximação editorial .....127

Anna-Lisa Halling

Soror Maria do Céu's Virgin Mary and the Male Gaze .....165

João Leonel

«Casa» como cenário no Evangelho de Mateus: ficcionalização e recepção .....185

Magna Ferreira

Compor para Maria Peregrina: obras de Fr. Francisco de S. Boaventura .....207

RECENSÕES .....219

CRÓNICA 2019 .....229

Normas .....231



## VIAJAR COM LIVROS, NA CONSTRUÇÃO DE SI MESMO

AIRES A. NASCIMENTO  
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA  
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA UNIV. LISBOA  
aires.nasc@gmail.com

**RESUMO:** Viajar tornou-se acto banal ou sem outro sentido que o de ocupar um tempo vazio; dar alma ao percurso que fazemos pode passar pela leitura, que abre caminhos e os torna novidade para voltarmos renovados. Com Dante aprendemos a ganhar interioridade e com a sua Beatriz chegamos a um guia, cujo nome remete mais explicitamente para a referência de acompanhamento, se lermos o nome como Viatrix que associamos a Viator: de “caminheiro” passaremos a “construtor de caminhos”, como interpreta o *Guia do Peregrino*, no *Códice Calixtino*; aponta para isso o velho *Martirologium Romanum* onde lemos que Viatrix foi uma mártir da perseguição de Diocleciano que resgatou os corpos dos irmãos atirados ao Tibre e ela própria foi sepultada ao lado, em caminho público, *ad Ursum Pileatum*, na Via Portuensis: a deriva fonética teria levado depois a Beatriz e este nome a ser relacionado com beatus, o que transfere para o final do percurso terrestre a felicidade dos que entram na glória do Paraíso. Aos menos imaginativos o livro permite em viagem não perder a capacidade de sintonizar com a Natureza e com os Outros, através do percurso traçado pelo Poeta, que ajuda a entender (*intus legere*) o que encontramos no Lugar que visitamos e nos conduz a Memórias de leituras que perfazem um ócio operoso.

**PALAVRAS-CHAVE:** Viagem; Livro; Literatura.

**ABSTRACT:** Traveling has become banal or meaningless than to occupy an empty time, giving soul to the path we take can go through reading, which opens the way and makes them new to come back renewed. With Dante we learn to gain inwardness and with his Beatrice we come to a guide, whose name refers more explicitly to the accompanying reference, if we read the name as Viatrix that we associate with Viator: from “walker” we will become “road builder”, as the *Guia do Peregrino* interprets in *Codex Calixtino*; points to this the old *Martirologium Romanum* where we read that Viatrix was a martyr of the persecution of Diocletian who rescued the bodies of the brothers thrown to the Tiber and was herself buried next to the public road, *ad Ursum Pileatum*, in Via Portuensis: the phonetic drift would later have led to Beatrice and this name to be related to *beatus*, which

transfers to the end of the earthly journey the happiness of those who enter the glory of Paradise. For the less imaginative, the book allows us to travel without losing the ability to tune into Nature and Others through the Poet's path that helps us understand (*intus legere*) what we find in the Place we visit and leads us to Memories of readings make up a leisurely idleness.

**KEYWORDS:** Travel; Book; Literature.

## 1. Viajar para remoçar.

Viajar, quando não é por obrigação ou por necessidade, parece hoje servir para nos ausentarmos de casa (de que já não somos donos, como pressupunha a *domus* de outros tempos – *domus / a domino*). Aspiração maior ou desígnio encoberto talvez seja esquecer dias menos fagueiros que se tornaram pesados: fazer turismo é muitas vezes útil, mas outras vezes é apenas motivo fútil de evasão – para fugir a constrições e apertos dos afazeres quotidianos; será, às vezes, para satisfazer crianças mimadas que os pais já não aguentam em casa; outras vezes, será modo de compensação por sobrecargas de trabalho, em medida higiénica recomendável...

Não vale a pena deixarmo-nos levar pelas circunstâncias. Em busca das razões que podem decidir alguém a partir para outro lugar, encontrei uma sistematização de motivos (nada menos que 50)<sup>1</sup> que me convenceram de que tal decisão pode / e deve significar um enriquecimento: para conhecer outros e sobretudo para se experimentar a si mesmo.

Em confiança direi que me dá algum conforto ter-me deslocado das terras do Tejo até às paragens do Porto: o convite era de amizade e bastaria ele para me garantir que, mesmo com falta de méritos da minha parte, não teria de me fazer rogado; no entanto, para quem é sedentário, por natureza, alguma relutância havia que vencer, quando o convite bateu à minha porta e depois assomou à minha janela com alguma insistência para me decidir; no meio das hesitações, ficou-me a esperança de que a viagem me servisse para recuperar alento num ambiente trabalhado por reflexões em torno do tema que enunciara em momentos anteriores.

\*

À **casa**, noutros tempos, nos prendíamos por afecto e apenas a deixávamos por motivo de força maior; a ela voltávamos logo que tivéssemos cumprido as tarefas a que nos havíamos obrigado. Sendo residência e morada (tão certa

---

<sup>1</sup> Cf. <https://www.ef.fr/blog/language/50-raisons-de-partir-vivre-a-letranger/> ou também: <https://blog.u2guide.com/pourquoi-voyage-t-on-25-raisons-qui-nous-poussent-a-partir/>.

quanto apetecida), tínhamo-la como ponto de regresso (muitos não poderão dizer o mesmo – porque se preparam vivendas para os que chegam de fora e esquecem-se os que vivem ao lado em tugúrios sem entrada e ameaçados de demolição).

À **cidade** nos dirigíamos em tempos certos para participar em actos colectivos; eram ocasiões de negócios ou actuações combinadas, para decidir da vida comum ou assistir a a algum espectáculo maior: afinal, o homem é um “animal político”, segundo Aristóteles, mas a rua não é um ponto de encontro senão de passagem: na via pública, apenas os vagabundos por ali se detêm a viver, porque lhes falta família que os receba em casa, mesmo que seja em regresso tardio; porque o regresso se impunha, a cidade não devia distar mais de meia-dia de caminho, pois, em condições normais, o retorno havia, noutros tempos, de fazer-se na mesma rotação do sol, segundo ensinava o mesmo Aristóteles.

## 2. Peregrinação: acto programado (e devocional, por vezes penitencial).

Diferente era o regime da **peregrinação**, no sentido pleno de “peregrinus”, que não era apenas aquele que andava pelo campo (*per agrum*), sem rumo, muito menos o vagabundo, sem destino certo nem morada conhecida (ao *vagus* juntava-se a marca de errante, isto é sem pertença a autoridade de protecção e sem referência conhecida); também não era, todavia, puro forasteiro a quem se não negava saudação (*hospes*, viandante sem destino conhecido, o *ξένος* das inscrições, nossas conhecidas<sup>2</sup>), mas a quem, no entanto, não se oferecia pousada, por faltarem afinidades que criassem laços de confiança.

O peregrino, não é apenas viandante: quando passa, deixa saudades; porque nele nos revemos e com ele vamos também, já que com ele nos identificamos e com ele nos confundimos; aceitamos dar-lhe pousada para recebermos a bênção que ele procura e difunde por quem o recebe.



É facto que, em alguns tempos de pastoral residente, Thomas de Kempis não hesitava em recomendar o peregrino, pois escreveu: “qui multum peregrinantur, raro sanctificantur”<sup>3</sup> (os que muito peregrinam, raramente se santificam); homem espiritual, podia argumentar que a Deus se pode servir e honrar na

<sup>2</sup> Pokorný considera improvável a hipótese sustentada por certos etimologistas de que a palavra se relacione directamente com o latim *hostis* e sustenta que a forma primitiva seria *ξένος*, *xénwos*, composto de \*ghs-enj-ō (especificamente, “aquele que convida a sentar-se à mesma mesa”); assim, \*ghs- corresponderia ao radical indo-europeu comum \*ghos- (“comer”, que se continuaria em *hostina* em tcheque e *hostia* em latim).

<sup>3</sup> *Imitação de Cristo*, livro I, cap. 23.

própria intimidade, sem ter que ir buscá-lo longe; preferia ele os exercícios programados da *devotio moderna* e era crítico com os que passavam sem deixarem outro testemunho que não fosse o de uma saudação rápida: talvez andasse ele escalpelizado com vagabundos que viviam da piedade alheia e exploravam quem não lhes regateava uma esmola.

Considera-se hoje que o peregrino ganha dignidade quando associado ao santuário a que se dirige para agradecer favores recebidos; por si mesmo toma o mérito que deriva da intensidade posta na caminhada: vai longe o seu destino e por isso não se carrega com instrumentos pesados, como seriam os livros; busca-se a si mesmo naquilo que ainda não encontrou e vai-o recolhendo por experiência interior, em ideal proposto a muitos; para não se perder na lonjura da caminhada, procura outros que vão na mesma rota: no final do caminho, juntam-se todos e irmanam-se em celebração, que, se é ritual, significa encontro como o que todos procuram; o regresso faz-se com alma renovada.

Por si, o peregrino sabe que, sozinho, pouco é capaz de fazer e reconhece que da partilha com outros muito mais pode esperar<sup>4</sup>. Sabe ele, efectivamente, que a principal tarefa a levar a cabo é provar-se interiormente e renovar-se no arrimo que outros lhe proporcionam para se libertar de si próprio e erguer-se com eles, em gesto penitente e abraço renovador, em comunidade de mútua confiança.

O peregrino de Santiago (que é o típico para o caso), avança por rotas que outros traçaram, mas, segundo o *Guia do Peregrino*, a si mesmo se toma como “construtor de caminhos”<sup>5</sup>: ora, porque carrega a poeira não apenas do



<sup>4</sup> Na imagem: peregrino de Compostela, com a bolsa, o bordão e a vieira aplicada no chapéu, em gravura de 1568 (Francoforte do Meno). Sobre as peregrinações como fenómeno religioso e social, cf. SIGAL, Pierre André – *Les marcheurs de Dieu : pèlerinages et pèlerins au Moyen âge*. Paris: Armand Colin, 1974; sobre outra perspectiva, DUPRONT, Alphonse – *Tourisme et pèlerinage. réflexions sur la psychologie collective*. «Communications – revue», vol. 10, n.º 10 (1967), p. 97-121; PLÖTZ, R. – *Pèlerins et pèlerinages hier et aujourd'hui*. In *Les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*. Strasbourg, 1989, p. 105 e ss.; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII*. In *De Santiago y de los Caminos de Santiago*. Santiago: Xunta de Galicia, 1997, p.247-260. Convirá recordar que a Idade Média não é um tempo dourado de peregrinação, a não ser no imaginário recente; imposta por vezes, a título penitencial (e não apenas devocional), por instância jurídica, a protecção aos peregrinos desenvolve-se a partir do século XIII e vão surgindo modos diversificados que passam pela criação do *ordo peregrinorum* e pela criação de uma *lex peregrinorum*, com a especificação do estatuto de peregrino. Os centros de peregrinação formam grandes santuários, aproveitados em circunstâncias às vezes mal conhecidas e com objectivos nem sempre definidos desde início: é o caso de Compostela, em que o culto, do século VIII, certamente precede o movimento que atinge com Gelmires um momento de centralidade, como se afigura no *Codex Calixtino*, obra compilada no tempo e por obra inicial daquele arcebispo e fruto da irradiação do culto jacobeu para França, como retorno para o destino.

<sup>5</sup> Para conhecer de perto o texto medieval do Caminho, cf. LÓPEZ PEREIRA, Xosé Eduardo – *Guia Medieval do Peregrino - Códice Calixtino*. Livro V. Santiago: Ed. Xerais de Galicia, 1994; imprescindíveis os estudos de DÍAZ



caminho, mas igualmente a das pedras que foi deixando como resultado da sua construção, próximo da meta, antes de se entregar aos ritos de celebração e de entrega dos seus votos para satisfação das suas promessas, purifica-se em local que, para o autor do *Livro do Peregrino*, foi pretexto para explicar o topónimo de Labacolha, relacionado com *lavamentulá*<sup>6</sup>, e só depois avança para o meio da multidão que vai engrossando com aqueles que se atrasaram. Determinado, caminha o peregrino e só por razão maior se atrasa; no final pode apresentar-se às autoridades e recolher o título da peregrinação como garantia de que esteve na casa de Deus e recebeu passagem para caminhada maior, que chegará à morada definitiva<sup>7</sup>.

Os traços são celebrados no sermo *Veneranda*, do Codex Calixtinus, 1, 17: “multi ierunt illuc pauperes qui postea efficiuntur felices, multi debiles postea sani, multi dissidentes postea concordés, multi iniqui postea pii, multi libidinosi postea casti, multi seculares postea monachi, multi avari postea largi, multi feneratorés postea sua largientes, multi superbi postea mites, multi mendaces postea ueraces, multi aliena spolia rapientes postea uestes suas pauperibus

Y DÍAZ, Manuel C.; DOMÍNGUEZ, Manuela (ed.) – *De Santiago y de los Caminos de Santiago*. Santiago: Xunta de Galicia, 1997. Quanto ao *Codex Calixtinus*, propriamente dito, convirá ter presente que o seu projecto terá sido concebido por Diego Gelmírez, interessado na promoção da sua catedral e do culto ao santo patrono, e entregue a algum clérigo francês, por volta de 1130, e por ele continuado até 1150, com outros elementos mais tardios, de cerca de 1175, já fora do tempo do arcebispo, em tempos de exaltação de Carlos Magno, a partir de Aquisgrana. O livro V, *Guia do Peregrino*, é o primeiro guia do designado Caminho Francês: é atribuído a um dito clérigo francês, Aymeric Picaud, da região de Poitou, pois para aí convergem as referências. Cf. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *El Codex Calixtinus: volviendo al tema*. In WILLIAMS, J.; STONES, Alison (ed.) – *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*. Tübingen: Narr, 1992, p. 1-10; D'EMILIO, James – *The bilding and the Pilgrim's Guide*. In WILLIAMS, J.; STONES, Alison (ed.) – *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*. Ob. cit., p. 185-206.

<sup>6</sup> O termo é falante, pois a franqueza medieval não esconde que são as “vergonhas corporais” que na sua baixeza devem ser purificadas, como sinal da purificação da alma que terá lugar no santuário; cf. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *El pseudotopónimo Lavamentula en el Códice Calixtino*. In *Homenagem a Joseph M<sup>o</sup> Piel, por ocasião do seu 85<sup>o</sup> aniversário*. Tübingen, 1988, p. 21-28, posteriormente recolhido em DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *De Santiago y de los Caminos de Santiago*. Santiago: Xunta de Galicia, 1997, p. 183-188.

<sup>7</sup> Em contraste, lembramos, ao lado, a peregrinação da rainha Santa Isabel a Santiago de Compostela, quando para aí rumou depois da morte do rei D. Dinis; em Compostela, foi recebida pelo arcebispo D. Berenguel de Landória, com o qual já mantivera contactos epistolares por conflitos que o arcebispo fora encarregado, a pedido papal, de apaziguar junto de seu marido, D. Dinis; as intenções da rainha não foram referidas pela própria, que sabemos, mas havemos de supô-las numa mudança de estado que a rainha se propunha levar a cabo. A iluminura que se pode admirar é um pormenor da *Genealogia dos Reis de Portugal* (Bruges, 1530-1534), hoje na British Library, London (Add. Ms. 12531 V e ix b9), fl 9r, manuscrito iluminado que pertenceu ao Conde da Feira (também Conde de Marialva e de Loulé, Duque da Guarda e senhor de Trancoso, alcaide-mor de Lamego), D. Fernando, filho do rei D. Manuel I, por encomenda a Simão Bening; casou em 1530 com Dona Guiomar Coutinho, mas toda a família desapareceu em 1534. Cf. AGUIAR, António de – *Genealogia iluminada do Infante Dom Fernando por António de Holanda e Simão Bening – Estudo histórico e crítico*. Lisboa, 1962; DOCAMPO CAPILLA, Javier (ed.) – *Genealogia de las Reales Casas de Europa*. Valencia: Patrimonio, 2017.

tribuentes, multi periures postea legales, multi falsitates iudicantes postea veritatem asserentes, multe steriles postea parturientes, multi peruersi postea iusti deo donante efficiuntur”.

Enfim, em resultado da peregrinação surge um mundo novo, prometido por Deus e experimentado pelos homens: a formação de um lugar de peregrinação tem contingências, mas, no caso de Compostela, implica um processo longo que vai porventura a intentos de lutar contra heresias, como o adopcionismo, se alarga por interesses políticos do carolíngios e é assumido como elemento de identidade por homens astutos e determinados como Diego Gelmírez, arcebispo de Santiago, que não se importa de contrariar projectos de outros, como o do arcebispo de Braga, D. Pedro<sup>8</sup>.

Sabemos que os reis deram impulso decisivo à peregrinação de Compostela: rei de Navarra, Sancho Ramírez, e rei de Leão-Castela, Afonso VI, favorecendo um traçado do caminho e defendendo-o de modo a evitar que os peregrinos fossem assaltados ou tivessem de atravessar pântanos e rios perigosos ou de águas pestilentas, além de criaram uma rede de hospitais e albergues para acolherem quem disso precisasse: o caminho de Santiago torna-se uma realidade singular em toda a Europa (França, Bélgica, Alemanha, Suíça e Ilhas Britânicas); atravessa o território em várias direcções e deixa sinais de vária ordem (religiosa e artística, económica e social); efectivamente, a passagem de peregrinos, vindos de pontos diversos (e confluindo nas vias que cruzam os Pirenéus); marcas de passagem dos peregrinos vêem-se nos nomes das ruas mais frequentadas, nas confrarias e seus patronos, nos albergues e nas igrejas e santuários que eles frequentam e enchem de vida, mas também nos mercados que os acolhem se alargam para, aqui e ali, lhes consentirem instalar-se com lojas “francas”, isto é, de estrangeiros, que servem os viandantes; alguns aproximam-se por mar, mas o ritual apenas se cumpre através do “caminho”, comece ele em Viveiro ou no Porto (até Vigo) ou em Oviedo (passando por Corunha), em Tours ou outros lugares antes dos Pirenéus, para todos confluírem em Compostela. As cidades abrem-se a eles e renovam-se, mesmo que pareça que elas os haviam de ignorar: por ali correm notícias, modas e produtos, técnicas artísticas e intercâmbios de vida com as suas formas literárias e musicais em convívio com trocas comerciais e formas jurídicas ou mesmo linguísticas em solidariedades partilhadas e vividas<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> O processo é longo no tempo de Gelmírez e envolve *furta sacra*, verdadeiros ou inventados, para prestigiar a catedral santiagouesa e desmerecer de outros locais, nomeadamente de Braga, que, no tempo do bispo D. Pedro, projectara um edifício próprio para acolher peregrinos. Cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Furta sacra: reliquias bracarense em Compostela?*. In *Gramática e Humanismo – Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres*. Braga: Altheia – Faculdade de Filosofia, 2005, p. 121-140.

<sup>9</sup> DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *Los caminos de Santiago y Europa*. In *De Santiago y de los caminos de Santiago*. Ob. cit., p. 261-266 e 267-270; HERBERS, Klaus; PLÖTZ, Robert – *Caminaron a Santiago: Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*. Compostela: Xunta de Galicia, 1999; em outro registo (como se constrói uma caminhada

\*

Em registo lírico, temos um texto de Dante, na *Vita nova*<sup>10</sup>: retrata ele os sentimentos dos peregrinos que passam alheados, sem se demorarem naquilo que outros estão vivendo:



“Na estação, em que muita gente parte a ver a imagem bendita que Jesus Cristo a nós deixou para testemunho de seu bellissimo retrato que a minha senhora vê gloriosamente, aconteceu que uns peregrinos passavam por uma rua que está quase em meio da cidade onde nasceu e viveu e morreu a minha muito gentil senhora.

Esses peregrinos seguiam, tanto quanto me pareceu, muito pensativos; então, pensando neles, eu disse para comigo: “Estes peregrinos parecem-me de longínquo país e não cuido que eles tivessem ouvido falar desta senhora e acerca dela nada sabem; assim, os seus pensamentos vão para outras coisas que não são as daqui; talvez eles pensem, quem sabe, nos seus amigos de longe, a quem nós não conhecemos”.

Depois, eu dizia comigo: “Sei que, se eles fossem de um país vizinho, por algum traço pareceriam perturbados, ao passarem pelo interior da dolorosa cidade”.

E depois, eu dizia comigo: “Se pudesse detê-los um pouco, eu acabaria por fazê-los chorar antes de saírem desta cidade, porque eu diria palavras que fariam chorar quem as escutasse”.

Foi então, quando essa gente desapareceu fora da minha vista, que eu me propus fazer um soneto no qual eu exprimiria o que havia dito só para comigo; e a fim de parecer mais piedoso, propus-me dizer como se a eles tivesse falado.

E disse este soneto, que começa: *Êi, peregrinos, que pensativos caminhais*. E disse “peregrinos”, segundo o significado largo do termo, pois pode-se ouvir falar de “peregrino” de duas maneiras, uma larga e outra estrita: em sentido largo, diz-se peregrino todo aquele que se encontra fora da sua pátria; em sentido estrito, não entendemos senão aquele que se dirige à casa de Santiago ou dela volta.

A este respeito, é de saber que há três maneiras apropriadas para designar aqueles que vão em serviço do Altíssimo: chamam-se palmeiros quando se

---

literária, NOOTEBOOM, Cees – *El desvío a Santiago*. Madrid: Siruela, 1994).

<sup>10</sup> Embora exista a tradução de MOURA, Vasco Graça – *A Vita Nuova de Dante Alighieri*. Lisboa: Bertrand, 1995, julgámo-la, como merece, mas ousamos introduzir pequenas alterações, sem querermos desmerecer de trabalho alheio.

dirigem a terras de além-mar, de onde, muitas vezes, trazem a palma; chamam-se *peregrinos*, quando vão à casa da Galiza, posto que a sepultura de Santiago foi a que ficou mais longe que a de qualquer outro apóstolo; chamamos *romeiros* àqueles que vão a Roma, quando era aí que se dirigiam os que chamo peregrinos.

Este soneto eu não reparto, já que é manifesta a sua razão:

Êi, PEREGRINOS, QUE PENSATIVOS CAMINHAIS

Êi, peregrinos, que pensativos caminhais,  
talvez pensando em coisa não chegada:  
vindes vós de gente tão alheada,  
como à primeira vista aparentais,

Que, sem chorar, atravessais  
pelo centro da cidade dolente,  
como se pessoas fôsseis cuja mente  
parecesse que a tanta gravidade não atendais?

Se quedásseis, a querer escutar  
o que o coração, por suspiros, me diz,  
certamente que, em lágrimas, vós haveríeis de ficar.

Ele perdeu a sua Beatriz:  
e dela as palavras que alguém pode dizer  
têm virtude de a outros fazer chorar.

(Dante, *Vida Nova*, XL, 9-23)

Diferente era o homem de Dante na *Comedia*; a peregrinação alarga-se para um mundo que é de contemplação e o homem dilata-se nele, conduzido por uma guia que a si mesma se pode apresentar como *Beatriz*, chegada à beatitude <sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Será divino o canto, como “divina” costumamos dizer que é a *Comedia*: o jogo tem duas faces, a do humano e a do divino, este em transcendência que os nossos olhos não querem negar, porque está a alma em causa – e esta é insaciável; o poeta olha para Beatriz como Homero olha para “aquela que lhe parecia uma deusa”; seja Homero por Safo, o embevecimento do poeta não precisa de ter rigor de filólogo... Usa o poeta categorias que eram as dos teólogos e místicos do seu tempo: a linguagem é um dom que cultivamos e que muitos querem vindo do céu; no caso de Dante, o coro a que ele vai buscar inspiração passa por Bernardo de Claraval, Guilherme de S. Thierry, Hugo de S. Victor, Aelredo de Rievaulx, Tomás de Aquino e talvez também Hildegarda de Bingen... Beatriz anda relacionado com “beatus”, mas não é de excluir que Dante visse relação com “viatrix”, com a variante fonética *v/b* e associação a *via* que fazia dela guia de caminhada; tal associação encontra-se no *Passionarium* antigo, na narrativa de S. Simplicio e S. Faustino que com Viatrice foram martirizados em tempos de Diocleciano e Maximiano, por 313: Viatrice resgata os corpos dos seus irmãos atirados ao Tibre e é acolhida por Lucina que lhe dá sepultura junto da via pública, onde lhe é prestado culto e de onde as suas relíquias são depois recolhidas (a sua celebração

Uma coisa procura o homem da peregrinação: rumo certo, com percurso e destino marcado, distâncias previstas mas não de todo anunciadas, exercício de caminhada ligeira e com regresso previsto, mas sobretudo atento ao desígnio interior que o leva.

Os que hoje fazem a experiência de peregrinos, confessam que com ela aprendem a desprender-se do conforto a que se haviam habituado, reaprendendo igualmente a simplicidade de vida, o desprendimento do supérfluo e a retoma do sentido da sobriedade para regressarem ao essencial em partilha com outros, sobretudo desconhecidos, ajudando-se todos a viverem as vicissitudes oferecidas pela natureza, tão pródiga e magnífica como madrasta e imprevisível.

O peregrino não caminha por caminhar, só para fazer percursos e chegar antes dos outros; não é um trota-caminhos nem um andarilho que vive à conta de quem lhe faculta o pão de cada dia: ele próprio se coloca em situação espiritual para ser interpelado por outros e partilhar com eles o que ele próprio vive; irmanado numa busca espiritual comum, a sua razão de vida leva-o ao sobrenatural que se lhe apresenta com rosto na comunidade com que se identifica.

### 3. Em tempos de aldeia global, o anteparo da leitura...



Era pensada a viagem de outros tempos: era programada e era rodeada de alguma ansiedade quanto a imprevistos e novidades que pudessem sobrevir. Livros, obviamente, não faziam parte da bagagem, pois eles eram pesados e apenas excepcionalmente alguém os levava, como sabemos ter acontecido a Frutuoso, que viajou acompanhado de livros (certamente por necessidade de cumprir obrigações de Ofício litúrgico ou para a fundação de mosteiros)<sup>12</sup>; não era, porém, material a transportar mesmo em viagens penitenciais...

Porém, à medida que os transportes se tornaram confortáveis e o livro se tornou manejável, tudo ficou facilitado e disponível; por fim, num gesto de comunicação técnica (segundo as novas tecnologias), todos se fecham em si mesmos, porque, na **aldeia global**, ninguém se conhece, embora todos passem ao lado uns dos outros. Nesse novo enquadramento, não

---

é em 29 de Julho – *Calendarium Romanum*, Libreria Editrice Vaticana, 1969, p. 132).

<sup>12</sup> Cf. *Vita Fructuosi: La vida de S. Frutuoso de Braga, estudio y edición crítica*. Edição de DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Braga: Diário do Minho, 1974.

há conhecidos, pois todos vêm de Nenhures e todos vão para Outra-parte, mal definida, que ninguém pergunta nem dá a conhecer senão ao correio que passa bilhete ou o verifica: a aldeia de todos tornou-se ela espaço aberto e o tempo disponível passou a ser preenchido com sonhos. Estes podem ser alimentados com a paisagem ou com leituras previstas e aproveitadas. É que, se tudo está ao alcance de quem sai à rua, esta passa a ser de todos – com os inconvenientes de que tudo pode ficar à mercê do mais hábil e atrevido; por retraimento, sentir-nos-emos diminuídos e, para nos resguardarmos, é melhor mergulhar na leitura que pressupõe recolhimento...

Enfim, os ritmos de vida alteraram-se e os tempos podem ser preenchidos com aquilo de que nos rodeamos: as **leituras** perfilam-se como alternativa de dimensão pessoal<sup>13</sup>, em boa parte porque o tempo de *negotium* ou dos afazeres se sobrepunha ao tempo do *otium* e importava aproveitar o intervalo que a viagem proporcionava para se refazer interiormente.

Tive um professor que era um admirável conversador, mas, para uma viagem (em que era discreto), escolhia livros a preceito e embrenhava-se na sua leitura, em modo de se redescobrir em diálogo consigo mesmo<sup>14</sup>.

Hoje tenho amigos que conseguem ler durante uma viagem inteira: não é o meu caso, pois facilmente caio nos braços de Morfeu... Não sou leitor compulsivo e nem sempre o meu dia começa pelas páginas de um livro. Não serei excepção, mas não pareça que escapo à sátira da “inutilitas librorum”, que vem escarpada na *Nau dos loucos* de Sebastian Brant: demasiadas vezes me fiz acompanhar de livros que regressaram intactos..., mas, até por isso, me vejo representado na xilogravura bem conhecida (na 1ª edição, de 1494) que é obra de Dürer: nela podemos reconhecer o protagonista de vassoura na mão (que lembra um espaneador que distrai sem atender ao que vai lendo) e de cornucópia de adorno, munida de olhos, a parecer insinuar que tudo está a ser escrutinado, mas, paradoxalmente, está voltada para trás das costas, aparentemente sem qualquer efeito ou resultado que lhe viesse da atenção à leitura<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Fica de reminiscências pretéritas a figura de um humanista que não dispensava a companhia de um laçao, dito *paedagogus*, que alargava os conhecimentos literários junto do *patronus*, na liteira de transporte. Para tempos antigos, apesar das generalizações, menos documentadas, cf. ANDRÉ, J.-M.; BASLEZ, M.-F. – *Voyager dans l'Antiquité*. Paris: Fayard, 1993.

<sup>14</sup> Lembro-o com saudades, ao P. Alfredo Alves, que me ensinou rudimentos de Filosofia e de Literatura, com a lucidez que nunca poderei esquecer e que ninguém que o conheceu poderá negar: era de leituras permanentes, de uma curiosidade que não se perdia em pormenores e ia direito a buscar o sentido dos textos; quando viajava, era a primeira ordem das coisas a preparar e tinha de levá-las perto de si, não as mandava despachadas como carga de avião: ao funcionário da TAP que lhe perguntava maliciosamente se precisava de tanto livro para a viagem, ele respondia que sim, que era leitor letrado e que não levava tudo o que queria.

<sup>15</sup> É mais larga a didascália: “INUTILITAS LIBRORUM. Quod si quis percurrere omnes scriptores cupiat, opprimetur tum librorum multitudine, tum diversa scribentium varietate: ut haud facile verum elicere. Distrahit enim librorum multitudo: et faciendi libros plures non est finis”. A abrir a fila dos que embarcam na nau dos loucos, está o açambarcador de livros, bibliómano ignorante, que cai no vitupério da sátira de Luciano,

Em concordância com a gravura, os primeiros a entrar na nau dos loucos são os que mais se haviam abastecido de livros: com a implantação da imprensa, era de bom tom passar por ser homem de letras e ostentar livros que eram mais ornamento que instrumento. O texto de Brant, sob o título de *Inutilidade dos livros* exproba tal comportamento e assinala: “se alguém anseia por percorrer todos os nomes dos que escrevem, ficará derreado com a multiplicação de livros que aparecem e com a variedade de coisas que se escrevem: por isso não será fácil escolher atiladamente; mas multiplicar livros só serve para se dispersar.”

Com razão um comentador logo observou que, a abrir a fila dos que embarcavam na nau dos loucos, estava o açambarcador de livros, bibliómano impenitente, mas ignorante, que caía no vitupério de Luciano, *πρὸς τὸν ἀπαιδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὀνούμενον* – que é como quem diz, quanto mais ignorante mais livros leva com ele: em tradução a invectiva é “contra aquele que não tem cultura (sem *paideia*) e compra muitos livros”, para corresponder ao título *adversus indoctum et libros multos ementem*. Um outro comentador juntou a advertência de Pérsio (Sat. 1, 119-23) que pergunta: “quem é que não tem orelhas de burro” (*auriculas asini quis non habet?*)<sup>16</sup> E podia defender-se por não atender ao que se dizia ao seu lado, fingindo que vai absorvido na leitura. Moralidade pretendida nos comentários: recomendado é moderar o apetite de bibliómano, pois sábio é aquele que cresce em prudência e desprendimento e feliz é aquele que por si inventa o seu mundo.

Sem tanta pretensão, basta-nos recolher a lição de Paulo Freire que apontou para *A importância do acto de ler* e se demorou a revelar o modo como construir a sua forma de leitura: “a leitura do mundo precede sempre a leitura da palavra e a leitura desta implica a continuidade da leitura daquele”<sup>17</sup>.

Para esconjurar maus agouros e malefícios (não vá alguém lembrar-me que “um asno carregado de livros até parece um doutor”), seja-me propícia a figura de Petrarca quando recomenda moderação, pois “livros há que levam à ciência, mas outros à insânia”<sup>18</sup>.

---

*πρὸς τὸν ἀπαιδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὀνούμενον*. Um comentador juntou a advertência de Pérsio (Sat. 1, 119-23) que pergunta: “quem é que não tem orelhas de burro” – *auriculas asini quis non habet?*, que Nero considerou ofensa dirigida a ele próprio. Louco é o que açambarca livros que para nada lhe servem e só embarça numa embarcação.  
<sup>16</sup> O imperador Nero, que se considerava poeta inspirado, considerou ofensa dirigida a si a pergunta do poeta satírico.

<sup>17</sup> FREIRE, Paulo – *A importância do ato de ler*. São Paulo: Casa Brasileira do Livro, 2000.

<sup>18</sup> PETRARCA, Francesco – *De remediis utriusque fortune*, 1, 43: *De librorum copia*, “Libri quosdam ad scientiam, quosdam ad insaniam deduxere”; o poeta contenta-se com a opulência de Horácio que compara a sua riqueza de livros com a abundância de trigo que chegue para sustento. Os argumentos em *De scriptorum fama*, 1, 44, volta ao mesmo tema, mas o diálogo entre Alegria e Razão levam a concluir que esta leva vantagem, pois há que ser comedido para não faltar à sobriedade que evita o orgulho da ciência mundana e incontrolável. Cf. CARRAUD, Christophe – *Les remèdes aux deux fortunes / De remediis utriusque fortunae*. Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 2002.

#### 4. Viajar em companhia de livros selectos.



O humanista florentino viajou muito, mas com objectivo claro: sobretudo em busca de manuscritos de autores clássicos. Foi-lhe fatal um grosso volume das epístolas de Cícero que lhe caiu em cima e lhe fracturou uma perna, mas conhecemos dele o *Vergilius Ambrosianus* iluminado por Simone Martini e que ele anotou até ao fim da vida.

Podemos tomá-lo como documento das suas leituras, como está demonstrado pelas notas autógrafas; Simone Martini, por seu lado, dotou-o de fólio iluminado que acentua o estudo do humanista dedicado ao seu autor de estimação através dos comentários de Sêrvio às *Bucólicas*, às *Geórgicas* e à *Eneida*<sup>19</sup>.

Com os livros por companhia, praticou Petrarca sobretudo a máxima de *secum habitare*, que encontramos em forma latina na sátira IV de Pérsio, mas remonta a Platão, no *Fédon* e teve sentido de moderação (*modestia*, de *modus*) para evitar preocupações desmedidas e cuidar de “conhecer-se a si mesmo”, pois de nada vale conhecer o mundo inteiro se mantiver o desconhecimento de si próprio<sup>20</sup>.

Os livros eram a sua paixão e neles se satisfazia; para nos servirmos de suas palavras, escreveu ele: “Interrogo i libri e mi rispondono. E parlano e cantano per me. Alcuni mi portano il riso sulle labbra o la consolazione nel cuore. Altri mi insegnano a conoscere me stesso e mi ricordano che i giorni corrono veloci e che la vita fugge via. Chiedono solo un unico premio: avere un libero accesso in casa mia, vivere con me quando tanti pochi sono i veri amici.” (Lettera di Francesco Petrarca a Giovanni dell’Incisa: Metr. I, 6, 182-195). Ou também: “Sono posseduto da una passione inesauribile che finora non ho potuto né

<sup>19</sup> O manuscrito é do século XIV e foi comprado por Petrarca em Avinhão, ao tempo da estada do poeta nessa cidade, em 1325; é-lhe roubado, mas ele consegue reavê-lo em 1338, como ele deixou em nota acrescentada por si mesmo poeta; depois, cerca de 1340, Simone Martini, amigo do poeta é solicitado a criar a iluminura que ficará a figurar no verso do frontispício do códice. A história do códice não terminou com a morte de Petrarca, em 1374: o manuscrito passou a Pavia, na biblioteca do poeta e integrado na colecção dos livros de Visconti; pertenceu depois à biblioteca de Sforza e, em 1476, passou por diversas mãos, andou por Roma, para onde o levou o cardeal Cusani, mas ao chegar às mãos do cardeal Frederico Borromeo, que fundou a Biblioteca Ambrosiana, foi por ele depositado nessa biblioteca.

<sup>20</sup> O tema atravessa a cultura ocidental, desde o oráculo de Delfos, com Sócrates por medianoiro, até ao humanismo de que nos orgulhamos: cf. COURCELLE, Pierre – *Connais-toi toi même: de Socrate à saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1975, 3 vol.; cf. nota crítica de MARROU, H.-Irénee – *Journal des Savants*, 2, 1977, p. 129-134, que considera a obra como uma autêntica antologia da cultura ocidental, mas não deixa de prestar atenção a interpretações menos prováveis. Para Petrarca, CARRAUD, Christophe (ed. e trad.) – *Mon ignorance et celle de tant d'autres*. Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 2000.

voluto frenare. Non riesco a saziarmi di libri” (*lettera* a Giovanni Anchiseo).

Mais que ter livros a paixão do verdadeiro humanista é atingir o saber, que sempre acompanha quem o possui<sup>21</sup>: numa *docta ignorantia*, o homem de saber é capaz de se isolar frente ao mundo criado e contemplar o incriado, na distância do *Γνωθι σεαυτόν*: na verdade, que importa conhecer o mundo se falta conhecer-se a si mesmo?

\*

Frequentemente, ouvimos lamentos de que a leitura decaiu nos últimos tempos, devido sobretudo ao uso das novas formas de comunicação; talvez tal lamento seja uma forma parcial de encarar a realidade: não conheço estatísticas fidedignas para o panorama português, mas, ao inaugurar-se, há uma semana, o novo “Salon du Livre”, em Paris, na Porte de Versailles, os dados trazidos a público pela Ipsos e pelo Centre national du livre (CNL) revelam conclusões menos pessimistas. O quadro das estatísticas reporta que, em 2019, 88% dos franceses declaram-se interessados na leitura, representando isso um acréscimo de 4% relativamente aos dois anos anteriores: em média, os franceses lêem 21 livros por ano, um pouco mais que dois anos antes; 31% são considerados “grands lecteurs”, o que significa que leram mais de 20 livros ao longo dos últimos 12 meses, numa população com mais de 65 anos: em média lêem 28 livros por ano, com ligeira vantagem para os homens em comparação com as mulheres (estas com 26): quanto ao género literário, o romance mantém-se à frente, mas ganham relevo também as obras de ciência-ficção e os livros de desenvolvimento pessoal a par da Banda desenhada (“Manga”), que se aproxima da percentagem da Alemanha. Tomando em consideração o grau de motivação dos leitores, as grandes superfícies apresentam quebras relativamente às livrarias comezinhas, especializadas ou não, que ganham interesse pelo convívio que proporcionam; por outra parte, as encomendas por internet ganham preferência, o que parece significar que o leitor se determina por motivo de interesse concreto.

Novo factor positivo: aumenta o número de leitores que recorrem ao empréstimo nas bibliotecas: em 2019 sobe 4% a percentagem relativamente ao ano de 2017, mas os leitores declaram-se partidários de preferirem adquirir livros pessoais, que possam manipular, a recorrerem ao empréstimo, embora reconheçam que o factor económico os condiciona.

Enfim, os jovens queixam-se da falta de tempo para lerem, mas declaram que a leitura é uma actividade de lazer feita por gosto pessoal (81%) e apenas 5%, entre 15-25 anos limitam essa actividade ao quadro escolar ou profissional.

---

<sup>21</sup> Em texto de Nicolau Trevet, pudemos recolher a sabedoria antiga que se contenta com o que retém e anda sempre acompanhado; a sentença vem de Aristóteles: NASCIMENTO, Aires A. – *Sapiens nunquam solus*. In BARATTIN, Marc ; LÉVY, Carlos ; UTARD, Régine ; VIDEAU, Anne (ed.) – *Stylus: la parole dans ses formes – Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*. Paris : Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 511-519.

\*

É facto que a *leitura* (autêntica e verdadeira) implica intensidade e assiduidade, que tanto se pode pressupor na palavra *studium* (que deixamos em latim para se perceber que é esforço e que podemos entender também como *devotio*, dedicação de quem se entrega, demorando-se a recuperar o texto).

Digamo-lo: ler supõe escolha (*legere*, ou seja, escolher e seleccionar, depois de recolher); é útil, quando se penetra no interior (*intus-legere*, em exercício de inteligência, descendo dentro, por afecto). Tal acção requer esforço, como supõe a etimologia de “estudo”, para abstrair de tudo o mais e ficar a sós perante a palavra que se prolonga interiormente.



Tudo isso sucede em processo humilde de quem admite aprender quando recolhe e apreende: é isso efeito de escolha pessoal e em trabalho meditado de quem se dispõe a descobrir os segredos que outro tem para revelar e o faz na meia-luz: não se há-de esquecer que, na leitura, a palavra vem de outro e deve ser ouvida até ao mais íntimo para não trair os seus vislumbres nem se deixar cair em enganos de qualquer fantasma; o conselho vem de Plutarco, para quem “o ouvido é o órgão da sabedoria”<sup>22</sup>; decisivo é que haja advertência ao que essa mesma palavra reclama de resposta para que o retorno seja um *verbum* novo saído de um *sermo* que prolongue a palavra primeira no que ela tem de novidade, dinâmico e fecundo.

Em homenagem ao poeta laureado, o humanista dos inícios da imprensa Aldo Manuzio desenhou o livro em formato pequeno, tão acessível que o seu dono podia levá-lo no bolso, junto do coração: conhecido e famoso é o quadro de Andrea del Sarto que está exposto nos Uffizi de Florença, *Dama col Petrarchino*<sup>23</sup>.

## 5. Da intimidade para o mundo: o livro connosco, em terra de Nenhures...

Não somos eremitas nem vivemos separados do mundo e este impõe as suas regras. É certo que as solicitações abundam e nem sempre as escolhas

<sup>22</sup> Cf. PLUTARQUE – *Comment écouter*. Trad. Pierre Maréchaux. Paris : Payot & Rivages, 1991.

<sup>23</sup> O termo nasce da edição aldina do *Canzoniere* di Francesco Petrarca, intitulada *Le cose volgari di messer Francesco Petrarca*, preparada por Pietro Bembo e impressa por Aldo Manuzio, Veneza, 1501, em pequeno formato de 8º e caracteres itálicos. Olhando o quadro, é notório que o formato parece exceder o formato in 8º; admitiremos que um formato de impressão se tornava inadequado para um pintor: facto é que o livro mais habitual era o do livro de contas do notário e a dama está a apontar e não a ler...

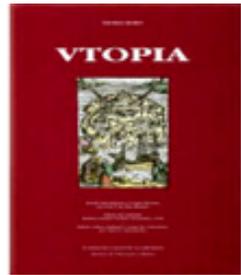


são fundadas em razões de sabedoria que procedem de ponderação.

A imaginação alargou tanto os horizontes que já não sabemos onde terminam as fronteiras que buscamos. Dois limites impomos: um, o de Ulisses que se recusa a ceder aos encantos de Calipso que lhe promete a imortalidade – ele prefere manter-se mortal

para regressar a Ítaca; outro limite, o de nos mantermos donos de nós próprios e nos tornarmos responsáveis pela construção do mundo em que habitemos.

Em tempos procurei seguir os caminhos de Ulisses na atribuição de passagem pelas nossas terras e acabei por chegar ao quadro de um pintor surrealista suíço, Arnold Böcklin (1827-1901)<sup>24</sup>, que me deixava imaginar a despedida do herói, numa das arribas atlânticas da nossa costa: não consta que ele tivesse aqui chegado e que aqui se tivesse desfeito da Ninfa por se ter perdido de amores pela filha de Ábide, que o acolhera na ribeira de Santarém, junto do Tejo, mas alguns, como Justino, trouxeram-no a partes ocidentais e daqui outros o conduziram pelo Tejo e de Olisippo o levaram para dentro<sup>25</sup>: todos lhe reconhecem a motivação do *nostos*, que apressa o regresso àquilo que ficara por levar a cabo na terra de origem<sup>26</sup>. Na sua imobilidade e introversão, não lhe restavam já forças para se prender a algo que ultrapassasse a perda de si próprio, pois, afastado para longe, até de companheiros ele fora privado pela Ninfa, já era favor dos deuses voltar a Ítaca: Ulisses é sobretudo *mar*, versátil e solto, outrora capaz de imprevistos, mas, por fim, apenas disponível para regressar teve favor de Zeus que impôs a Calipso que lhe propocionasse jangada, provisões e ventos favoráveis.



No oceano em que Ulisses se movimentava, tudo era povoado (de deuses e de ninfas) e só Ninguém se nomeava para escapar a Polifemo: este não via e por isso de nada lhe serviria que algum dos nautas que se refugiara na caverna lhe

<sup>24</sup> Arnold Böcklin, *Ulisse e Calipso*: Basileia, Kunstmuseum: o quadro foi pintado em Itália, que ficou a ser a segunda pátria em 1880.

<sup>25</sup> NASCIMENTO, Aires A. – *Ulixbona ab Idis seu Ulisse condita*. In *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001). Vol. III. Universidad da Coruña, 2005, p. 239-245.

<sup>26</sup> NASCIMENTO, Aires A. – *Ulisses em Lisboa: mito e memória*. In *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*. Tomo XXXVII, 2006, p. 195-224.

tivesse deixado algum livro e ele, por desfastio, agarrasse...

Os tempos novos em que se abriam os Mares sem fim, os livros entram a conviver com os homens. Na *Utopia* de Tomás Moro, couberam livros, levados pelo navegador português, Hitlodeu<sup>27</sup>: trata-se de uma homenagem aos homens dos Descobrimentos, que havemos de aceitar, embora saibamos que a tipografia portuguesa do tempo era pobre, como haveria de confessar André de Resende, já no reinado de D. João III; facto é que o Moro quis associar dois acontecimentos determinantes que marcaram um tempo e decidiram uma época.

No rumo que nunca deixaremos de ter em vista, mal seria que a utopia que buscamos fosse a *Nusquama* a que nunca chegássemos: se a divisamos a custo, para a tornarmos lugar de reencontro, havemos de lhe dar a dimensão de *heterotopia* que, rompendo com a solidão, a que estamos votados, nos assegure de que a nossa incompletude é ultrapassada num complemento que encontramos nos outros: ultrapassando-nos, reconheceremos, juntamente com outros que nos vêm ao encontro, que eles fazem parte de uma plenitude a que todos aspiramos. A Terra que divisamos torna-se mais humana, porque a divisamos com outros que a representaram antes de nós (basta atender aos nomes que Colombo atribuiu às terras onde aportou).

Privilégio será encontrar alguém que aceite partilhar connosco a aventura de um *caminho* que não seja apenas *iter* (terra batida por nós e por outros<sup>28</sup>), mas se torne *via* (percurso de ida e vinda) que leve a descobrir alguém no abraço de quem encontra o *dimidium animae* que completa o que nos falta (na expressão de Horácio, *Odes*, I, 3).

Em juízo que ficou emblemático, Óscar Wilde (já lá vai mais de um século), escreveu que um mapa do mundo que não incluia a Utopia não merece que se lhe preste atenção. Algures, em lugar que demorei a recuperar, havia eu deixado a referência completa e fui tentado a tomá-la de empréstimo<sup>29</sup>. Tal contingência levou-me, de imediato, a sentir a importância da morada que faz do local um ponto de regresso e de identificação, tão estável que o carteiro pode tocar à porta ou depositar a correspondência sem medo de se equivocar de destinatário.

Sinto-me assim implicado, sem mais justificações, na construção do lugar

<sup>27</sup> NASCIMENTO, Aires A. – *Na Utopia há lugar para livros*. In FLORA, Luísa Maria; GOMES, Carla Larouco; SERRAS, Adelaide Meira (ed.) – *Tributo a Fernando de Mello Moser*. Lisboa: FLUL / Bond, 2015, p. 41-54.

<sup>28</sup> A língua optou por largar o antigo termo, que tinha declinação heteroclita, e substituiu-o por termo de origem celta, mas fácil de integrar nos paradigmas habituais: “camminum”.

<sup>29</sup> Há que encontrá-la em WILDE, Oscar – *The Soul of Man Under Socialism*: “A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias.” Está na p. 36 da recente tradução portuguesa que dá pelo título (algo infeliz) de *O espírito humano no socialismo*. Lisboa: Dinossauro, 2005. Dela se serve também VERSINS, P. – *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1972, p. 917.

que só eu posso e devo inventar como extensão de mim mesmo, sabendo, aliás, que, como acontece com qualquer arquitecto digno desse nome, só emprestando algo de mim mesmo, posso criar espaços humanos e fazer deles locais de identidade e de convívio.

Fico assim conduzido à valorização do não-lugar que há-de tornar-se lugar, sem me deixar iludir por qualquer miragem que apenas tivesse o condão de incutir alento a quem andasse perdido nas areias do deserto: se o lugar é uma dimensão que devo construir, a ilusão da miragem deixa-me com a perspectiva de um abrigo passageiro sem investimento pessoal, ao passo que a morada no deserto implica a capacidade de me transferir para lá na totalidade do eremita que não esquece o lugar onde viu a Terra de onde partiu.

Segundo Wilde, a Utopia constitui o único país a que o Homem sempre aspira chegar, por aí se encontrar o único local que deve ser objecto de desejo. Porém, se é desejo, não significa que seja plenitude nem que constitua lugar para residir.

Com lucidez e com a intuição que lhe dá a alma de criador, constata ele que, (contradição das contradições), nem por ser imperioso demandar a Utopia (para ter dimensão humana) haverá alguém que, habituado a outros sítios, aí consinta morar por muito tempo (muito menos para sempre).

É que, explica, quando alguém aí aporta e tenta instalar-se, logo lhe apetece assomar à janela e, ao lóbrigar um país que lhe parece melhor, de imediato se decide partir para outro lado.

Afinal, a utopia reclama alteridade, em demanda permanente. Não é alternância, em troca por um estado reconhecido de fora. A nossa sombra vai sempre à nossa frente porque o sol, para não encandear, deve ficar nas nossas costas.

Platão construiu a caverna das ideias como fonte de sonhos que apenas divisamos por imagens. Em momento menos feliz precisaremos talvez dessa sombra para termos a certeza de que existimos e não nos iludirmos com fantasmas. Ou será que (para sermos platónicos ao menos uma vez), de costas voltadas podemos abstrair do que é supérfluo e centrar o espírito na realidade autêntica que nos atinge por dentro?

## **6. À procura do melhor modo de estar.**

A designação inventada por Tomás Moro para Utopia coloca o desafio de ela ser um não-lugar, Nenhures.

Designação semanticamente rica e subtil, pela plurivalência que esconde evitou o seu inventor (verdadeiro *euretês*) tomá-la para título da obra que

punha a circular: em primeira instância preferiu ele chamar para tal efeito uma formulação que tivesse em conta a função governativa (*A melhor forma de governo*)<sup>30</sup>.

Vale a pena advertir na gênese da ficção de Tomás Moro, que, inicialmente, pretendeu esboçar uma teoria sobre uma república ideal (como Platão): desceu depois ao contraste com a realidade da experiência e fixou o quadro narrativo num momento em que os testemunhos sobre um Novo Mundo lhe iam chegando.

O resultado final foi rapidamente entendido pelos seus primeiros leitores – que contribuiriam decisivamente para salientar o conteúdo e fixar o termo mais adequado à situação de comprometimento na construção de um mundo digno do Homem, na recolha da Tradição e no seu transporte para uma Nova História.

Utopia evoca a noção de um local cuja realidade sensível, geográfica, é negada; é assim um não-lugar, um “Alhures”; não um “anti-lugar”, mas um “ante-lugar” – que serve de espelho e cuja imagem é tão real que, ao negá-la, se perderia o oposto.

Por muito que esta função especular esteja desvirtuada no termo “imagem” (fruto de um platonismo onde apenas as sombras se percebem), as conotações que se lhe podem reconhecer na origem latina é a de engrandecimento e potenciação de algo que representa<sup>31</sup>.

Em Moro, uma certa aporia de conceito ou indecisão de conteúdo parece dominar uma primeira fase do “reconhecimento” da sua obra já formada – mais que da sua construção inicial. Em carta de 3 de Setembro de 1516 para Erasmo, chama à sua ilha *Nusquama*, “Parte Alguma”: “Nusquamam nostram nusquam bene scriptam ad te mitto” – entenda-se “Envio-te a nossa Nusquama (“Parte-Alguma”), em parte alguma bem escrita”.

É neste sentido que Erasmo a toma em várias das suas epístolas: ep. 467; ep. 474, ep. 477; ep. 481. Mas logo Guillaume Budé, no cruzamento do diálogo dos outros dois humanistas, retraduz em grego o latim *Nusquama* e forja a palavra *Udepotia*, o país de parte alguma, ou o país impossível de localizar.

Por sua vez, Moro aceita o mesmo termo já em carta a Pedro Gilles onde salienta que ninguém seria capaz de localizar a Ilha da Utopia – pela simples razão de que o navegante que a visitara não se preocupou com revelar-lhe a localização

<sup>30</sup> Questões aqui não desenvolvidas poderão ser vistas na introdução e nas notas de comentário que apomos à edição da *Utopia Moriana* em que fomos chamados a colaborar pela gentileza do Prof. José V. Pina Martins (servimos da edição de Novembro de 1518, a última a ser revista pelo autor): Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 2006.

<sup>31</sup> Cf. NASCIMENTO, Aires A. – «*Pictura tacitum poema*»: Texto e imagem no livro medieval. In PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio (ed.) – *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 26-29 de Septiembre de 2001). Vol. I. León, Universidad de León, 2002, p. 31-52.

e os outros, por pouco iniciados em cartografia ou por ficarem maravilhados com a narrativa, se esqueceram de lhe perguntar. A sua funcionalidade é o factor mais importante e a verificação está pressuposta na invenção que traz, para confirmação: o testemunho de um erudito que é também experimentado no mar (o português Hitlodeu).

Um segundo pólo semântico é criado pelo mesmo Guillaume Budé (Carta a Lupset); à primeira designação acrescenta ele um advérbio grego da mesma família: *oudépote*, “jamais” e a partir daí forma um substantivo, *Oudepotía*.

Mais que Terra que não tem lugar conhecido, será Terra que não se pode situar no tempo, mas se fixa para além do Tempo – não sendo, porém, escatológica, é de alcance humano. Jogo de espíritos eruditos? Budé faz passar o conceito de Utopia da categoria de lugar para a de tempo, tornando-a intemporal para ser de todas as idades. Uma vez mais o trânsito é de ordem interior.

Um terceiro eixo semântico é dado por uma sextilha que Moro aduz no início da sua obra e diz traduzir de registo utopiano: o prefixo *Ou-* comuta com *Eu-* (possível e verosímil, ao tempo, na pronúncia inglesa do grego); temos assim a Utopia (de *Outopia*) transformada em *Eutopia*, “País da Felicidade”, “Terra dos Bem-aventurados” – que espera quantos a queiram visitar, embora poucos a isso se aventurem.

Numa sequência de alguns meses, o termo recebe assim o valor de uma realidade situada para além do espaço e do tempo, mas recebe secundariamente equivalências de toda a tradição que remonta a Hesíodo, a Platão e a Luciano, que se identifica com as *Ilhas Afortunadas*, em que reina a Justiça.

Segundo a carta de Budé a Lupset, os habitantes dessa Ilha têm uma vida de inocência, uma vida inferior sem dúvida à do céu, mas superior àquela que a experiência histórica concreta permite reconhecer: todas as localidades se confederaram numa grande cidade que tem o nome de *Hagnópolis* (“Cidade da Inocência”) – menos descrita que admitida (fatalidade de quem sonha e não pode assistir à concretização)...

Com as diversas conotações da palavra, Utopia é assim um país fora do espaço e fora do tempo comum; é a ilha da bem-aventurança e a cidade da inocência. No entanto, se o espírito se evade para o extra-espacial e para o extra-temporal, nem por isso *Albures* deixa de atrair e de se perfilar como realidade interior, que buscamos.

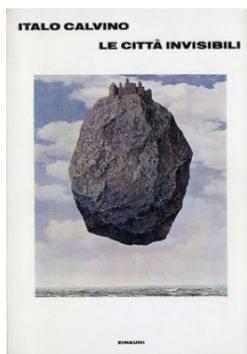
De facto, os nomes, ao serem formados pelo prefixo *a-* deixam incerteza quanto à sua valência por não ser evidente se tal prefixo é negativo ou cumulativo: – se fosse simplesmente negativo, não faria sentido prestar atenção à realidade designada nem apontá-la como modelo; pelo contrário, sendo cumulativo (por corresponder a *ad-*), leva a um processo que deve conduzir à construção de

um lugar onde valha a pena experimentar uma vida nova em comunidade de plenitude.

A negatividade transfigura-se nas valências opostas, sendo a apofasia traço de credibilidade relativamente ao intermediário que experimentou o inefável.

A autoridade de Dionísio Areopagita (Pseudo) permite assumir este tipo de linguagem<sup>32</sup>. O discurso de legitimação, por outra parte, tem tanta maior aceitação quanto a realidade descrita contrasta com a realidade histórica experimentada (no enquadramento do reino ânglico em que se encontra Tomás Moro).

A sua efabulação está à mercê de fontes do passado (fundamentalmente gregas – ao tempo recuperadas pela via da erudição) e à mercê das notícias que chegam de longe (pela voz de Hitlodeu<sup>33</sup>), mas a adequação pessoal fica dependente da capacidade de assumir permanentemente a Alteridade – que supera a alternância ou a alteração<sup>34</sup> (porque afinal Utopia é uma permanente *Heterotopia*). A conjugação das várias experiências é necessária, mas cada uma delas apenas pode servir de imagem especular em que a experiência pessoal se projecta e se confronta.



Hitlodeu, que testemunhou os costumes da Ilha da Utopia, pelo que conta, não merece mais que o epíteto que o apelido indicia: “tagarela”. A linguagem é assim um risco: o de criar substitutos que induzem deriva – tanto maior quanto se atreverem a traduzir o que procuram. Só é resgatada a sua função quando ela ajuda os outros a expressarem a sua descoberta e a confrontarem-se consigo próprios.

Também nisso nos reencontramos com Italo Calvino quando depõe: “Não está dito que Kublai Kan acredite em tudo quanto diz Marco Polo quando este lhe descreve as cidades visitadas nas suas missões, mas a verdade é que o imperador dos tártaros continua

<sup>32</sup> É o que o Pseudo-Dionísio assume como “teologia negativa” para, partindo de baixo, afirmar uma realidade suprema. Veja-se o tratado de “Teologia Mística”, e particularmente o cap. III, in *Obras Completas del Pseudo Dionísio Areopagita*. Madrid: BAC, 1990.

<sup>33</sup> Reconstituído fundamentalmente a partir de *Itinerarium Portugalsensium e Lusitania in Indiam, et inde in occidentem et demum ad aquilonem*. Estudo introdutório por Luís de Matos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992 [tradução latina, por Arcangelo Madri gnano, de *Paesi nuovamente ritrovati. Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato* compilado por Franczazano da Moltalbotto].

<sup>34</sup> Servimo-nos aqui das categorias formuladas por DESROCHE, Henri, em *Encyclopaedia Universalis*, s. v. “Utopie”: a alternância mais não é que a substituição dentro do mesmo nível em que a realidade admite ou tolera o seu contrário no interior de um paradigma dominante (a festa dos loucos será o exemplo preciso, por ser de um dia e de servir de escape ou diversão); a alteração implica o entusiasmo e a defesa de uma oposição credível e sustentável (embora não haja a certeza de que o paradigma sustentado tenha capacidade de verificação); a alternativa situa-se em plano de credibilidade e de estratégias suficientes para se propor como melhor.

a escutar o jovem veneziano com mais curiosidade e atenção que qualquer outro seu emissário ou explorador. Na vida dos imperadores, há um momento que se segue ao orgulho pela amplidão infinda dos territórios conquistados, à melancolia e ao alívio de saber que depressa renunciarão a conhecê-los e compreendê-los; uma sensação de vazio os assalta (.). Só nos relatos de Marco Polo, Kublai Kan conseguia discernir, através das muralhas e das torres destinadas a ruir, a filigrana de um desenho tão subtil que fugiria à mordedura das termitas"<sup>35</sup>.

O discurso, com a distância que pressupõe e com as instâncias que convoca, estabelece alternativas, tão saudáveis que podem ser resgate: a Utopia é modelo que assume e reconfigura a realidade, renovando-a. A leitura tem esse sortilégio.

## 7. Direitos do leitor a construir o seu lugar, em visita virtual.

A Utopia, como "Não-lugar", é instância crítica, cumpre função regeneradora e a sua figuração é necessária num qualquer mapa do mundo que sirva os humanos. A representação cartográfica, por sua parte, tem de ser, no caso, instrumental, ao assumir-se como catalizador de energias e como reversível por quanto investe na imagem de habitabilidade e de implantação<sup>36</sup>. Imagem de um local possível, mas virtual, ela é espelho de alma que verifica a autenticidade dos sentimentos e denuncia as falsidades e as derivas que nos foram marcando o rosto (como acontece noutra obra de O. Wilde, *Retrato de Dorian Gray*<sup>37</sup>).

Fixada ou não em mapa, Utopia não é miragem ou pelo menos não se propõe ser engano. Assim o entendeu Moro; de facto, numa versão primeira do seu texto, baptizara ele a cidade principal da Utopia com o nome de Mentirano; é apenas depois que a ironia moriana o troca por Amauroto. A substituição não pode ser indiferente: trata-se de Cidade que fica na penumbra<sup>38</sup> – não porque os seus habitantes se queiram esconder, mas porque só se revela a quem consegue ultrapassar a cerração em que vivem envolvidos os que a buscam ou porque ela própria, na plenitude do seu significado, no que aparenta, apenas sugere

<sup>35</sup> CALVIO, Italo – *Cidades invisíveis*. Lisboa: Dom Quixote, 2015 (ed. italiana, 1972, p. 6).

<sup>36</sup> Cf. SCAFI, Alessandro – *Mapping Paradise – A History of Heaven on Earth*. London, 2006.

<sup>37</sup> O romance coloca em cena um jovem preocupado com a sua imagem, perante o retrato que de si faz um seu amigo resolve corresponder-lhe com a vida de boémia e de prazeres; o seu rosto continua jovial e radioso, enquanto a imagem do retrato se torna negra, envelhece e fica reduzida a uma caricatura; os crimes acumulam-se e quando finalmente atinge o desespero e se enfrenta com o retrato que não lhe devolve mais que os traços sumidos e disformes, rasga-o com o intuito de livrar-se dele, mas afinal é ele que se desfaz, pois, em alguns segundos a sua aparência deixa-o irreconhecível.

<sup>38</sup> Segundo a etimologia grega, estaremos com um nome que significará cidade "obscura" ou "desconhecida", de *Amaurós*. Na edição de 1516, em vez de *Amaurotico* lia-se *Mentirano*. A. Prévost, na introdução erudita à sua edição, pp. ciii ss., sustenta que o significado pretendido por Moro era o de "Cidade-Miragem", cidade de sonho; longínqua e suposta por uma projecção de ideais, ela é objecto de busca permanente – a sua realidade, mesmo que se pudesse tocar, ficaria sempre aquém daquilo a que se pretende chegar. O elemento inicial *a* não seria assim de valor privativo, mas cumulativo (*ad*): não se esconde na obscuridade, mas sugere o que significa.

aquilo que significa<sup>39</sup>. E quanto à descrição que dela seja feita por qualquer intermediário, este habitualmente é redutor; advertia Marco Polo quando Gran Kan lhe perguntava se, quando voltasse ao Ocidente, repetiria aos seus compatriotas o que lhe tinha descrito das cidades por onde havia passado: “cada um que escuta só recolhe o que tem na expectativa”, pois “quem manda na narrativa não é a voz: é o ouvido”; mais que isso: embora “o Gran Kan possua um atlas onde todas as cidades do império e dos reinos circunvizinhos estão desenhados palácio a palácio e rua por rua, com as muralhas, os rios, as pontes, os portos, os recifes” e, do mundo inteiro, guarde “todas as rotas dos navios e todas as sinuosidades das costas, os mapas das metrópoles mais ilustres e dos portos mais opulentos”, mais que tudo é a voz de Marco que lhe dá a conhecer “as razões invisíveis de que as cidades vivem e pelas quais talvez, depois da morte, continuem a viver” e apenas o acolhimento dessa voz permite entrever a realidade. Ou seja, o lugar é aquilo que a voz exprime.

Todavia, quando o imperador ironiza com Marco dizendo-lhe que “lhe parece que [o veneziano] reconhece melhor a cidade sobre o atlas que quando as visita em pessoa”, o interlocutor replica que, “viajando por onde quer que seja, as diferenças se perdem: uma cidade assemelha-se a qualquer outra, os lugares permutam forma, ordem, distâncias, uma poeira informe invade os continentes; o teu atlas guarda intactas as diferenças”. Ora, isso é “reserva de qualidade”, como o são “as letras do nome”, e a sua valia vai tão longe que até “revela a forma das cidades que não têm ainda forma nem nome”<sup>40</sup>. Assim, o lugar cruza-se com o desejo, embora este precise daquele para aferir da sua consistência e encontrar repouso.

Porém, embora revele, o Atlas imperial não é cédula de entrega. Tão-pouco o faz o discurso de Marco. A Utopia só é instância dinamizadora de transformação quando assumida do interior; como tal é solicitação: que leva a partir – para reconhecer e para interiorizar, mas não para ficar; para integrar a dispersão ultrapassando-a.

Assim acontece com a experiência de Brandão, na sua *Navigatio*<sup>41</sup>: longos sete anos tem o percurso, em voltas sinuosas, onde apenas os rituais da Páscoa

<sup>39</sup> No *Livro de Marco Polo*, há uma província com o nome de “Vale da Obscuridade” (ao que parece, situar-se-ia na zona da Sibéria), envolta por tal modo em cerração de nevoeiro que apenas a ela se chega recorrendo ao estratagemas de deixar os potros na fronteira para que os seus progenitores, que vão com os tártaros buscar as mercadorias desejadas, adrequem de os procurar pelo faro e tragam de volta os seus donos ao ponto de partida; cf. POLO, Marco – *Le devisement du monde*, ed. A.-C. Moule & Paul Pelliot; trad. Louis Hambis. Vol. II. Paris: “La Découverte / Poche”, 1998, p. 529-530.

<sup>40</sup> Loc. cit., pp. 137-140.

<sup>41</sup> A nossa referência vai para a edição que estabelecemos, a partir da tradição hispânica, particularmente dos manuscritos de Santa Cruz de Coimbra: *A Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais (Navigatio Brendani - I; Benedeit, Navigatio Brendani - II; Trezenzonii De Solistionis Insula magna; Conto de Amaro)* – ed. crítica, tradução, introdução e notas de comentário. Lisboa: Colibri, 1998.



criam unidade enquanto a diversidade de episódios geram interesse narrativo e marcam continuidade; no final da viagem, a personagem mais não consegue que avistar a Ilha da bem-aventurança, mas a fragmentação de antes torna-se unidade, pois tudo se ilumina com a visão final; uma vez chegado ao termo e não sendo permitido ficar, apenas lhe resta o regresso a casa, sem delongas e sem aventuras, certo de que para si e para os seus está recuperado o sentido da vida monástica; por isso há festa com os monges que ficaram no mosteiro, servindo a celebração para apontar a expectativa da

chegada da hora em que receberá a confirmação de poder entrar definitivamente na Terra da Promissão<sup>42</sup>.

Menos longa e aparentemente menos complexa é a aventura do ignoto Trezenzónio quando viaja até à *Grande Ilha do Solstício*, onde é beneficiado com manifestações celestiais, mas onde lhe é imposto que não se demore: o percurso de demanda é suposto e não descrito; a visão premonitória é feita em acto súbito do alto da Torre de Hércules e o caminho para a Ilha é rápido por trajecto sem delongas nem paragens ou provas; a revelação é experiencial; o gozo da felicidade, porém, não se prolonga, pois o vidente é intimado a afastar-se sob pena de ser punido gravemente no caso de ser remisso; para o regresso de nada se pode apoderar, já que até os mantimentos que pensa conservar se deterioram. Tudo fica adiado e ao regressar à antiga cidade (trezentos anos volvidos) o viajante já não encontra o que deixara. Tudo se renovara; agora, nada será como antes depois da visão do lugar-sem-local; as preocupações quotidianas serão integradas em novo modo... Tudo é rápido e tudo se dilata nessa pequena narrativa: a utopia não tem tempo nem lugar, tem intensidade de vida

Não sendo lugar de miragem, a Utopia serve para evocar um projecto e para legitimar uma acção programática, muito embora não se deixe aprisionar por ninguém. Se mais exemplos é necessário evocar, seja o da *Ilha Perdida*, por parte dos marinheiros do Infante D. Henrique (que uns colocam já em 1414 – numa antecipação que só pode revelar busca de motivações para inícios de acção – e outros deslocam para mais tarde): quando trazem ao Infante notícia de terem reconhecido essa Ilha Perdida na Ilha das Sete Cidades (onde se teria refugiado o rei Rodrigo com os seus sete bispos), esses navegantes não conseguem responder

<sup>42</sup> Não é fácil interpretar as diferenças da tradição no final, mesmo quanto à distribuição da versão longa e da versão breve. Para o caso, a versão longa corresponde à diástole da tensão utópica que a versão breve não contemplava. Cf. NASCIMENTO, Aires A. – *The Hispanic Version of the Navigatio Sancti Brendani: Tradition or form of reception of a text?*. In BURGESS, Glyn S.; STRIJBOSCH, Clara (ed.) – *The Brendan Legend – Texts and Versions*. Leiden / Boston: Brill, 2006, p. 193-220.

pela sua localização<sup>43</sup>. Vezes sem conta o rei de Portugal prometeu a *Ilha de São Brandão* a quem a descobrisse<sup>44</sup>. Nunca foi encontrada, mas a Ilha-a-descobrir funcionou como impulso na distância dos mares e com nenhuma das encontradas se deixou identificar. Como Antilha, não era mais que a imagem especular da outra<sup>45</sup>.

Há, na demanda do lugar, uma cartografia imaginária – que vai para além da que é exigida pelo sigilo dos Descobrimentos. Vem de longe essa cartografia e nem o domínio dos mares lhe retirou configuração ou eficácia sugestiva: bastará recordar a ilustração dos Beatos (no passo que comenta a dispersão dos Apóstolos); tomem-se também documentos tão característicos como o mapa de Ebstorf (c. 1270) – aí o nome é de *Insula Perdita quem inuenit sanctus Brendanus ad quam cum nauigasset a nullo homine postea est inuenta*; atente-se no mapa catalão assinado por Angelino Dulcert, em 1339: aí se regista a *Insula Puellarum*.

A Ilha Perdida só podia ser encontrada por alguém que dela fosse digno; nunca passou para as mãos de outros. Fecunda é a vida literária das Ilhas Encantadas, onde se abre a possibilidade de a vida se regenerar. A *Vita Merlini* de Geoffroy de Monmouth (início do séc. XII) conduz-nos à ilha de Avalon – nome que parece ser o correspondente à *Insula Pomorum* de outros textos (em tradução literal do gaulês *Ynis Afalach* – em que *afal* significa "maça"); Jean d'Arras, por sua vez, em *Mélusine - La noble histoire de Lusignan*, fará questão de explicar que "Ela [Présine, mãe de Melusina] partiu directamente com as suas três filhas para Avalon, também conhecida por Ilha Perdida, porque, muito embora se possa lá chegar, não se pode lá voltar a não ser por acaso"<sup>46</sup>.

Se este mundo de ficção serve para alguma coisa é certamente para perceber que o homem não se vincula ao lugar em que habita e procura outro em que invista pelo valor de significado que nele reconhece. Não foram raros os casos em que, com os nomes, se procurou deixar uma clareira sobre um tipo de vida que naquele local se instaurou<sup>47</sup> ou se pretendeu lembrar a passagem de alguém. Há uma "geografia de papel", em que se recolhem os nomes que pontilham

<sup>43</sup> A legenda das "Ilhas Encantadas" referida ao Infante D. Henrique consta da *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne (1479-1481)*, ed., trad. Denis Escudier. Paris, 1992, p. 44 ss. Variante figura no globo de Martinho Behaim: a data aí registada para o encontro remete para 1414. Cf. *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Ed. cit., p. 59-61.

<sup>44</sup> Cf. *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Ed. cit., p. 62-64, com as respectivas notas.

<sup>45</sup> O nome de Antília aparece pela primeira vez no mapa de Beccario de 1435, com referência à maior de um grupo de quatro grandes ilhas – assinaladas em cartela como tendo sido há pouco descobertas ("Insulle a novo reperte"), para Ocidente.

<sup>46</sup> ARRAS, Jean d' – *Mélusine ou La noble histoire de Lusignan: roman du XIVe siècle*. Ed. Jean-Jacques Vincensini. Paris: Librairie générale française, 2003, p. 131-133.

<sup>47</sup> Muitas vezes comentadas são as designações primitivas de mosteiros cistercienses: LAURENT, J. – *Les noms des monastères cisterciens dans la toponymie européenne*. Vol I. Dijon, 1928, p. 168-204; DIMIER, M. A. – *Clarté, paix et joie, les plus beaux noms des monastères cisterciens en France*. Paris, 1944. Para a problemática, cf. AUBERGER, Fr. Jean-Baptiste (O.F.M.) – *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité*. Achel, 1986, p. 89 ss.

o nosso mundo e se sucedem no tempo. Não é pequeno o serviço que nos presta um modelo erudito como é o do conhecido “Orbis Latinus”<sup>48</sup>, onde podemos apreciar a mutação de nomes e equivalências. Se há nomes que são numes (*nomina numina*, no binómio de Max Müller), alguns há que não são mais que tabuletas a indicar onde há que procurar destinos. Na diversidade dos instrumentos dessa geografia de reconhecimento, colocamos os atlas geográficos realizados por ilustres cartógrafos ou excelentes guias turísticos. Quanto a estes, não duvidaremos em apreciar o que nos proporcionam; apostam nas sensações do viajante, mas dificilmente tocam na interioridade que obriga a concentração e não medem a qualidade pelo que garantem para depois. Os mapas de há muito ultrapassaram os portulanos que serviam para melhor identificar os lugares de acostagem; ficam hoje a perder perante os últimos GPS que nos conduzem milimetricamente a um lugar pretendido.

A todos esses apetrechos de reconhecimento (em viagem erudita ou turística) preferiremos o *De montibus* de Giovanni Boccaccio que nos leva aos lugares mais relevantes dos textos clássicos a partir dos autores da antiguidade que lhe são mais familiares<sup>49</sup>. Solicita necessariamente a nossa atenção o *Dicionário de lugares imaginários* de Alberto Manguel<sup>50</sup>, onde a imaginação literária tem a prioridade para excluir todos aqueles lugares que pretendam criar relação com uma topografia real.

## 8. Buscando significância pelo significante.

É sabido que a aparência das coisas pouco é sem o respectivo significado: nada de concreto se reconhece na dimensão rotunda e fechada que não tivesse outro sentido para além do imediato. Revemo-nos em contraste com o turista. Para não parecer que viaja à deriva, hoje, o “turista” (termo francês que nada tem a ver com Tours, mas com a ligeireza de nada ter que crie laços efectivos e duradouros) entrega-se nas mãos de outros que, a preços negociados (com

<sup>48</sup> GRASSE, Johann Georg Theodor – *Orbis Latinus; Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters und der Neuzeit*. Grossausgabe, bearb. und hrsg. von Helmut Plechl unter Mitarbeit von Sophie-Charlotte Plechl. Braunschweig: Klinkhardt & Biermann, 1972: hoje em consulta em <<http://www.columbia.edu/acis/ets/Graesse/contents.html>>.

<sup>49</sup> Do texto latino chegaram até nós 70 manuscritos, na maior parte de finais do séc. XIV; outros 13 são conhecidos de inventários (dois deles em Espanha – um da Biblioteca do Papa Bento XIII, outro da Biblioteca dos reis de Aragão e Nápoles que tinha passado para a B. Univ. de Valência); houve 8 edições do texto nos anos que medeiaram entre 1473 e 1532. Tomo estes dados de HOOROVITZ, Pauline – *La vraduction castillane du De montibus de Boccace*. Édition et commentaire (Bibl. nat. de Fr., esp. 458). Paris: École des Chartes, 2002. Tese de Doutoramento. Disponível em <<http://theses.enc.sorbonne.fr/document16.html>>.

<sup>50</sup> MANGUEL, Alberto; GUADALUPI, Gianni – *Dictionnaire des lieux imaginaires*. Traduit de l'anglais par Patrick Reumaux, Michel-Claude Touchard & Olivier Touchard. Arles, 2001 (1<sup>a</sup> ed., 1998, mas com versão anterior de 1981: *Guide de nulle part et d' ailleurs*).

agências de viagem), tomam à sua conta fingir que se toma um rumo com destino na roda dos dias: efeito benéfico, certamente, se for para recuperar forças; ambíguo e enganador, porém, se apenas servir para evasão e para aumentar a dispersão criada em torno de um quotidiano que se procura esquecer, porque não atrai e deixou de ser centro e destino de vida. Afastamo-nos de casa e do que ela representa ou poderíamos obviar a esse afastamento e evitar essa evasão?

Não é assim o homem que se experimenta a si próprio: este acabará por se sentir feliz na *Viagem à volta do meu quarto*, como propunha Xavier de Maistre, ou aceitará reencontrar-se com outros que são o seu prolongamento, nas saudades que procura encurtar para se recompor, encurtando distâncias, como nas *Viagens na minha terra*, do nosso Almeida Garrett.

\*

Enfim, aladas são as palavras dos poetas que trazem a força do espírito: em modo mais geométrico (para salvaguardarem regresso às origens), tradutor recente (que acompanhei em dias precitos e já longínquos) quis entender que as palavras de Homero, se fossem apelidadas de aladas, podiam parecer etéreas e pouco adequadas ao efeito directo e certo que a epopeia requeria para linguagem motivada; sejam certas, ainda que não artilhadas, pois arte que se fizesse notar seria técnica e perderia o encanto, ainda que produzisse efeito.

Esse é o sortilégio dos poetas: às vezes são profetas, que colhem a mensagem renovadora; com a palavra se retém o espírito, que encoraja sem substituir: não é palavra solta, pois, por si, mesmo que sonora, não será mais que vibração sem significado se não lhe reconhecer valor de significação; este ressuma na articulação do texto.

Neutros podem parecer os livros, se permanecerem fechados; tomados por objectos que apenas ocupam lugar, permanecem mudos: quando, porém, o corpo se abre e retoma espírito, os livros, como os seus textos, deixam de ser indiferentes e passam a entrar em diálogo connosco; na proximidade que criam, devolvem-nos o rosto de outros e servem de espelho discreto para nos inventarmos a nós próprios quando nos revemos nos outros.

\*

Há horas em que a leitura se nos torna mais conveniente e quase necessária: nem sei se a manhã ou a tarde ou o serão é mais convidativo para esse efeito. Por outra parte, gostaria de ter o poder de convicção e persuasão de Michel



Butor ao escrever sobre viagem e leitura<sup>51</sup>; apreciaria sobretudo entrar na sua “problématique de la lecture littéraire et la tâche difficile du lecteur réel”. O seu texto é certamente conhecido. Baste-me esta referência para dar por findas estas desajeitadas notas, pois, quando é o acolhimento amigo que nos desperta e há leituras e livros que servem de traço de união, sentimos que ao nosso encontro vem ajuda oportuna para estreitar mais os braços e encurtar distâncias geográficas, numa partilha amena de lembranças.

Tenho convivido, recentemente, com a personalidade amiga que é a gentileza que todos conhecem, o Prof. José Adriano Freitas de Carvalho: rara é a vez que nos encontramos que não me brinde com um livro tomado da sua última produção literária.

É para mim uma honra corresponder ao seu convite que eu adiei no esquecimento dos meus dias, porque se me tornavam pequenos os passos a dar para vir de Lisboa ao Porto. Aqui lhe deixo a homenagem do meu apreço que alargo a todos os que com ele trabalham e me quiseram ouvir.

Situo-me habitualmente em Lisboa, onde dizem que Ulisses chegou um dia: se não é documentável a passagem do herói, vem de longe a pretensão de dele retirar o nome, assumindo-o como emblema de aventura: afinal, gostamos sempre de regressar a Ítaca – pelos motivos que se tornaram de todos nós; a imortalidade, oferecida pela ninfa, não nos pode roubar o aconchego da casa paterna...<sup>52</sup>.

O périplo que vamos fazendo ganha dimensão por termos confiado uns nos outros: partilhando projectos universitários, para saberes renovados, somos mais felizes por podermos descansar nas leituras que vamos fazendo e comunicando, em horizontes de futuro.

Artigo recebido em 26/06/2019

Artigo aceite para publicação em 20/08/2019.

---

<sup>51</sup> BUTOR, Michel – *Le voyage et écriture*. «Romantisme», nº 4 («Voyager doit être un travail sérieux») (1972), p. 4-19. DOI: <https://doi.org/10.3406/roman.1972.5399>. Disponível em <[www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_1972\\_num\\_2\\_4\\_5399](http://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1972_num_2_4_5399)>.

<sup>52</sup> NASCIMENTO, Aires A. – *Ulisses em Lisboa: mito e memória*. In *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*, tomo XXXVII, 2006, p. 195-224.



## VIAJAR ANTES DE VIAJAR. ADVERTÊNCIAS DE UM DIPLOMATA PARA UM PRÍNCIPE\*

JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO  
CITCEM – UNIVERSIDADE DO PORTO

gracafreitascarvalho@gmail.com

**RESUMO:** Examinam-se umas «advertências», talvez mesmo um parecer, que, inéditas, se conservam na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra com que o diplomata José da Cunha Brochado poderá ter contribuído para a organização de alguma projectada viagem de um príncipe português na primeira quinzena do século XVIII. Tenta-se ainda determinar a que membro da Casa Real portuguesa estariam destinados esses avisos. O príncipe D. Manuel Bartolomeu? O próprio rei D. João V?

**PALAVRAS-CHAVE:** José da Cunha Brochado; Viagem; Século XVIII.

**ABSTRACT:** Some “warnings” are examined, perhaps even an opinion, which, unpublished, remain in the General Library of the University of Coimbra with which diplomat José da Cunha Brochado may have contributed to the organization of some planned trip of a Portuguese prince in the first fortnight of the eighteenth century. It is also attempted to determine to which member of the Portuguese Royal House these warnings were intended. The prince D. Manuel Bartolomeu? King John V himself?

**KEY-WORDS:** José da Cunha Brochado; Travel; XVIIIth century.

Na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC, ms. 483) recolhe-se, entre os escritos, em cópia, – uma das muitas cópias que igualmente se conservam na Torre do Tombo..., na Biblioteca da Universidade do Minho, por exemplo – de José da Cunha Brochado (1651-1733)<sup>1</sup>, um breve *Papel que*

---

\* Não posso, como sempre, deixar de agradecer aos meus colegas e amigos, Maria Lucília Gonçalves Pires, Luís de Sá Fardilha e Moreno Pacheco o terem aceitado serem não só os primeiros – e atentos – leitores destas páginas, mas também as observações com que as tornaram menos pobres, à Senhora Dr<sup>a</sup> Maria de Fátima Bogalho, da Secção de Reservados da BGU Coimbra, a gentileza das pesquisas sobre o ms. 441 da mesma Biblioteca.

<sup>1</sup> A biografia de José da Cunha Brochado continua à espera de melhores dias... Maria Rosalina Pinto da Ponte Delgado com o seu utilíssimo *José da Cunha Brochado (1651-1733). O homem e a sua época*. Lisboa: Edições Universidade Lusitana, 2000, afinou dados e datas que, implícita ou explicitamente, com mais ou menos relevo, passavam quer nas páginas que Mendes dos Remédios tinha anteposto às *Memórias de José da Cunha Brochado extrahidas das suas obras inéditas*. Coimbra: França Amado, 1909, quer nas que António Álvaro Dória escreveu

*contem algumas advertencias necessarias ao Principe que quer viajar*<sup>2</sup>. Tal *Papel*, estamos em crer, nunca terá sido estudado com a atenção que julgamos merecer. Documento não datado, parece traduzir, em seus referentes e exemplos, a experiência de Cunha Brochado nas suas funções diplomáticas em França (1695-1704), primeiro como secretário do marquês de Cascais, embaixador português junto de Luís XIV, e depois (1699-1704), dada a demissão do endividado embaixador, enquanto encarregado da representação diplomática com o título de enviado. Uma experiência de um jurista – corregedor da Casa do Cível nascido de gente que anda nos nobiliários, mas que não passa disso – num centro europeu – poderíamos mesmo dizer na capital da Europa – em tempos em que a preocupação universal – entendamos europeia – girava, por entre ansiedades e cálculos políticos, como testemunham cartas e informações de Cunha Brochado, em torno à sucessão de Carlos II de Espanha, fatal acontecimento que, como se temia, veio a desencadear a chamada Guerra da Sucessão.

Com o *Papel* em causa – 8 folhas em coluna, numeradas pela frente sequencialmente de acordo com a sua posição no conjunto do códice e transcritas em clara e elegante letra dos finais do século XVIII – oferece Cunha Brochado, mesmo sabendo que «he impossível reduzir a escritura com instruçam util huma materia tam meüda como he a de que se trata, onde as circunstancias sam mais, e maiores, que a mesma substancia, della, e que portanto nam obstante serem as circunstancias, ou accidentes desta qualidade nam deixam de ser de grande consequencia, e de necessaria attençam», uma série de «advertências» sobre os preparativos, cuidados a observar e objectivos a cumprir por parte de um príncipe não soberano que quer empreender uma viagem. De qualquer modo, o *Papel*, tanto nas considerações que tece como nas propostas que apresenta – umas e outras baseadas em exemplos –, traduz, como já insinuámos e como declara o próprio autor, a sua «experiência occular»<sup>3</sup> – da corte de França, principalmente, e, por contraste, da corte de Lisboa –, o que lhe confere esse tom discretamente crítico que, com mais ou menos ironia, perpassa pelas suas cartas e pelas suas memórias.

As «advertências» não estão datadas e as referências internas não cremos tragam qualquer ajuda para a sua datação. Efectivamente, quer a alusão ao aposentador do príncipe de Saxe – Frederico Augusto de Saxe (†1733) que,

---

como introdução à sua selecção de Cartas do diplomata português (Lisboa: Sá da Costa, 1944).

<sup>2</sup> O manuscrito, miscelâneo, de 310 folhas numeradas pela frente – numeração mais recente? – intitula-se *Discurso político, consultas, e outros papeis feitos por Joze da Cunha Brusado. Anno de 1789*. Citaremos sempre o documento que aqui analisamos por *Papel*.

<sup>3</sup> *Papel*, fl. 260r.

oficialmente incógnito, visitou Lisboa em 1688<sup>4</sup> – que sempre ia adiante da comitiva principesca para «preparar a ospedagem, e marcar as outras para os mais»<sup>5</sup>, quer a exigência de que o príncipe deve comer «com doze couvertes, [de ouro] e hum pequeno cademat do mesmo metal, que he hum móvel de que ordinariamente se servia Luiz 14 [†1715]<sup>6</sup>», mesmo atendendo aos tempos verbais – «praticava»..., se servia» –, não parece que possam ter-se em consideração para o efeito. O mesmo se diga das referências, quase sempre encomiásticas, às instituições francesas e à corte de Versailles que, se traduzem, como dissemos, as sua experiências como bom observador desde o seu posto diplomático, se estendem por um período de nove anos, tornando-as, por esse motivo, demasiado vagas para permitir qualquer proposta de datação. E no âmbito desta última perspectiva, muitas das suas alusões às instituições francesas aparecem, mais explícitas, em outros escritos seus.

De qualquer maneira, a seu tempo, poderemos sempre perguntar-nos sobre para quem... ou a pedido de quem terá escrito o *Papel*...

As «advertências», no suposto de que «o fim do viajar seja o adquirir algum util, e indeviduo conhecimento de todas as couzas memoráveis das terras por onde se passa»<sup>7</sup>, propõem-se como recomendações do que é tido por imprescindível ou simplesmente necessário em função do estatuto do viajante – neste caso, um príncipe – que poderiam ter sido dadas por outros meios de comunicação escrita – uma carta, por exemplo –, não se apresentando, portanto, com a organicidade de um ensaio ou de um guia de viagem, dupla vertente de que participa muita da «literatura de viagens» – a *Corographia* (Coimbra, 1561) de Gaspar de Barreiros, por exemplo, oferecendo o «caminho» que fez, em 1546, de Lisboa a Milão –, ao propor-se informar sobre itinerários – os mais favoráveis –,..., sobre distâncias de um ponto a outro – dado sempre «interessante» para os comerciantes –,..., os mais convenientes lugares de hospedagem..., os perigos de determinadas rotas ou regiões..., etc. Em geral – a menos que sejam um Michel de Montaigne que, por entre os inumeráveis copos de água que bebe nas diversas termas suíças e italianas, não esquece obras de arte e a variedade da paisagem –, nada oferecem sobre paisagens ou monumentos a ver ou actividades a empreender... Quando muito, no Portugal que cruzava mares e sobre eles escrevia, os relatos de muitos viajantes pela Europa, mesmo quando pouco mais

<sup>4</sup> Sobre esta viagem e as suas circunstâncias, pode consultar-se BETHENCOURT, Cardozo de – *Voyage à Lisbonne du Prince Frédéric-Auguste de Saxe (Auguste II) en 1688. Extrait du manuscrit 51,Vi.41 de la Bibliothèque Royale d'Ajuda traduit et annoté par Cardozo de Bethencourt, Attaché à la Bibliothèque Royale d'Ajuda*. Lisbonne, mars, 1907.

<sup>5</sup> *Papel*, fl. 255r.

<sup>6</sup> *Papel*, fl.256v.

<sup>7</sup> *Papel*, fl.256v.

são que relatórios contabilísticos, faceta que os torna documentalmente muito valiosos<sup>8</sup> – não nos interessem aqui, apesar de também serem relato de um viajante nem «memórias» (1510-1517) como as do fidalgo de Chaves, no seu *Tratato*<sup>9</sup>, nem alusões, como as inolvidáveis de Fr. Heitor Pinto à sua viagem a Itália –, podem sempre, pelos anos da segunda metade do século XVI, assinalar, além de perigos e dificuldades de passar montanhas ou rios e a venalidade nas alfândegas, alguma ruína ou o interesse em visitar algum templo, caso este, porém, que nem sempre diz respeito à curiosidade do monumento, mas, antes, à possibilidade de cumprir ou praticar obrigações ou devoções espirituais ou de exaltar um compatriota que nela se distinguiu, como é o caso da atenção que presta Gaspar Barreiros à biografia do Beato Amadeu cuja localização da sua sepultura é esquecida..., mas é bem precisa a recordação das suas profecias com que encerra a sua obra... Naturalmente, haverá sempre alguma excepção<sup>10</sup>.

Se M. de Montaigne pode ser considerado o protótipo do viajante moderno – um outro exemplo poderia ser, pela exigência com que, nas suas *Profitable instructions* (London, 1633), impõe a necessidade de fixar, à partida, um objectivo à viagem, Sir Philip Sidney –, as origens mais precisas deste tipo de modernidade poderão mais facilmente rastrear-se se nos lembrarmos que nada mais que ao próprio Petrarca «*quo tempore iuveniles me impulit appetitus ut et Galias et Germaniam peragrarem. Et licet alie causae fingerentur perfectionem meam maioribus approbarem, vera tamen erat multa videndi ardor et studium. In qua*

<sup>8</sup> Pense-se, por exemplo, no relato – mais do que um relato, um precioso diário contabilístico – que dois monges de Santa Cruz de Coimbra, Fr. Filipe e Fr. Clemente, e um clérigo, Fernão da Maia, deixaram da sua viagem a Roma em 1558, editada por COELHO, Maria Helena da Cruz; SANTOS, Maria José Azevedo – *De Coimbra a Roma. Uma viagem em meados do século XVI*. Coimbra: Coimbra Editora, Limitada, 1990.

<sup>9</sup> Finalmente – e felizmente – este precioso texto viu-se finalmente publicado por LOPES, Paulo Catarino – *Memórias de um fidalgo de Chaves. Um olhar português sobre a Itália do Renascimento*. Centro de Cultura Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017. O mesmo autor tinha dedicado a este documento um vasto estudo: *Um agente português na Roma do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2013.

<sup>10</sup> Uma delas, e, tanto quanto pudemos apurar até agora esquecida, é a interessantíssima *Narrativa de uma jornada por terra no anno de 1532 de Lisboa a Roma com a descrição de muitas igrejas e outras cousas desta cidade e de varias terras de Espanha, França e Italia* que um anónimo eclesiástico escreveu depois de 24. 12. 1534 e outro anónimo copiou nos fins do século XVIII ou já mesmo no século XIX (BGUC, ms. 441). Se não é um diário, é bem um «jornal» que, bem ressalvadas as devidas proporções, podia lembrar o do Senhor de Montaigne. As anotações de distâncias..., datas..., monumentos de maior relevo – registou com precisão a capela de S. Tiago em San Miniato em Florença onde apreciou o túmulo do jovem cardeal D. Jaime de Portugal, por exemplo –..., costumes e carestia ou barateza das hospedarias e alimentos e curiosidades – *os cristalyos [de Veneza] e muitas outras lhyndezas que nela se lavrão, e baratas...* –, o cosmopolitismo e boa ordem do culto das diferentes religiões nessa cidade..., etc., tornam a «narrativa» extremamente interessante. Infelizmente, apesar da alusão à doença de um infante D. Fernando que atrasou a viagem..., ou ao encontro do eleito papa Adriano em Vitoria..., nada há no texto, a não ser, durante muito tempo, o uso da primeira pessoa do plural – uso que depois se abandona a favor da primeira pessoa do singular – nada podemos inferir de companhias e meios de transporte. Havemos de confessar que não logramos encontrar qualquer referente bibliográfico sobre tão interessante documento (agradeço à Senhora Drª Maria de Fátima Bogalho, da Secção de Reservados da BGU Coimbra, a gentileza das pesquisas que confirmaram esta minha constatação).

peregrinatione Parisus primum vidi, et delectatus sum inquirere quid verum quid fabulosum de illa urbe narraretur»<sup>11</sup>. Era o ano de 1333.

Nenhum destes exemplos, porém, se demorou a ponderar – é certo que o texto do *Journal de Voyage en Italie* está falto de folha ou folhas no começo –, como depois o fizeram tantos<sup>12</sup>, os preparativos de uma viagem cuja finalidade devia estar, tanto quanto possível, previamente definida. Ora, é precisamente desde esta óptica – a dos preparativos de uma viagem de «instrução» – que, aqui, o *Papel* de Cunha Brochado nos parece merecer ser tido em conta no panorama da «literatura» sobre viagens no Portugal dos fins de Seiscentos.

Não identificando um destinatário concreto das suas advertências e apenas indicando o seu tipo – um príncipe – e oscilando, ao parecer, nas funções precisas desse tipo – príncipe não soberano / príncipe soberano –, o diplomata português dir-se-ia não se propor lembrar o que julgava ser necessário para preparar, se fosse o caso, uma viagem precisa nas suas datas e objectivos, mas antes uma série de recomendações genéricas válidas para qualquer viagem principesca entretencidas – e ilustradas – com um exemplo tomado das «circunstâncias» que, por experiência, melhor conhecia: Paris e a corte de França<sup>13</sup>. Em qualquer caso, haverá sempre que definir o objectivo do viajar, pois aí residirá a diferença dos preparativos que, a começar pelas respectivas comitivas, distinguem um viajante que se propõe «adquirir algum útil, e individuo conhecimento das couzas memoráveis das terras por onde se passa» – trata-se agora de um príncipe não soberano cuja comitiva, como veremos, tem que ser selecta em quantidade e qualidade – de, ponhamos por exemplo, um caçador como o coronel Thornton que, no século XIX, partindo para a Europa, apenas levou 1 falcoeiro, 14 criados, 3 falcões, 10 cavalos e uns 120 batedores<sup>14</sup>.

Atendendo ao desenvolvimento do *Papel*, valerá a pena recordar desde já que a organização de uma viagem cuja finalidade é aprender ou tornar-se mais experiente, perspectivas intimamente relacionadas – aceitemos que, com alta probabilidade, é este o sentido daquele «adquirir algum útil, e individuo conhecimento»<sup>15</sup> – obedece – ou deveria obedecer –, desde 1597, a um esquema

<sup>11</sup> PETRARCA, *Posteritati*. In MARTELOTI, G.; RICCI, P. G.; CARRARA, E.; BIANCHI, E. (a cura di) – *Prose*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, s.a. (1955), p. 10. Então visitou Gand..., Liège – onde descobriu a *Pro Archia* de Cícero –, Aquisgrana..., Colónia... Lion. Conf. WILKINS, Ernest Hatch – *Vita del Petrarca e la formazione del «Canzoniere»*. Milano: Feltrinelli, 1990, p.25; BRILLI, Attilio – *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2006, p. 23.

<sup>12</sup> BRILLI, Attilio – *Il viaggio in Italia...* Ed. cit., p. 75-111.

<sup>13</sup> *Papel*, fl. 257r: «Ponhamos exemplo em Paris. Esta cidade, e a sua corte...».

<sup>14</sup> BRILLI, Attilio, *Il viaggio in Italia...* Ed. cit., p. 89.

<sup>15</sup> Cremos ser este mesmo objectivo que determina a licença que, em 30.11.1698, pensa pedir ao rei para o deixar «ver as Cortes vizinhas sem mais ajuda que a mesma mesada que aqui [Paris] tinha», «pois o desejo de instruir-[se] nestas Cortes [o] obriga a fazer uma petição que à primeira vista, parecerá inútil na nossa terra. Grande é Paris para escola, mas é necessário conferir esta Corte com as outras, onde as cerimónias e os estilos são diferentes, e quem

de uma série de tópicos que, pode dizer-se, se manteve praticamente inalterável até bem entrado o século XIX. Nesse ano, no seu ensaio «Of travel» – um dos seus *Essayes. Religious Meditations. Places of perswasion and disswasion. Seene and allowed* (London, Humfrey Hooper) – Francis Bacon precisava que

*«The things to be seene and observed are: the court of princes, specially when they give audience to ambassadours: the courts of justice, while they sit and heare causes; and so consistories ecclesiasticke: the churches and monasteries, with the monuments wich are therein extant: the wals and fortifications of cities and townes; and so the havens and harbours: antiquities & ruines: libraries; colledges, disputations, and lectures, where any are: shipping and navies: houses, & gardens of state & pleasure, neare great cities; armories: arsenals: magazens: exchanges: burses; ware-houses: exercises of horsemanship; fencing; training of souldiers; & the like: comedies, such wherunto the better sort of persons doe resort; treasuries of jewels, and robes; cabinets and rarities: and to conclude, whatsoever is memorable in the places where they [the travellers] goe. After all which the Tutors or Servants ought to make diligent enquierie. As for triumphs; masques; feast; weddiggs; funerals; capitall executions, and such shewes, men need not to be put in mind of them; yet are they not to be neglected...»<sup>16</sup>.*

É bem possível, como tentaremos insinuar, que Cunha Brochado, ao desenvolver a obrigação do viajante atender às «couzas memoráveis das terras por onde [...] passa» – fundamento do «útil conhecimento» que persegue –, revele ter conhecido – de algum modo – os ensaios do chanceler inglês, como, mais perto de si, seguramente os conheceu Lord Chesterfield (1694-1773), mas, a julgar-se pelas exigências da bagagem, sem dúvida de casa real.

Estabelecida a finalidade da viagem – ou desta viagem? –, Cunha Brochado, baseado na sua experiência – em exemplos conhecidos seus que «nos fazem pouca honra» e em «papéis públicos»<sup>17</sup> – e não, ao parecer, na rica tradição bibliográfica sobre o assunto<sup>18</sup>, tenta especificar o que considera os preparativos essenciais de uma viagem de um príncipe não soberano.

Assim, «grande cuidado» deve merecer ao «príncipe viajante» a constituição da sua comitiva no que diz respeito quer aos seus criados propriamente ditos

---

conhecer todas saberá rezar mais que por um breviário» (BROCHADO, J. da Cunha, *Cartas*. Ed. cit., p. 68).

<sup>16</sup> BACON, Francis – *The Essayes or Counsels Civill & Morall*. Norwalk: Connecticut, The Easton Press, 1980, p. 57-58 (Ed. preparada por Christopher Morley e A.S. W. Rosenbach reproduzindo a edição de 1625).

<sup>17</sup> *Papel*, fl. 254v

<sup>18</sup> BRILLI, Attilio – *Il viaggio in Italia...* Ed. cit., p. 84-87.

quer aos que «servirem os officiaes, e senhores» da sua casa. O importante é que a gente que serve directamente o príncipe pelo caminho – «necessária para a estrada junto da sua peça» – seja «pouca e boa»<sup>19</sup>. Haverá outra que, não adscrita a este núcleo, «poderá» – no contexto, este optativo parece aproximar-se de um imperativo – caminhar mais à frente, pois, contas feitas, dir-se-ia que a sua função é simplesmente de tornar, quando necessário for, «maior a caza do príncipe em alguma corte»...<sup>20</sup> Tal princípio, traduzido, tantas vezes, no que se poderia dizer a diplomacia da ostentação, transparece bem em tantas entradas de embaixadores cuja força negocial parece assentaria, sobretudo, nesse aparato exterior, perspectiva que o diplomata português critica em mais que um lugar das suas *Memórias*<sup>21</sup>. E aqui, remando uma vez mais contra essa ostentação, a propósito do cortejo de entrada do príncipe – somente a propósito deste pessoal da comitiva? – escreve: «não importa que o exterior seja rico, empenho ordinário dos viandantes sem experiencia: basta que seja limpo, e próprio do cargo de tal homem...»<sup>22</sup>. E não deixa de ser curioso que, como que esclarecendo o que acaba de dizer, lembre a importância «da roupa interior [ser] fina, e bastante para mudar em huma viagem, em que nem sempre ha comodo de lavadeiras». Micro detalhe nesse contexto de grande aparato que é a organização e desempenho da comitiva principesca? Talvez assim fosse julgado por muitos contemporâneos que lessem o *Papel*, mas Cunha Brochado, adiantando-se a lembrar que «nam se estranhe esta advertência, porque para minha desculpa posso allegar tantos exemplos que nos fazem pouca honra, e eu vi em papeis públicos»<sup>23</sup>, abre uma pequena brecha sobre as exigências do corpo e da higiene que é um dos aspectos daquele didacticismo «útil» que, como marca de água, desde os fins de Seiscentos transparece em toda uma cultura – ou de um nível cultural? – e envolve, com a naturalidade das coisas bem assimiladas, estas «advertências», tal como, em geral, as suas cartas e memórias...

Continuando a advertir sobre a comitiva – constituição e organização –, Cunha Brochado, como em algumas «lições a embaixadores» nas suas *Memórias*,

<sup>19</sup> BROCHADO, J. da Cunha – *Memórias*. Ed. cit., p. 30: «O maior acerto [de um embaixador] é levar poucos criados, mas muito bem concertados...».

<sup>20</sup> É possível que esta «gente» fosse efectivamente de norma prevista, pois sabemos pela *Relação* que dela escreveu o secretário Alexandre de Gusmão que na comitiva do conde da Ribeira Grande, embaixador extraordinário a Luís XIV, ia, além de 1 confessor, 1 estribeiro, 2 secretários, 8 gentis-homens, 6 pajens, 4 moços de câmara, 2 suios, 5 cocheiros, 5 postilhões, 24 homens de pé, «muita outra gente que não ia no acompanhamento» (SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, s. a. [2006], p. 266).

<sup>21</sup> BROCHADO, J. da Cunha – *Memórias*. Ed. cit. p. 41: «Na nossa Corte se imagina, que a primeira qualidade de um Embaixador é ser capaz de fazer uma magnífica entrada, e por este accidente, que não depende mais, que da eleição do carroceiro e do alfaiate, definem o seu talento. E não há cousa que menos retrate o carácter de um Ministro hábil, e principalmente se elle se paga de grandezas superficiaes».

<sup>22</sup> *Papel*, fl. 254r.

<sup>23</sup> *Papel*, fl. 254r-254v.

anota que «he conveniente que sem distinção [a gente que a integra: senhores e oficiais, e respectivos criados], se comporte nas villas e seus albergues com toda a modéstia, e bom modo, porque toda a impaciência, ou indignação pode trazer consequencias de perigo; e o maior he deixar o príncipe com desagrado...»<sup>24</sup>.

Exarada esta exigência comportamental – interessante que sublinhe essa exigência para toda a comitiva «sem distinção» de pessoas – cuja falta, como recorda e concretizam, muitas vezes com trágicos pormenores, memórias e relações de acontecimentos, o diplomata português, passando por alto os «senhores» que compunham o séquito, chama a atenção para a importância de nele haver alguns «oficiais» – altos funcionários, diríamos hoje – como sejam um aposentador, um marechal de corte e um estribeiro. A função do aposentador, figura bem conhecida nas deslocações da corte nos séculos XV e XVI e de muito do século XVII – a centralização administrativa foi criando o fidalgo requerente e a sedentarização da corte foi levando à não necessidade do sempre criticado e muitas vezes subornável aposentador, esse que nem sempre coincidia com o alto cargo palatino do «aposentador-mor» –, como que ressuscita nesse «senhor» que, como é costume, nomeia o príncipe para que «sempre se lhe adiante a preparar a ospedagem, e marcar as outras para os mais»<sup>25</sup>. O facto de Cunha Brochado apontar como exemplo dessa função o que «praticava o príncipe de Saxe» parece permitir pensar que a função, talvez ainda existente como tradicional cargo palatino<sup>26</sup>, deveria como que ressuscitar agora na sua vertente executiva não por práticas actuais da corte portuguesa, mas, sim, pelo exemplo prático – por algo o autor do *Papel* escreve «se praticava» – na corte do príncipe Frederico Augusto... Quase os mesmos comentários deveriam merecer a nomeação de um estribeiro – será necessário lembrar o disputadíssimo cargo de estribeiro-mor, como alta função junto do soberano?<sup>27</sup> – que «se encarregue das equipagens para que tudo se recolha, nada se furte, e não se demore a jornada pela falta de hunz, e desmando de outros», enumeração de responsabilidades de um cargo

<sup>24</sup> *Papel*, fl. 254v -255r. Conf.: «O principal estudo de um Embaixador é a escolha da gente e família que o deve acompanhar, tratando muito que sejam bem educados, de boa vida, e presença, assim por se livrar de accidentes damnosos, como por não malquistar a sua nação com o mau procedimento, e mau ensino dos seus criados...» in BROCHADO, J. da Cunha – *Memórias*. Ed. cit., p. 40.

<sup>25</sup> *Papel*, fl.-255r. BRILLI, Atilio – *Quando viaggiare era un' arte. Il romanzo del Grand Tour*. Bologna: Il Mulino, 1995, p. 112-113) aponta algum testemunho da existência deste aposentador ou «avant-courier» ainda no século XIX.

<sup>26</sup> Embora, obviamente, existisse na corte portuguesa do tempo o alto cargo de aposentador-mor (SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Ob. cit., p.76, 77) seria, ao parecer, o almotacé-mor o encarregado (algumas vezes?) de preparar a hospedagem de D. João V nas suas deslocações pelo país, como é possível deduzir do que se passou em Tomar quando era almotacé-mor o conde de Santiago (SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Ob. cit., p. 60).

<sup>27</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza – *D. João V*. Ob. cit., p. 76, refere documentação sobre a exaltação do ofício de estribeiro-mor e, curiosamente, no contexto presente, em disputa de precedências com o aposentador-mor.

que, também aqui, nos parece mais de um executivo do que as de um senhor que acompanhava o rei ao estribo ou lhe segurava as rédeas do cavalo ou o ajudava a desmontar... Por último, dentro deste capítulo de lembranças, Cunha Brochado crê igualmente necessária «a nomeação de hum mariscal de corte, ou vedor da caza». Não nos faça engulho o «maréchal de court», mas fixemos que esse prático oficial deveria ter a seu cargo «a intendencia sobre a cozinha, e o cuidado de emmalar, e guardar a cópa, com a roupa necessaria para o serviço da meza, sem o qual em pouco tempo se consumirá tudo...» É este especial cuidado justifica-o o diplomata, «porque ha mil vadios, que se introduzem na cozinha com pretexto de ajudar os servidores, e levam com arte, o que podem apanhar com astúcia...». A eterna desconfiança para com os criados, tema que, por estes anos, podia unir alguma página da *Carta de guia de casados* a alguma carta de Lord Chesterfield<sup>28</sup>... Contudo, ainda dentro das responsabilidades deste vedor cabe «fazer partir mais cedo os cozinheiros para dispor, e preparar o jantar, ou cêa; sem cuja providencia nam se acha nada a tempo, com indecencia do príncipe, e sua incommodidade»<sup>29</sup>. E, dando-o, aparentemente, por sabido – «he escuzado lembrar...» –, sempre vai lembrando que «a cópa deve ser de prata» – e que tem de «haver carretas para a conduçam do fato, fechadas ou arcas com duas rodas sobre braças»... E leva ainda estas suas «lembranças» – apesar de dizer, com diplomática retórica, «tambem nam lembro...» – a exigir que «deve ao menos haver huma dúzia de assiettes de ouro em que coma o príncipe<sup>30</sup> com doze couverts, e hum pequeno *cademat* do mesmo metal...»<sup>31</sup>. Mesmo que, a ler nas entrelinhas da explicação comparativa de Cunha Brochado, suspeitemos que na corte portuguesa não se conheceria esse, ao parecer indispensável, estojo de ouro ou prata com talher<sup>32</sup> de que «ordinariamente se servia Luis 14», todas

<sup>28</sup> CHESTERFIELD, Lord – *Cartas completas á su hijo Felipe Stanhope vertidas del inglés por Don Luis Maneiro*. Havre: Imprenta de Alfonso Lemale, 1852 (3ª ed.), p. 77: «Estoy seguro de que tan pronto como tomares al nuevo criado, te instará el antiguo para que le permitas dejar la librea, y aspirará á ayuda de cámara, que equivale a decir que te risará y afeitará, sin querer hacer otra cosa. Te consejo que nunca tengas criados sin librea, y aunque a veces no estímares conveniente llevar contigo, detrás del coche, en médio de lluvia y lodo, al criado que te viste, con todo, resérvate la facultad de hacerlo cuando te acomodare, obligándolo á llevar siempre el distintivo de criado» (Carta de 13.2.1748).

<sup>29</sup> *Papel*, fl. 255v-256r.

<sup>30</sup> Por simples curiosidade neste contexto, não esquecendo os dois séculos que medeiam entre um e outro caso, atrevemo-nos a recordar os pratos de estanho usados na hospedaria de Levanela, «la meilleure de Toscane» luxo que, certamente entre outras coisas, levou M. de Montaïge a considerá-la uma das melhores de Itália (MONTAIGNE, Michel de – *Journal de voyage en Italie* in *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par R. Barral en collaboration avec P. Michel. Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 510).

<sup>31</sup> *Papel*, fl. 256r-256v. A estar pelos dados colegíveis na evocação da «mesa do rei», João V servia-se de baixela de prata, enquanto a rainha (Maria Ana de Áustria) tinha «o seu serviço de ouro de mesa» que foi roubado em 1741 (SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Ob. cit., p. 79, 86, respectivamente). Será de reter esta discrepância?

<sup>32</sup> Devemos a AZEVEDO, Domingos de – *Grande dicionário de francês – português*. Venda Nova: Bertrand Editora, s.a. (1987), 9ª ed., p. 220, a definição desse precioso objecto: «Cofre de oiro ou prata doirada contendo um talher completo para uso de pessoa real».

as advertências do diplomata sobre responsabilidades dos principais oficiais – ou senhores? – encarregados da bagagem do príncipe e o que deixam transparecer as exigências de copa de prata..., pratos, talheres e «cadenat» de ouro..., permitem vislumbrar – ou apenas imaginar? – o que seriam as grandezas do «fato» que, por estes anos, deveria, no seu entender, acompanhar o príncipe.... Sabemos bem o que eram as grandiosas e complicadíssimas equipagens de grandes e poderosos viajantes – nobres senhores e grandes burgueses – nos séculos XVII e XVIII e ainda em Oitocentos<sup>33</sup>...

Todas estas advertências que acabámos de relevar – das mais genéricas às mais detalhadas – parecem destinadas tanto a tornar cómoda a viagem como, concomitantemente, a fazer dela uma ocasião para que o príncipe possa apresentar-se com a aura de luxo que o seu estatuto exige. Independentemente do que delas pudesse ser usado como argumento político e social e até, caso disso se tratasse, diplomático – já aludimos ao que Cunha Brochado pensava sobre tal argumento –, tais advertências não poderão ser lidas como uma concessão compreensiva dos hábitos do príncipe de modo a que, em viagem, se sentisse, tanto quanto possível «em casa»? E sentir-se «em casa» – neste caso no seu palácio... – era sentir-se em segurança... A boa ordem – da hospedagem à equipagem, passando pela copa – seria dela como que a garantia. Será violento sugerir-lo?

Ainda que não explicitamente, Cunha Brochado admite que ocorram acidentes, pequenos acidentes – roubos na cozinha..., demora na preparação da equipagem..., mau serviço na aposentadoria... –, mas, curiosamente, nada adverte sobre uma roda que quebra..., o mau estado das estradas, a dificuldade em passar rios – a falta de pontes foi uma quase geral constante europeia até à segunda metade do século XVIII<sup>34</sup>, estado de coisas de que era bem consciente o rei Pedro II ao recomendar, à hora da morte (1706), ao seu sucessor, a construção de pontes «para que não perigassem os passageiros»<sup>35</sup>. O seu silêncio sobre as longas horas na carruagem e sobre o como o príncipe as poderia ir vencendo, é só intrigantemente comparável ao silêncio sobre a organização da sua «capela» – devoções..., missas..., capelães..., etc. –, dimensão que, seguramente, não faltaria na comitiva principesca...

Depois deste tipo de advertências para uma viagem cuja finalidade, como já sabemos, devia ser, como a de qualquer outra do mesmo nível social, «adquirir

<sup>33</sup> BRILLI, Attilio – *Il viaggio in Italia*. Ob cit., p. 88-90 recorda vários exemplos entre 1714 e 1845, entre os quais W. Beckford..., lady Bessington..., .

<sup>34</sup> BRILLI, Attilio – *Il viaggio in Italia*, Ob. cit., p. 147-159

<sup>35</sup> LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*. Lisboa: Círculo de Leitores, s.a. (2007), p. 287

algum util, e individuo conhecimento das couzas memoráveis das terras por onde se passa» – cremos que Cunha Brochado visa a generalidade dos viajantes e não um viajante estilo «Grand tour» –, o diplomata português pondera o tipo de viagem a organizar – e a empreender – desde essa perspectiva. O alvo de tal viagem – repitamos: «o util e individuo conhecimento das couzas memoráveis das terras por onde se passa» – e, consequentemente, o tipo de conhecimento que daí resulta, «não deve ser material». Esse é o que «se adquire com a vista de hum mappa» e era, de certo modo, o que propunha M. Severim de Faria ao defender, para depois dos 25 anos, o viajar através de mapas e livros<sup>36</sup>. Por isso, a viagem tem que ser encarada por «um fim formal», o que exige «usar-se de ponderaçam, e toda a advertencia»<sup>37</sup>. Felizmente, para esclarecer estas distinções, Cunha Brochado recorre a um exemplo: uma visita a Paris. «Esta cidade e sua corte» – escreve – «inda que tenha que ver por fora em ruas, casas, paceyos, e jardins [...] objectos de grande variedade, e magnificencia, podem ser para os olhos objecto deleitável por outro dias...». Seria este o conhecimento que Lord Chesterfield, um quase contemporâneo de Cunha Brochado, classificaria de próprio dos «viajeros negligentes» e «gentes frívolas»<sup>38</sup>... O «mais custoso exame» – continua o diplomata – «he por dentro, isto he, para saber das couzas interiores, dos costumes e da sua admiravel policie, que he um som que nam cabe em qualquer língua...». E para exemplificar a dimensão deste «saber das couzas interiores» de uma cidade como Paris – e trata-se apenas de um exemplo – lembra «o exercício do seu leutenant [lieutenant] que somente há em Pariz, e devéra desejar-se em todas as terras; o Palácio, o Parlamento com as suas chambres, o excellent modo de administrar Justiça, a guarda da cidade, seus

---

<sup>36</sup> FARIA, Manuel Severim de – «Sobre a peregrinação» (Discurso VIII): «A idade, e tempo, em que estes caminhos se devem intentar há de ser até aos 25 annos, em que se acaba a adolescencia, assim porque até então dá a natureza forças para sustentar o trabalho do caminho, alegria, e vigor para se continuar; como porque também esta he a idade propria de aprender. [...] Quanto mais, que se em algum tempo se pôde escusar a noticia do mundo adquirida pessoalmente, he neste nosso século, em que o conhecimento delle está em gráo tão sobido com tantos livros, que nos mostram aos olhos, não só as províncias y reynos, mas ainda as próprias cidades, e povos com tanta perfeição, e com tal particularidade, que he impossível hum caminhante por mais curioso, e intelligente, que seja, alcançar a menor parte destas cousas, vendo e andando, como em casa se conhecem todas, lendo, e estudando» (in *Noticias de Portugal*. Lisboa: Oficina de Antonio Gomez, 1791, p. 203, 208).

<sup>37</sup> *Papel*, fl. 257r

<sup>38</sup> Em carta de 30.10.1647, a seu filho, Felipe Stanhope, então na Alemanha (Lipsia), escreve: «Los viajeros negligentes se contentan con observar la distancia de lugar a lugar, y que solo atienden á sus comodidades en la posada para pasar la noche, parten necios de su país, y vuelven lo mismo. Los que solo cuidan de ver las curiosidades de los lugares por donde pasan, las torres, los relojes, las casas consistoriales, ect., retiran tan poco provecho de sus viajes que más valdría que permaneciesen en sus casas...». E cinco anos mais tarde (30.6.1751), estando Felipe Stanhope em Paris, reitera: «Las gentes frívolas, que cuando menos componen las três cuartas partes del género humano, desean unicamente ver y oír lo que sus fútiles precursores han visto ú oído, como la Basílica de San Pedro, la misa pontifical en Roma, la catedral de *Notre-Dame*, Versailles, el rey y la comedia en Francia. Un hombre de juicio vé y oye de un modo muy diferente...» (CHESTERFIELD, Lord – *Cartas completas á su hijo Felipe Stanhope*. Ed. cit., p.70 e 226, respectivamente).

mercadores, e providencia delles; bureaux de finanças, curta, e justa matéria da sua administração, a casa del-rey, e suas diferentes guardas, a forma de servir-se por quartéis, e semestres, a ordem de seus officiaes, que fazem hoje o maior ornato das cortes, e finalmente o génio da naçam, e a excellente educação que os pais de família dam a seus filhos, a que se segue a applicaçam a algũa sciencia, ou arte, no que Pariz excede a todas as outras cortes...»<sup>39</sup>. É uma enumeração – um quase esquema descritivo – que poderia muito bem ter sido sugerido pelo ensaio de Bacon que já referimos, e que Lord Chesterfield em várias cartas da sua correspondência com seu filho como que aproveita ao aconselhá-lo que, como preparação para conversas mais precisas com pessoas da própria terra, encontre um livro em que se vá informando<sup>40</sup> – estávamos em 1747 – sobre «el estado presente de la ciudad [Lipsia], por lo que toca a sus magistrados, a su policia, a sus privilégios, ect.; e infórmate luego minuciosamente de todos esos objectos, conversando con las personas más instruidas...» E mais tarde (1751), continua: «...una hora de conversación con un *presidente* ó un *consejero* instruidos, te impondrá del verdadero estado del Parlamento de Paris más que todos los libros franceses. Lo mismo sucede con el almanaque militar que es oportuno leas, aunque dos o tres conversaciones con oficiales distinguidos te instruirán mucho mejor que todos los reglamentos. [...] infórmate de la disciplina, cuarteles y vestuario de la tropa, como también de su sueldo y gratificaciones. Practica lo mismo respecto a la marina [...] infórmate también de los negocios eclesiásticos, para lo cual te ofrecen ocasión las presentes disputas entre la corte y el clero. Ponte al corriente de los derechos particulares de la Iglesia galicana en oposición a la silla apostólica. No tengo necesidad de recomendarte la historia eclesiástica sabiendo que estudias asiduamente a *Dupin*...»<sup>41</sup>.

Independentemente do enciclopedismo diletante que transparece nos ideais do conde Chesterfield, destaquemos a importância que concede à conversação como fonte mais imediata – e mais fácil? – de informação, mas, sobretudo, como meio de aprender a «conversar» – palavra, gestos, atitudes –, esse «não sei quê» – emprega muitas vezes esta quase «indecifrável» expressão – nas suas cartas – que doura as boas maneira que, de B. Castiglione a este obcecado pai, deve ser o timbre de um homem de mundo e que o atentíssimo nobre inglês – e como

<sup>39</sup> *Papel*, fls. 257v-258r

<sup>40</sup> M de Montaigne, ele que também em quase todas nas terras por onde se demorava procurava encontrar alguém, que, bem situado, lhe pudesse dar informações sobre a localidade, lastimava «qu'avant foire le voyage, il n'avait pas vu les livres qui le pouvaient avertir des choses rares et remarquables de chaque lieu (MONTAIGNE, Michel de – *Journal du voyage en Italie*. Ed. cit., p. 466)

<sup>41</sup> CHESTERFIELD, Lord – *Cartas completas a su hijo Felipe Stanhope*... Ed. cit. p. 70, 226. O moço Philippe Stanhope devia andar a ler, como sugere o contexto, Louis E. Dupin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques* (Paris, André Pallard, 1696). Seja-nos permitido lembrar a atenção que Cunha Brochado prestou às controvérsias em torno do quietismo, como se pode ver em algumas das suas cartas (Cartas. Ed. cit., p. 30, 34, 36, 49).

veremos também Cunha Brochado – propunha, maçadora e tenazmente, como o objecto primeiro da boa – e alta – educação.

Efectivamente, se esquecermos que nem sempre Cunha Brochado exaltou «o génio da nação» francesa<sup>42</sup>, no entanto, se Paris é o exemplo que dá ao príncipe de como deve aproveitar a viagem, consequentemente, haverá que atender ao modo de ser da nação que contextualiza o exemplo. E, como a nossa leitura terá sublinhado, uma das notas que mais destaca nesse modo de ser é, cremos, aquilo em que a corte de Paris se distingue – excedendo até «todas as outras cortes» – a «excellente educaçam» que os pais nela dão aos seus filhos. Infelizmente, o diplomata português não se demora aqui a esclarecer os parâmetros dessa «excellente educação», mas talvez podemos socorrer-nos de uma das suas cartas para deles tentar aproximar-nos.

Assim, em 7.8.1698 – levava três anos de «experiencia ocular» em Paris – escrevendo a um seu «Amigo e Sr.», reitera que, apesar do «excelente génio» dos portugueses, «enquanto não houver educação, não há-de haver homens». Essa «grande arte» de «uma boa educação regular e completa» que, eco do humanismo renascimental, «iguala [os homens] aos deuses», é, difícil de aprender-se «na nossa terra», pois para «a ensinar, é necessário aprendê-la na própria experiência, estudando à sua custa a necessidade de se conformar com as leis da sociedade com que institutivamente deve viver o homem». Por isso – argumenta *a contrario* – «aqueles que, pelas ideias pomposas de seus estudos, se erigem em protectores desta grande arte, reduzindo a um corpo de ciências as regras que a natureza estampou no uso e no trato do mundo, fazem que todo o seu trabalho se aplique a estudos e a disputas brilhantes que mais adornam o entendimento que dirigem e forçam a vontade». E é a sua própria experiência que o leva a pensar «que tarde há-de amanhecer na nossa terra a luz bela de uma educação sociável». E não seria precisamente esta «educação sociável» – a que pratica «o uso e trato do mundo» – a finalidade que trespuzia no programa da «viagem formal» que o experiente diplomata português traçava, a partir de um exemplo – Paris – e por que se bateu – ingloriosamente – Lord Chesterfield? O de Lord Chesterfield e de muitos outros que viajavam ou mandavam viajar, mais ou menos principescamente, os filhos<sup>43</sup> por essa Europa que, pelos anos das

---

<sup>42</sup> BROCHADO, J. da Cunha – *Cartas*. Ed. cit., p.38: «Pouca razão tem V. M. de me supor francês naquele discurso, porque lhe afirmo que nada amo menos que esta nação. Conheço as inconstâncias do seu génio, as impiedades da sua política e as extravagâncias da sua altiveza. Dizia somente que não era fácil que a Europa deixasse que Espanha se unisse a França...».

<sup>43</sup> Como paradigmático, podemos lembrar o caso do jovem conde de Assumar, D. João de Almeida Portugal, que viajou durante quatro anos e estudou em Paris e de cuja correspondência (1744-1751) com o seu pai, o marquês de Alorna, publicou Nuno Gonçalo Monteiro uma excelente selecção sob o título *Meu pai e meu senhor muito de meu coração*. Lisboa: ICS/Quetzal Editores, 2000.

«Advertências», era a França e Itália e, em alguns casos, a Áustria...

Ora, este tipo de conhecimento, quer dizer, esta «educação sociável» exige «mais tempo, vagar e desembaraço»<sup>44</sup> do que os que se empregam em uma simples «viagem material» e tais condições são difíceis de concretizar-se, como sabe o diplomata português por «experiência ocular, mesmo em «príncipes sem soberania». Que dizer, então, das de um príncipe soberano?<sup>45</sup>...

As breves considerações que seguidamente passa a tecer destinam-se a advertir não propriamente sobre a viagem, mas sobre as dificuldades da estadia demorada de um príncipe viajante – soberano ou não – «em Pariz, e em qualquer grande corte». Antes de mais, porque tal «assistência» é «contra a bienseance, e dignidade do príncipe, não por uma questão de «excessiva despeza», mas – e este é o segundo aspecto, e de grande relevo, a considerar – pelo «ciúme que podem ter os outros príncipes, suspeitando que pode intrigar-se algum tratado, ou liga secreta»<sup>46</sup>... Estamos, portanto, nos domínios da política, perspectiva que o diplomata sublinha, se bem interpretamos, ao lembrar que mesmo que não se trate de tal caso – tratado ou liga –, suspeitar-se há que «ao menos o príncipe se vestirá do humor da nação – [que o acolhe] –, e contrahirá sua liaison de affecto que prefira os seus interesses aos dos outros príncipes»<sup>47</sup>. Há, contudo, ainda uma outra dificuldade inerente a uma demorada estadia de um príncipe numa cidade ou em uma parte de uma cidade estrangeira: «[tal pode] deminuir os respeitos, e os obzequios, que a corte, e grandes della devem render-lhe». Nenhum destes «inconvenientes» pode ser superado por manter-se o príncipe rigorosamente incógnito – «hum incógnito mais escuro, e pervenido –, já que é muito difícil «evitar a curiosidade do povo». E, extremando o horaciano *odium* ao *profanum vulgus* – o povo «neste particular impaciente, e grosseiro» –, admite que, «com depravado concurço», possa ocorrer «huma especie sublevaçam, ou motim», situação que escapa ao controle da guarda («não há guardas que o [povo] contenham»). Nesta situação de apurada dificuldade, a comitiva ou não entra em Paris ou, se entrou, deve abandonar a cidade mal o príncipe tenha cumprido os deveres de cortesia que, mesmo estando incógnito, é obrigado a cumprir, pois que, neste caso, estar um príncipe incógnito apenas quer dizer que

<sup>44</sup> *Papel*, fl. 258v.

<sup>45</sup> Cremos interpretar correctamente o pensamento de J. da Cunha Brochado nestas suas últimas considerações, em que, pondo de lado o príncipe não soberano, visa as dificuldades, compreensíveis, de um «soberano viajante». No final, porém, como veremos, volta a considerar o príncipe sem soberania...

<sup>46</sup> BROCHADO, J. da Cunha – *Cartas*. Ed. cit., p. 43: «O Duque de Elboeuf está algum tanto desgraçado, porque, como começava a ter entrada com o de Lorena, deu ciúme aos outros parentes, que começaram a desacreditá-lo com El-Rei com capa de algum aparente zelo, na persuasão de que, sendo alguma cousa desinquieto, poderia infundir naquele príncipe algumas expressões de menos prudência, que não fossem os interesses da França».

<sup>47</sup> *Papel*, fl. 259r.

não está na cidade ou terra a título oficial e protocolar<sup>48</sup>. Se bem interpretamos o texto, nesta situação confusa o príncipe deve tornar público «que segue viagem, e pode [ficar] com hum criado em casa do seu ministro, para assim occulto satisfazer sua curiosidade, posto que inda assim [...] o segredo dure poucos dias»<sup>49</sup>. O que, provavelmente, quererá dizer, que tudo voltava à confusa situação anterior... Lastimemos, então, que Cunha Brochado não tenha explicado como, embora «grandes», «todas estas defcuidades são vencíveis». Teria sido um excelente remate para a nossa compreensão de mais este aspecto da sua «experiencia occular, observada em príncipes sem soberania».

O *Papel* não deverá ter sido um exercício de retórica a que, em seus ócios, poderia ter-se dedicado o diplomata português. Poderá, pelo contrário, ter mesmo correspondido a algum parecer que, dada a sua experiência, lhe foi solicitado ou sugerido com urgência – ao desculpar-se com «a pressa com que escrevo» parece permitir pensá-lo – e nele não será ousado descortinar-se algum despique sobre os assuntos abordados. Efectivamente, quando, no seu remate, afirma que o que acaba de dizer sobre as «grandes» «defcuidades» que o príncipe pode encontrar se estanciar muito tempo numa mesma cidade, não o diz «por descuido», já que «nesta parte não [cederá] a todos», não poderemos perguntarnos a quem visa ou de que se defende? Terá havido, então, outras «advertências» sobre o assunto?

Assim sendo, terá havido certamente algum príncipe português que, entre 1699 – fim da sua missão diplomática em Paris – e 1704 – data da sua efectiva e honrosa saída de Paris – ou até um pouco mais tarde – ponhamos 1715, ano da morte de Luís XIV e da rocambolesca fuga desse príncipe viajante e aventureiro que foi o infante Manuel Bartolomeu, filho de Pedro II, que «queria viajar». De qualquer modo, o *Papel*, com esse «quer viajar» e com as «advertências» que o comentam, não esclarece se ao príncipe, decidido a viajar, se para tal efectivamente se prepara ou se se trata da ponderação de um desejo mais ou menos realizável.

Ora, assunto muitas vezes aludido, mas, ao que cremos, nunca, na sua

---

<sup>48</sup> Foi o que aconteceu, em 1688, aquando da visita do jovem príncipe de Saxe quer a Madrid, onde não foi recebido no palácio real, porque precisamente viajava incógnito, quer a Lisboa, onde pelas mesmas razões também não foi recebido pelos reis, ainda que, neste caso, dado o seu parentesco com a rainha Maria Sofia, se tenham encontrado maneiras de os reis lhe concederem algumas entrevistas (BETHENCOURT, Cardozo de – *Voyage a Lisbonne du prince Frédéric-Auguste de Saxe*... Ed. cit., p. 4, 7-11; Cunha Brochado, nas suas *Memórias*, recorda que, em 1696, tendo o embaixador português, marquês de Cascais, indo, em grande estado, cumprimentar o rei Jaime II de Inglaterra que estava refugiado em França, foi-lhe explicado «que S. Excia vinha em publico, em cerimonia, e que El-Rei no estado em que se achava não fallava senão incógnito, e da mesma maneira devia S. Excia vir, como fazião os mais Ministros. Nem El-Rei podia fazer o contrario fora do seu Reino» (*Memórias*. Ed. cit., p. 38).

<sup>49</sup> *Papel*, fl. 260r.

globalidade, verdadeiramente estudado, sabe-se que, em 1714 / 1715, houve dois príncipes não soberanos, irmãos de João V, que quiseram viajar – o melómano e turbulento António (1695-1757) que, em 1714, viajou para Itália<sup>50</sup>, e Manuel Bartolomeu (1697-1766), que, num primeiro momento, preparou, com autorização do rei, uma viagem pela Europa<sup>51</sup>, e depois, perante a retirada dessa autorização, deixou, à revelia da vontade do rei, o país e andou, depois de passar pela Holanda e por Paris<sup>52</sup>, combatendo, desde 1715/1716<sup>53</sup>, ao serviço do imperador Carlos VI, na guerra da Áustria contra os otomanos; e terá ainda havido um príncipe soberano – o próprio rei João V – que, em 1715, teria decidido, a pretexto de uma devota peregrinação a Loreto, viajar pela Itália, projecto de um certamente épico «Grand Tour» que, por motivos de saúde, de Estado e de finanças, foi abandonado<sup>54</sup>. Ao soberano, mais que

<sup>50</sup> Se SOUSA, D. António Caetano de – *Historia genealógica da Casa Real Portuguesa* (Fac simile da edição de M. Lopes de Almerida e César Pegado, Coimbra, 1951). Lisboa: QuidNovi/ Academia Portuguesa de História, 2007, vol. VIII, cap. XIV, nada refere do seu espírito turbulento, alude, contudo, «que se distinguiu também com excesso na Música com natural propensão, principalmente aos instrumentos, em que nas horas de descanso, se diverte...» (p. 242); LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *D. Pedro II*. Ob. cit., p. 194, fazendo-se eco de contemporâneos estrangeiros que o diziam «homem feroz e cruel», precisa que, menos turbulento quando jovem, «viajando até Roma em 1714, onde privou, directamente, com o célebre músico Domenico Scarlatti, seu mestre de cravo durante a estada naquele reino, e que depois viria a recomendar a D. João V para mestre da princesa D. Maria Bárbara...». SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Ob. cit., p.60-62, ao ocupar-se deste irmão do «Magnífico», nada refere a este respeito, sendo de assinalar que o infante, em 1714, viajou – ou andava em viagem? – com o rei pelo país, o que parece sugerir a urgência de se precisarem todas as datas concernentes a este príncipe e às suas viagens.

<sup>51</sup> SOARES, Ernesto – *O infante D. Manuel. Subsídios para a sua biografia*. Separata do *Arquivo Histórico de Portugal*, III, 1937, p. 18, baseado em informação do diplomata e homem de Estado francês, bom conhecedor da política e sociedade portuguesas, o marquês de Torcy, o infante, acompanhado por um séquito de 36 pessoas, 12 das quais escolhidas dentre as principais famílias do reino, pensava iniciar a viagem pela Andaluzia, seguindo depois pela Itália, Alemanha, França... Se mal não lemos, SOUSA, D. António Caetano de – *Historia Genealógica da Casa Real...* Ed. cit., vol. VII, c. XV, p. 245-251, não alude sequer à autorização e preparação deste projecto de viagem; SERRÃO, J. Veríssimo – *História de Portugal, V, A restauração e a monarquia absoluta (1640-1750)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1991 p. 248, refere o périplo europeu dessa viagem projectada e autorizada; LOURENÇO, Maria Paula Marçal, *D. Pedro II*, ed. cit., p. 195-198, alude a esta projectada viagem «para conhecer a mítica Europa».

<sup>52</sup> Curiosamente, SOUSA, D. António Caetano de – *Historia Genealógica da Casa Real...* Ed. cit., vol. VII, c. XV, p. 248, assinala que o embaixador de Portugal em Haya tentou, juntamente com D. Luís da Cunha, «dissuadirlo do intento, em que estava [de passar ao serviço do Imperador da Áustria] propondo-lhe hum meyo, de que fazendo hum gyro por França, depois de ter visto várias cortes incógnito, se recolhesse a Portugal...». Cunha Brochado, como vimos, pesou os prós e contras desta solução diplomática.

<sup>53</sup> SOUSA, D. António Caetano de – *Historia Genealógica da Casa Real...* Ed. cit., vol. VII, c. XV, p. 245-251, referindo largamente a viagem não autorizada pelo rei, seu irmão; SERRÃO, J. Veríssimo, *História de Portugal, V, A restauração me a monarquia absoluta (1640-1750)*, ed. cit., p. 248, trata naturalmente também da honrada aventura que foi a iniciada pelo embarque, em Belém, numa nau mercante inglesa; LOURENÇO, Maria Paula Marçal, *D. Pedro II*. Ob. cit., p. 195-198, desenvolve atentamente o que diz respeito à viagem iniciada pela secreta fuga do príncipe; SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Ob. cit., p. 62-67, aborda largamente as «aventuras e desventuras do infante D. Manuel».

<sup>54</sup> SERRÃO, J. Veríssimo – *História de Portugal*. Ob. cit., p. 246-248, com base em um ms da biblioteca da Casa de Cadaval, em Muge, é, segundo cremos, o único autor que trata deste «projecto de viagem pela Europa» do «Magnífico» para a qual chegou a reservar 3 millhões de cruzados; SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *D. João V*. Ob. cit., não se ocupa, se não estivemos desatentos, deste projecto e nem sequer cita o ms. assinalado por J. Veríssimo Serrão. Mas, ao parecer, tal projecto do «Magnífico» já era conhecido – ou foi rapidamente conhecido – na corte

aos seus irmãos, dir-se-ia caberem as exigências de Cunha Brochado acerca da copa em prata..., dos «assiettes» em ouro..., do «catenat» à Luís XIV... e, sobretudo, as reflexões sobre as grandes dificuldades e complicações de um incógnito prolongado... Terão sido estes os viajantes – ou algum destes – e as suas particulares circunstâncias que levaram a que o diplomata português, já no reino, propusesse, talvez para tal solicitado, as advertências que, falando livremente – «com confiança» –, essa liberdade fruto do seu «zelo e amor», «insinua» no *Papel*? É uma hipótese a demonstrar... De qualquer modo, foi essa mesma «confiança» que, remata, ditou «o prolixo com que se [explica]». Quanto não gostaríamos que, em tantos pontos do seu *Papel* tivesse abusado um pouco mais da sua prolixidade...

E, assim, teremos de continuar a perguntar-nos: em 1714 / 1715, quem quer viajar, rei ou príncipe? É uma questão que será interessante esclarecer, o que, contextualizando-o, ajudará a perceber a urgência – aquela «pressa com que escrevo»<sup>55</sup> – que perpassa, com um leve tom de polémica, pelo curioso *Papel*.

Artigo recebido em 01/07/2019

Artigo aceite para publicação em 25/08/2019.

---

de Versailles, pois o marquês de Torcy, em 1715, alude a que o rei decidira viajar pela Europa a pretexto, devoto ou não, de visitar o santuário de Loreto. Infelizmente, SOARES, Ernesto – *O infante D. Manuel Subsídios para a sua biografia*. Separata do *Arquivo Histórico de Portugal*, III, 1937, p. 18, a quem devemos a informação, não cita a sua fonte. Talvez se possa entender como um eco de tal projecto o PS. de uma carta de D. Luís da Cunha ao conde de Assumar (Haia, 6.3.1716): «Se a jornada de Sua Magestada dependia do milhão de Cruzados que aqui mandava buscar não terá effeito porque o não teve esta negociação» (SOARES, Ernesto – *O infante D. Manuel. Subsídios para a sua biografia*. Separata do «Arquivo Histórico de Portugal», III, 1937, p. 48).

<sup>55</sup> *Papel*, fl. 260v.



## «VIAGENS DO CORPO» E «VIAGENS DA ALMA» À LUZ DA LITERATURA DE ESPIRITUALIDADE EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

paula\_almeida@sapo.pt

**RESUMO:** Tendo como pano de fundo a problemática em torno da viagem, imbuída de um significado religioso e espiritual, este artigo procura chamar a atenção para alguns casos que podem ser respigados em várias obras que se inscrevem no filão da literatura de espiritualidade, sobretudo de pendor hagiográfico, editada em Portugal, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII.

**PALAVRAS-CHAVE:** Viagem; Corpo; Alma; Literatura; Portugal; Séculos XVI-XVIII.

**ABSTRACT:** Against the background of the problematic surrounding travel, imbued with a religious and spiritual significance, this article seeks to draw attention to some cases that can be found in various works that fall under the field of literature of spirituality, especially with hagiographic inclination, published in Portugal, between the XVIth and XVIIIth centuries.

**KEYWORDS:** Travel; Body; Soul; Literature; Portugal; XVIth-XVIIIth centuries.

1. Como é bem sabido, o tema da viagem configura-se como um 'leitmotif' que estrutura e equaciona um muito significativo filão de textos que se inscrevem não apenas no veio da literatura religiosa e de espiritualidade, como também no da literatura profana.

A prática da viagem imbuída de um significado religioso e espiritual – que, em regra geral, surge designada nos textos como «peregrinação»<sup>1</sup> - conheceu um notável incremento desde os tempos do Cristianismo primitivo: no entanto, já na Antiguidade clássica se registava a prática da visita a certos locais considerados

---

<sup>1</sup> Em todo o caso, valerá a pena notar, como o fez MARTINS, Mário – *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957, p. 8, que eram atribuídos vários nomes aos peregrinos (peregrini), tais como «palmeiros» (*palmarii* ou *palmati*) ou «romeiros» (*romei* ou *romerii*).

sagrados, como o santuário de Asclépio, em Epidaurou, ou aos túmulos dos heróis, cuja pertença constituía um factor de protecção para a polis<sup>2</sup>. Contudo, só a partir de 313, quando o imperador Constantino concede, pelo édito de Milão, liberdade de culto aos cristãos, «os itinerários de peregrinação tomaram relevância, até porque só a partir dessa data se construíram templos e basílicas em que o culto dos santos e das relíquias tinha um enquadramento artístico e funcional adequado»<sup>3</sup>.

A descoberta dos «lugares sagrados» na Palestina, em 326, por Santa Helena, estimulará as viagens de peregrinação a esses espaços. O primeiro relato que conhecemos de uma viagem ao Santo Sepulcro é o de Egéria, conhecido como *Itinerarium Egeriae*<sup>4</sup>, que acabou por estimular a produção de outros textos desta natureza.

Um outro local que, desde os tempos do cristianismo primitivo, se foi afirmando como um dos principais centros de peregrinação foi Roma, a *Urbs*, onde os peregrinos podiam venerar os túmulos de S. Pedro e de S. Paulo, o Coliseu e vários locais onde os mártires tinham derramado o sangue em prol da sua fé. Ainda que, a partir da Idade Média, Roma tenha assistido à emergência de outros locais que se foram configurando como importantes centros de peregrinação – de que é exemplo Santiago de Compostela<sup>5</sup>, estimulando, não raras vezes, rivalidades várias –, a *Urbs* não deixou de constituir uma dos mais importantes destinos de viagem europeus. De resto, até mesmo os guias direccionados para os viajantes e peregrinos, de que são claro exemplo as obras geralmente designadas como *Mirabilia Urbis Romae*, sofreram alterações nos seus moldes e conheceram, simultaneamente, um significativo incremento e diversificação<sup>6</sup>.

Efectivamente, a peregrinação foi-se configurando como uma forma de viagem muito divulgada sobretudo a partir da Idade Média, declinando-se num

<sup>2</sup> DELEHAYE, Hippolyte – *Les légendes hagiographiques*, quatrième édition. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955 (Subsidia Hagiographica; 18); BROCCHIÉRI, Maria Teresa Fumagalli Beonio, GUIDORIZZI, Giulio – *Corpi Gloriosi. Eroi Greci e Santi Cristiani*. Roma-Bari: Laterza, 2012.

<sup>3</sup> CRISTÓVÃO, Fernando – *Do tema da Viagem na Literatura ao subgénero Literatura de Viagens*. In *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos/Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1999, p. 39. Cf. também AA. VV. – *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours* (dir. Jean Chéline et alii). Paris: Hachette, 1982.

<sup>4</sup> EGÉRIA – *Viagem do Ocidente à Terra Santa, no séc. IV* (ed. de Alexandra B. Mariano e Aires A. Nascimento). Lisboa: Edições Colibri, 1998.

<sup>5</sup> AUGUSTO, Sara – *Peregrinações a Roma e Santiago de Compostela*. In *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos/Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1999, p. 89.

<sup>6</sup> CÁMARA MUÑOZ, Alicia – *De España a Roma. Peregrinar con guía en el Siglo de Oro*. In HERNANDO SÁNCHEZ, C. J. (coord.) – *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*. Vol. II. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, p. 767-779.

movimento rumo aos lugares imbuídos de uma conotação sagrada, muitas vezes como forma de penitência<sup>7</sup> ou para venerar relíquias e, posteriormente, por influência dos círculos franciscanos e na esteira da *Devotio moderna*, passará a ser perspectivada como uma experiência de introspecção, no sentido do desenvolvimento interior do indivíduo<sup>8</sup>.

Como já sublinhou Joaquim Veríssimo Serrão, o incremento destas peregrinações estimulou e sedimentou a escrita de guias e de itinerários: neste sentido, «muitas cidades e vilas beneficiavam desse trajecto para elevar pequenas ermidas ou igrejas e tornar o seu culto mais conhecido dos peregrinos»<sup>9</sup>. Com efeito, muitos locais que constituíam ponto de passagem acabaram por se tornar espaços de devoção quase obrigatórios para os peregrinos que percorriam esses itinerários: é o caso do mosteiro de Leça do Balio, onde se encontrava o túmulo do beato D. Garcia Martins, cavaleiro da Ordem de Malta e balio e comendador do referido mosteiro, falecido por volta de 1306, cujo «corpo foi por largo tempo, com grande frequência, & deuocão vesitado, & venerado dos feis daqueles contornos», operando muitos milagres. Com efeito, conta-nos Jorge Cardoso que,

*auendo perto de 300 annos que jazia sepultado na Sacristia do ditto Mosteiro, com publica voz, & fama de Santo, aberto o tumulo de pedra em que seu milagroso corpo descãcaua, foi achado, não só inteiro com suauiissimo cheiro, mas armado caualleiro cõ o manto rosagante da Ordem. I estando alguns dias patente ao pouo, que acudio deuoto a esta maravilha, se aduertio, que nelles lhe cresceo a barba consideravelmente, & as vnhas dos pés<sup>10</sup>.*

No *Agiologio Lusitano*, Jorge Cardoso conta-nos que a senhora D. Filipa, filha do infante D. Pedro e de D. Isabel de Urgel, que viveu recolhida no mosteiro de Odivelas, tendo conhecimento de que a sua sobrinha, a princesa D. Joana, tinha adoecido, no convento de Jesus de Aveiro, resolveu ir visitá-la. A

<sup>7</sup> Veja-se, a propósito, SIGAL, Pierre André – *Les Marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1974, p. 16-25; VAUCHEZ, André – *Pellegrinaggi e indulgenze nel Medioevo*. In *Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma: Viella, 2003, p. 265-277.

<sup>8</sup> Cf. SIGAL, Pierre André – *Les Marcheurs de Dieu*. Ob. cit., p. 6-7.

<sup>9</sup> SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *Os Caminhos Portugueses de Santiago, séculos XII-XVI*. Separata de *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VII. Paris: F.C.G., 1974, p. 14-15. Cf. também MARQUES, José – *Peregrinos e Peregrinações medievais do Ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa*. In *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Vol. II. Porto: Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 101-122.

<sup>10</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...)*. Tomo III. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666, p. 8. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002.

princesa acabará por falecer, em 1490, e D. Filipa decide ir, com as três monjas de Odivelas que a tinham acompanhado, em peregrinação a Santiago, por «ser ano de jubileu». Nesta viagem, D. Filipa visita o túmulo de Garcia Martins e o Santo Lenho de Moreira<sup>11</sup>.

Esta moldura configurada pela dinâmica das peregrinações estimulará a produção de «livros de milagres», que funcionarão como instrumentos para a fixação de uma identidade e de uma legitimidade desses locais visitados pelos devotos, mas também como meios imbuídos de propósitos propagandísticos que estimulavam, não raras vezes, rivalidades várias<sup>12</sup>.

O exemplo de santos peregrinos, divulgados pela hagiografia, terá servido também como pauta modelar de imitação para muitos fiéis. É bem sabido como a literatura hagiográfica, cujas raízes se ancoram na Antiguidade, mais concretamente nos primórdios do cristianismo, em que se começaram a produzir e divulgar os *Acta Martyrum*<sup>13</sup>, conheceu uma importante difusão ao longo da Idade Média<sup>14</sup>, privilegiando e cristalizando, sobretudo, o modelo monástico de santidade, que, de certo modo, acabou por ser «institucionalizado» por este género e se manteve predominante durante largo tempo (mesmo para personagens dificilmente canonizáveis), parecendo, em alguma medida, comprovar que a santidade era uma prerrogativa dos religiosos, pesem embora os diferentes matizes e recomposições que esta concepção sofreu, sobretudo na esfera dos leigos<sup>15</sup>, de que é exemplo a problemática em torno da «santificação dos casados», estudada por Maria de Lurdes Correia Fernandes<sup>16</sup>. Em todo o caso, é importante não perder de vista que o século XIII tem vindo a ser reconhecido como um momento de viragem no radical no panorama hagiográfico, que se

<sup>11</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...)*. Tomo I. Lisboa: na Officina Crasbeekiana, 1652, p. 405.

<sup>12</sup> MARTINS, Mário – *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. Ob. cit., p. 161-195; MARTINS, Mário – *O Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Afonso Peres*. Guimarães: Editora do Minho, 1953; FERNANDES, Cristina Célia – *O Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães*. Braga, 2001. Dissertação de Mestrado em História e Cultura Medievais apresentada à Universidade do Minho; BEIRANTE, Ângela – *O Livro dos Milagres de Nossa Senhora das Virtudes. Estudo histórico*. Azambuja: Câmara Municipal, 2004.

<sup>13</sup> BARCELLONA, Francesco Scorza – *Dal Modello ai modelli*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarietà*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 9-18; BARCELLONA, Francesco Scorza – *Le origini. In Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 19-89.

<sup>14</sup> LECLERCQ, Jean – *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1990; BOUREAU, Alain – *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

<sup>15</sup> VAUCHEZ, André – *La sainteté du laïc dans l'Occident médiéval: naissance et évolution d'un modèle hagiographique (XIIe-début XIIIe siècle)*. In MARX, Jacques (ed.) – *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 57-66.

<sup>16</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.

traduziu num aumento significativo do número de *Vitae e Legendae*<sup>17</sup>. As *legendae novae*, cujo exemplo mais famoso é a *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine<sup>18</sup>, autorizaram não só uma renovada difusão e circulação da matéria hagiográfica, como também uma significativa variedade de relatos sobre santos pertencentes a diversas tipologias. É bem sabido como a fixação da memória através do registo escrito, plasmada na hagiografia, assim como através do registo visual – sobretudo da iconografia e da estatuária – se revestiu, desde o cristianismo primitivo, de uma centralidade inegável, na moldura da construção de «santos» e da coagulação de retratos e modelos de santidade, que se inscreviam, não raras vezes, em uma moldura enformada pela dimensão do «maravilhoso», que seduzia e fascinava fiéis e leitores: assim o testemunham, por exemplo, algumas «Vidas» de santos que se destacaram no domínio das peregrinações. Muito provavelmente, o caso mais conhecido e de maior fortuna é o de São Tiago, cuja representação, cristalizada pela iconografia e pela estatuária, privilegiou como atributos o traje de peregrino, ornado com vieiras, com chapéu de aba larga e bordão<sup>19</sup>. Mas valerá a pena não perder de vista que episódios bíblicos, como, por exemplo, o dos «Peregrinos de Emaús», mereceram, desde cedo, a atenção da arte ocidental, amplificada a partir do Renascimento<sup>20</sup>.

Um outro caso é «corporizado» por Santo Aleixo, cuja *Vita*, enformada por contornos maravilhosos, mesclados com uma aura lendária, conheceu uma muito significativa fortuna, não apenas no Oriente, como também no Ocidente, sobretudo a partir de finais da Idade Média. De acordo com a *legenda*, Aleixo seria o único filho de uma rica família romana. Na sua noite de núpcias, abandona a noiva e empreende uma peregrinação tendo como destino a Terra Santa; viverá depois como mendigo em Edessa. Dezassete anos mais tarde, regressa a Roma, vivendo debaixo do vão da escada da casa do seu próprio pai até ao fim da sua vida. Sobretudo a partir da Idade Média, a iconografia foi cristalizando uma representação de Santo Aleixo em que este surge em traje de peregrino: disso é exemplo o quadro *La Découverte du corps d'Alexis* (1648) de

<sup>17</sup> BENVENUTI, Anna – *La civiltà urbana*. In AA. VV. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 159.

<sup>18</sup> Entre uma vastíssima bibliografia, remetemos para: FLEITH, Barbara – *Legenda Aurea: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIIIe et au début du XIVe siècle*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano di Brindisi, 1990, p. 41-48; FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (ed.) – *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*. Genève: Droz, 2001.

<sup>19</sup> DUCHET-SUCHAUX, Gaston; PASTOUREAU, Michel – *La Bible et les Saints. Guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1994, p. 188.

<sup>20</sup> DUCHET-SUCHAUX, Gaston; PASTOUREAU, Michel – *La Bible et les Saints. Guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1994, p. 277. Disso é exemplo a obra de Rembrandt, *Os Peregrinos de Emaús* (1648), à guarda do Museu do Louvre.

Georges de La Tour, à guarda do Musée Lorrain, em Nancy<sup>21</sup>, tão diferente da pintura a óleo sobre tábua, da autoria de Garcia Fernandes, que representa o *Casamento de Santo Aleixo* (1541), que se encontra, actualmente, no Museu de São Roque, em Lisboa<sup>22</sup>... Neste enquadramento, não será despidendo evocar o caso de São Roque, cuja representação iconográfica parece apresentar uma certa «contaminação», se comparada com a de São Tiago. Com efeito, São Roque, que fez várias viagens de peregrinação, entre as quais uma que teve como destino Roma, e em que, no regresso, é acometido pela peste, é representado com os atributos do Apóstolo, a saber, o bordão e o traje de peregrino<sup>23</sup>.

Um dos principais locais a que acorriam os peregrinos portugueses era, efectivamente, a Terra Santa: assim o testemunham a fixação, através do registo escrito, dos seguintes itinerários e relatos de viagens<sup>24</sup>:

- Francisco Carvalho, *Itinerario da jornada que o Bispo de Coimbra fez a Trento e a Palestina* (...) [manuscrito];
- Inácio de Lima, *Memorial da Viagem que fez de Lisboa à Casa Santa de Jerusalem no anno de 1585* [manuscrito];
- Jorge Henriques, *Itinerario da Jornada que fez de Viseu a Jerusalem* (...) [manuscrito];
- Fr. Nicolau Dias, *Jornada da Terra Santa* [manuscrito];
- Fr. Patrício de São Gonçalo, *Itinerario da Terra Santa, e do Egypto* [manuscrito];
- Fr. António Soares, *Itinerario no qual se referem os sucessos mais raros da sua jornada, narrando as varias naçoens com que tratou assim da Europa, como da Azia* (...) [manuscrito];
- Fr. Pantaleão de Aveiro, *Itinerario da Terra Santa*, Lisboa, 1593; Lisboa,

<sup>21</sup> DUCHET-SUCHAUX, Gaston; PASTOUREAU, Michel – *La Bible et les Saints. Guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1994, p. 20-21.

<sup>22</sup> Durante largo tempo, este óleo sobre tábua foi identificado como sendo a representação do terceiro casamento de D. Manuel I com D. Leonor de Habsburgo. No entanto, Joaquim Caetano veio defender que este quadro reproduz o casamento de Santo Aleixo - um tema raríssimo, do ponto de vista iconográfico - «como alegoria de fundação das Misericórdias». CAETANO, Joaquim Oliveira – *Uma exposição à procura de um pintor*. In *Garcia Fernandes: Um pintor do Renascimento eleito da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Museu de São Roque, 1998, p. 30-32

<sup>23</sup> TORRICO LORENZO, Iván - *San Roque, el peregrino antipestífero de Montpellier*. «Revista Digital de Iconografía Medieval», vol. IX, nº 18 (2017), p. 105-116.

<sup>24</sup> MARTINS, Mário – *Peregrinações e Livros de Milagres*. Ob. cit., p. 147-160. Veja-se também: GRAÇA, Luís – *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens. Os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*. Lisboa: IN-CM, 1983; DANSETTE, Béatrice – *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la «Dévotion Moderne» à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*. «Archivum Franciscanum Historicum». Ano 72, fasc. 1-2 (Janeiro-Junho 1979), p. 106-133; MENDES, Paula Almeida – *Peregrinações e lugares sagrados à luz de fontes portuguesas (séculos XVI-XVIII)*. In LOUSADA, Maria Alexandre; AMBRÓSIO, Vítor (ed.) – *Literatura, Viagens e Turismo Cultural no Brasil, em França e em Portugal*. Lisboa: CEG-CEGOT, 2017, p. 171-185 [Ebook, disponível em: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/27298>].

1596; Lisboa, 1600; Lisboa, 1685; Lisboa, 1732;

- Fr. Pedro da Porciúncula, *Relação dos Santos Lugares da Terra Santa*, Lisboa, 1621; Lisboa, 1642;

- Fr. Francisco de Santiago, *Relação summaria e noticia dos lugares santos de Jerusalem, e dos mais, que na Terra Santa, e Palestina está de posse, e em que tem muitos conventos e hospícios a Religião dos Frades Menores*, Lisboa, 1716;

- Francisco Guerreiro, *Itinerario da viagem, que fez a Jerusalem*, Lisboa, 1734.

Apesar das particularidades específicas que cada um destes textos apresenta, todos eles reafirmam a centralidade de Jerusalém, enquanto local sagrado e mítico, convertendo-se em fontes importantíssimas que equacionam e sustentam a «transcendência» dos *vetera vestigia*, percebidos como «sagrados» pelos autores, pelos peregrinos e pela grande maioria dos leitores.

No conjunto dos relatos referidos, um dos que suscitará maior interesse será talvez o de Fr. Pantaleão de Aveiro – e as suas várias reedições parecem, de facto, comprová-lo. Como é bem sabido, a peregrinação à Terra Santa acabou por conhecer um significativo fomento, a partir dos finais da Idade Média, graças ao papel dos franciscanos, que elaboraram um esquema do circuito de peregrinação, que através de imagens e de cerimónias procurava conduzir os fiéis ao arrependimento<sup>25</sup>. De resto, Fr. Francisco de Santiago, na *Relação summaria e noticia dos lugares santos de Jerusalem, e dos mais, que na Terra Santa, e Palestina está de posse, e em que tem muitos conventos e hospícios a Religião dos Frades Menores* (1716), dar-nos-á conta de que os franciscanos tinham uma espécie de estatuto especial na Terra Santa:

*Uma das mayores excelências da grande, pobre e humilde familia franciscana e de que muito se preza, mais que de todos os tesouros do mundo (se os tivera) é ter chegado com justo titulo a possuir e ter a seu cargo aqueles santos lugares de Jerusalem e os mais da Terra Santa, em que foy obrada a nossa Redempção por Jesus Christo, Senhor nosso*<sup>26</sup>.

De acordo com o relato, a viagem do franciscano português durou cerca de vinte meses, tendo início a 4 de Dezembro de 1562, no porto de Malamocco, situado a duas léguas de Veneza. Era aí que começava a peregrinação,

<sup>25</sup> JOUKOVSKY, Françoise – *Un circuit touristique au XVIe siècle: les pèlerinages à Jerusalem*. In *Les récits de voyage*, Paris, 1986, p. 38-57; BARANDA, Nieves – *Materia para el espíritu. Tierra Santa, gran reliquia de las peregrinaciones*. «Via Spiritus», 8 (2001), p. 7-29.

<sup>26</sup> SANTIAGO, Fr. Francisco de – *Relação Summaria dos lugares santos de Jerusalem*. Lisboa, 1706, p. 3.

materializada na visita a vários locais religiosos, mas também a lugares sem qualquer conotação religiosa ou espiritual, como o labirinto do Minotauro, em Creta<sup>27</sup>, ou o túmulo do infante D. João (filho de D. João I e de D. Filipa de Lencastre), em Chipre.

A viagem à Terra Santa constituía uma autêntica aventura, na medida em que os peregrinos tinham que enfrentar caminhos perigosos e difíceis, onde muitas vezes eram surpreendidos por ladrões<sup>28</sup>. Frequentemente, os peregrinos pobres acabavam por ser vítimas da incúria dos armadores das embarcações. Um desses casos é o de Aurélio Freire, criado de D. Fulgêncio de Bragança. Aurélio Freire foi incumbido por D. Fulgêncio para realizar esta viagem com destino à Terra Santa, pois aquele não estava em condições de fazê-la, apesar de ser essa a sua intenção. Mas Aurélio Freire acabou por ser «vítima» da incúria do capitão da nau em que viajava, porque este levou a mulher consigo, na viagem a Jerusalém, e, na volta, como ela tinha irmãos e parentes em Chipre, quis ficar a «folgar» com eles mais do que o tempo lhe permitia: o resultado desta circunstância saldou-se em um descuido com o carregamento da nau, impedindo a tripulação de partir quando «convinha»... Quando aportaram em Veneza, o capitão foi preso.

Ao longo da viagem, o autor cruza-se com outros peregrinos portugueses, como, por exemplo, uma judia, natural de Coimbra, ou Mécia Pimenta (falecida na segunda metade do séc. XVI), caso este que seria recuperado por Fr. Luís dos Anjos, no seu Jardim de Portugal (1626)<sup>29</sup>, e por Jorge Cardoso, no *Agiologio Lusitano*.

Mécia Pimenta era uma portuguesa «varonil», que «chea de zelo, & deuoção, deixada sua patria, por tres vezes, com grandes riscos de vida, foi visitar os lugares sagrados, onde Christo nosso Senhor obrou os soberanos mysterios de nossa redempção, fazendo seu caminho pela Índia Oriental, & dalli por terra até a sancta cidade, exposta aos excessivos rigores, & inclemências do tempo, por aquelles inabitaveis desertos». Viveu em Jerusalém durante oito ou nove anos e estava disposta a acabar ali a vida, mas foi enviada a «terra de Christãos», pelo que tornada a Portugal, apertada das saudades de aquelles sanctos lugares fes volta à Índia», «em cuja jornada juntou copiosas esmolos, com que tornando a Ierusalem, fez hum grande, & fortíssimo muro (...) com que cercou o sanctuario do monte Oliuete (...) & nelle deixou peças de muito valor, & preço». Da

<sup>27</sup> Utilizámos a edição: AVEIRO, Fr. Pantaleão de – *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades* (ed. revista e prefaciada por António Baião). Universidade de Coimbra, 1927, p. 39-40.

<sup>28</sup> AVEIRO, Fr. Pantaleão de – *Itinerário da Terra Sancta e suas particularidades*. Ob. cit., p. 26-35.

<sup>29</sup> ANJOS, Fr. Luís dos – *Jardim de Portugal* (ed. de Maria de Lurdes Correia Fernandes). Porto: Campo das Letras, 1999, p. 246-248.

terceira vez que voltou à Índia, acabou por falecer em Alepo, «rodeada de muitos cristãos arménios que lhe faziam companhia».

O exemplo de Mécia Pimenta mostra bem como o modelo de Santa Paula e de outras «santas peregrinas», que empreenderam viagens não apenas com o intuito de conhecer os lugares santos da Palestina e venerar relíquias, mas também com o de praticar as virtudes cristãs, continua a ser ainda imitado, adquirindo assim um significado importantíssimo na moldura da Contrarreforma, pois, como é bem sabido, na sequência das directrizes tridentinas, a veneração das relíquias e a peregrinação a locais sagrados foi reafirmada. Neste sentido, o caso de Mécia Pimenta – assim como o de outras peregrinas que merecerão a nossa atenção neste breve estudo – declina a opção por um «modelo de vida» que, em todo o caso, não parece ter sido comum no mundo feminino dos tempos pós-Trento. Ainda que a prática da peregrinação tenha grangeado a muitas destas mulheres uma aura de *fama sanctitatis*, a verdade é que este «modelo» declinado no feminino não era aquele que, muito compreensivelmente, se foi cristalizando e «impondo», ao longo da Contrarreforma, como o paradigma de santidade feminina, escorado na observância da clausura<sup>30</sup>... Com efeito, as dificuldades que eivavam a mobilidade das mulheres, assim como uma certa resistência, por parte de certos sectores culturais da época, para perspectivar o género feminino fora do quadro doutrinário e do casamento – lembremos, como já o fez Maria de Lurdes Correia Fernandes, que várias obras que se inscrevem no amplo filão da literatura moral e de espiritualidade foram mesmo construindo o modelo da «perfeita casada»<sup>31</sup> – parecem, efectivamente, ter contribuído para a cristalização de uma moldura dessa natureza. Neste sentido, bastará evocar, como exemplo ilustrativo, que o núncio Felipe Segá outorgou a Santa Teresa de Jesus o epíteto «monja andariega»<sup>32</sup>, baseado no percurso itinerante encetado pela religiosa carmelita com vista à fundação e reformação de mosteiros e conventos da sua ordem, em que o reforço à clausura é cada vez mais acentuado.

Mas o utilíssimo *Agiologio Lusitano* revela-nos outros exemplos de peregrinos

<sup>30</sup> Como sublinhou CONRAD, Anne – *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il Concilio di Trento e il Moderno*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1996, p. 414-437, após o Concílio de Trento, acentuou-se uma preocupação em regulamentar as diversas formas de vida religiosa, relegando para segundo plano os estados semi-religiosos. Um dos aspectos mais problemáticos foi o da regulamentação da estrita clausura, pois a redacção do decreto sobre esta matéria deixava margem a ambiguidades, no que dizia respeito à inclusão das ordens terceiras. Deste modo, tendo em vista a sua aplicação prática, o papa Pio V, em 1566, decreta a constituição *Circa Pastoralis*, que justifica a obrigação à clausura, no âmbito das ordens terceiras.

<sup>31</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica*. 1450-1700. Ob. cit.

<sup>32</sup> FERNANDEZ COLLADO, Angel – *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Segá (1577-1581). Aspectos político, jurisdiccional y de reforma*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso/Seminario Conciliar, 1991, p. 345.

portugueses, como Fr. Paulo de Santa Maria (†1565), leigo da Província da Arrábida, que, sendo secular, visitou os lugares sagrados de Jerusalém<sup>33</sup>; da beata Margarida Fernandes († 1540), que, já viúva, visitou Jerusalém e Roma, caminhando descalça<sup>34</sup>, a «Senhora Maria», que Fr. Pantaleão de Aveiro encontrou em Assis e que visitou a Terra Santa, onde acabou por ser martirizada<sup>35</sup>, ou ainda Ana Manuel da Conceição († 1646), terceira carmelita, que, em Roma, visitou «o sepulchro dos Apostolos S. Pedro, & S. Paulo» e «depois de o fazer com muita deuoção, & piedade, & de correr as Estações d'aquella sancta Cidade», «alcançou licença do Papa Urbano VIII para no anno de 1625 passar a Hierusalem, (...) onde chegou a saluamento com prospera viagem, & se deteu algum tempo (...) visitando frequentemente aquellos sagrados Lugares, em que Christo (...) obrou os Sacro sanctos Mysterios da humana Redempção.» Tinha decidido permanecer ali até ao fim dos seus dias, «occupada em cozer a roupa da Sacristia do S. Sepulchro, que está à conta dos Franciscanos», mas os Turcos Otomanos, que ocupavam e governavam aquele território, ordenaram que abandonassem o local. Deste modo, Ana Manuel da Conceição regressou a Roma e, dali, a Lisboa, «carregada de Reliquias»<sup>36</sup>.

Para além da sua larga tradição, a peregrinação aos Lugares Santos da Palestina, palco de episódios bíblicos e, muito especialmente, da vida de Cristo, parece reflectir a centralidade que a devoção à Humanidade de Cristo vinha conhecendo desde a Baixa Idade Média, na esteira da herança das místicas medievais e da *Devotio moderna*, que muito passou pelo especial relevo conferido ao sofrimento de Cristo<sup>37</sup>.

Mas o *Agiologio Lusitano* dá-nos a conhecer também algumas «notícias» sobre peregrinos portugueses que empreenderam viagens a Roma. Para além do já referido caso da beata Margarida Fernandes, que visitou a Terra Santa, encontramos o de Maria Pires de Morais, leiga natural de Bragança, «que (...) duas vezes foi a Roma a pè visitar os sagrados Apostolos S. Pedro, & S. Paulo, distribuindo pelos caminhos muitas esmolas, & fazendo outras obras

<sup>33</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres* (...). Tomo I, Lisboa, na Officina Craesbeckiana, 1652, p. 137-138.

<sup>34</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo I, p. 159-160.

<sup>35</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres* (...). Tomo II, Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 310-312

<sup>36</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo III, p. 447.

<sup>37</sup> CARVALHO, José Adriano de - *Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)*. In *Homenaje a Elias Serra Ráfols*. Vol. II. Laguna: Universidad de La Laguna, 1970, p. 47-70. A ideia de que a Paixão de Cristo foi a mais horrível, a mais dolorosa de sempre, escorada na convicção de que o Seu corpo sofreu mais do que qualquer outro, pois era perfeito, havia já sido equacionada por Jacques de Voragine, na *Legenda Aurea*: Dans sa Passion, Jésus Christ souffrit d'amères douleurs: Il fut indignement emprise; mais nous procura des avantages d'une valeur immense. La douleur fut produite par cinq causes (...) 4<sup>o</sup> A raison de la délicatesse de son corps» (VORAGINE, Jacques de - *Legenda Aurea* (trad. de J.-B. M. Roze), vol. I. Paris: Flammarion, 1967, p. 256-258).

de piedade»<sup>38</sup>, ou de D. Guiomar († finais do séc. XIV), natural de Lisboa, «afazendada, pia, & deuota, que (...) se foi em romaria àquela sancta cidade visitar as reliquias sagradas dos Principes dos Apostolos S. Pedro, & S. Paulo», onde «erigio hum hospital» para os peregrinos<sup>39</sup>.

Entre os peregrinos que visitaram Santiago de Compostela, valerá a pena evocar o caso da rainha Santa Isabel de Portugal. Conta-nos Diogo Afonso de Macedo que a rainha decidiu fazer uma «romeria» a Santiago de Compostela,

*determinandoa encubertamête sem dizer onde hia, no mes de Iulho na força de todas as calmas, & des o logar que estaa a legoa da cidade, donde se parece a igreja do bẽ auenturado Apostolo foy a pee & nella esteue o seu dia em que disse missa o arcebispo, & offereceolhe esta senhora de muytas coroas que tinha a mais rica, de muytas pedras preciosas. E de todos os seus vestidos que em vida del rey vestia os melhores, apontados cõ muyto aljofar, perolas, & pedras preciosas, & hũa mula enfreada cõ hũa riquissima cuberta: & hũs panos muito ricos rosados com as armas de Portugal & Daragã com lijonjas de aljofar: & capas muito ricas [...]. Vindose pera Portugal o arcebispo lhe deu pera parecer romeyra de Santiago bordã & conchas que aceytou*<sup>40</sup>.

Este episódio da vida da rainha Isabel de Portugal não deixaria de se declinar na imagem que acompanha a folha de rosto da *Vida e milagres de Santa Izabel Rainha de Portugal* (1560). Com efeito, no rosto desta obra, a Rainha Isabel de Portugal surge representada, em gravura, enformada por uma cartela, com o hábito de clarissa, com uma coroa de espinhos, segurando, na mão direita, um bordão de peregrina; no solo, encontra-se a coroa régia, atravessada pelo ceptro. Com efeito, como já realçou António Filipe Pimentel, o bordão de peregrino será incorporado na iconografia isabelina: assim o testemunha a gravura, intitulada *S. Elisabetha Lusitaniae Regina*, feita em buril, em 1621, pelo flamengo Cornelius Galle («O Velho»), destinada, num primeiro momento, a decorar a obra *Anacephaleosis*, do jesuíta António de Vasconcelos, que, posteriormente, conheceu uma muito significativa circulação em forma avulsa<sup>41</sup>. De facto, o bordão de peregrina acabaria mesmo por assumir um papel de destaque na moldura da cristalização da *fama sanctitatis* da rainha D. Isabel de Portugal. Nas

<sup>38</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo I, p. 415.

<sup>39</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo II, p. 109-110.

<sup>40</sup> MACEDO, Diogo Afonso de – *Vida e milagres de Santa Izabel Rainha de Portugal*. Coimbra: por João de Barreira, 1560, p. 33-34.

<sup>41</sup> PIMENTEL, António Filipe - *A representação gravada da Rainha Santa Isabel: política e devoção*. «Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias», vol. 27, 2ª série (2010), p. 83-103.

festas celebradas, em Coimbra, no contexto da sua canonização,

*Debaixo do palleo trazião huma Reliquia da Sancta Rainha, & era o bordão, com que foy apê perigrinando a Santiago de Galiza. Este bordão foy achado dentro do sepulchro da Sancta Rainha, quando foy aberto para se começar a fazer a primeira diligencia necessaria á sua Canonização, & tão incorrupto se achou, que sendo de pao, parecia que naquella hora acabara de o laurar o artifice. Parece quis o Ceo nos ficasse este bordão de quando a Sancta Rainha peregrinou pera hauer memoria de como fora na terra hũa rara & peregrina creatura<sup>42</sup>.*

Por outro lado, a historiografia religiosa evidenciará o destaque que a memória de vários peregrinos aí merece, emulando estes casos como exemplos necessariamente dignos de elogio. Deste modo, na «Terceira Parte» da *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves, da regular observancia de nosso serafico Padre S. Francisco*, Fr. Jerónimo de Belém narra-nos que

*No anno de 1483 por occasião de hum parto infeliz», teve a rainha D. Leonor de Lencastre «uma aguda enfermidade nos seus Paços de Almeyrim, que a pôs no ultimo perigo da vida [...] com grande magoa do Monarcha [...]; mas a Providencia, que a tinha reservado para singulares desempenhos, lhe conservou a vida [...]. Vendo o Senhor D. João convalecida a virtuosa Rainha, passou com ella para a Villa de Alcochete, para que com a mudança de ares se restituísse ao seu antigo vigor.*

*Nesta Villa lhe succedeo o caso seguinte [...]. Sahirão da Corte os dous Monarchas com moderada pompa para a Villa de Alcochete, onde se celebrava huma função de touros; e soltando-se hum delles do corro, com furia e braveza foi fugindo pela mesma rua direita, por onde vinham as Magestades com a sua comitiva. [...] Cobrou animo o valeroso Monarcha; e puxando da espada, com ella na mão se pôs diante da Rainha, servindo-lhe de escudo, para que o touro a não ofendesse. Mais fez o animal furioso que os homês postos ao largo a ver touros de palanque; porque, respeitando a valentia do animoso Soberano, e a virtude da innocente Rainha, passou de largo, deixando-os livres do susto. Em acção de graças por este successo, e por haver escapado a Rainha da antecedente enfermidade, forão as Magestades de romaria a S. Domingos da Queimada, junto a Lamego, no anno seguinte*

<sup>42</sup> MADAHIL, A. G. da Rocha – *Relação das grandiosas festas que na cidade de Coimbra hoje por novo titulo ditosa cidade fez o Illustrissimo Senhor Dô João Manoel Bispo Conde, à canonização de Sancta Isabel Rainha de Portugal*. «O Instituto. Revista Científica e Literária», volume 90 (1936), p. 50-51.

de 1484, como havião promettido<sup>43</sup>.

Sem perder de vista este enquadramento, que traduz, efectivamente, a afirmação de uma faceta activa de D. João II e de D. Leonor de Lencastre, no domínio das práticas espirituais e devotas, talvez valha a pena evocar uma outra passagem, que nos é dada a conhecer por Fr. Manuel da Esperança. Conta-nos o cronista franciscano que D. João II e D. Leonor de Lencastre, pesarosos devido à morte do seu único filho, o príncipe D. Afonso, vitimado por uma queda de um cavalo, e tentando buscar «a cõsolação, & alliuio do ceo», empreenderam uma espécie de peregrinação a vários conventos pertencentes à Ordem dos Menores. A rainha visitou

*de caminho nossa Senhora das Virtudes, neste cõuêto esteue mais deuagar consolandose com Deos, até que, pera mais se retirarẽ, a leuuou el Rei pera o outro conuento, chamado de Varatojo. E adocẽdo elle, quando depois cõprio o voto de ir a pé a S. Antonio da Castanheira, em S. Francisco d'Alenquer, passando pela Carnota, acabou a romaria. Assi andauão estes Reis pelas casas franciscanas, de que erão particulares deuotos, alleuiando tristezas, & sentimẽtos, nas quaes tambem deixauão perpetuada a sua magnificencia, como foi em esta de Alenquer, onde a mesma Rainha libertou de fintas, & encargos do concelho o olleiro, que nos der louça, & o guardião pera isso nomear<sup>44</sup>.*

Por sua vez, Fr. Luís de Sousa, na *Segunda Parte da Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, conta-nos que a princesa D. Joana de Portugal tinha um capelão chamado Pedro Lourenço, «de vida tão exemplar e diferente da comum, que por isso fazia delle muita conta, e lhe tinha encarregado, que tanto, que Deos a levasse, fosse por ella em romaria a Nossa Senhora de Guadalupe. Na noite de seu transito, e na mesma hora delle, succedeo estar o bom Sacerdote em oração por conta da mesma Senhora: e subitamente se lhe poz diante dos olhos huma coroa de espinhos resplandecente, e fermosa, borrifada toda de sangue muito fresco, e vermelho, e com huma gota

<sup>43</sup> BELÉM, Fr. Jerónimo de – *Chronica Seráfica da Santa Provincia dos Algarves, da regular observancia de nosso serafico Padre S. Francisco*. Parte Terceira. Lisboa: no mosteiro de S. Vicente de Fora, 1755, p. 68

<sup>44</sup> ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Primeira Parte. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1656, p. 135. Para o caso francês, cf. BRIAN, Isabelle – *Le roi pèlerin. Pèlerinages royaux dans la France moderne*. In BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre-Antoine; JULIA, Dominique (dir.) – *Rendre ses voeux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI-XVIII siècle)*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 363-378.

grande nas pontas de cada espinho»<sup>45</sup>.

O mesmo autor, na *Vida de D. Fr. Bartholameo dos Martyres da Ordem dos Pregadores* (Viana do Castelo, por Nicolau Carvalho, 1619)<sup>46</sup>, narra-nos a jornada que o religioso dominicano fez, tendo em vista a sua participação no Concílio de Trento. D. Fr. Bartolomeu dos Mártires visitou Toulouse, onde «estão as relíquias daquele seu grande filho, o Doutor Angélico, Santo Tomás. E na igreja de S. Saturnino, primeiro bispo daquela cidade, estão os corpos de três sagrados Apóstolos, S. Felipe, e Santiago e S. Tadeu, com o de S. Bernabé, em grande caixas de prata, e os do grande mártir S. Jorge e do abade S. Gil»<sup>47</sup>; visitou Pádua, onde acompanhou a procissão que celebrava a festividade em memória de Santo António, em Junho, «cheio de devação, e com a mesma visitou depois as relíquias do Santo»<sup>48</sup>. Durante a jornada que empreendeu, rumo a Roma, visitou Florença e «logo ao entrar na cidade se pôs a pé, em sua costumada penitência, e foi com seu companheiro demandar o convento da Ordem, que é do título de S. Marcos. Entrou na igreja e, estando em oração diante do altar e relíquias de Santo Antonino, alegre de se ver na casa daquele insigne arcebispo, cuja vida e obras tinha proposto imitar a todo seu poder, como já começara em aceitar forçado a dignidade que tinha, e como o imitava no hábito e profissão dominica»<sup>49</sup>. Em Siena, visitou o local onde se encontrava sepultado o corpo de Santa Catarina e também «a sepultura do Santo Fr. Ambrósio Sancedónio, que na Ordem chamamos Santo Ambrósio de Sena»: conta-nos o biógrafo que «inflamado em devação destas memórias, retirou-se a ùa capela e aparelhava-se pera dizer missa»<sup>50</sup>. No seguimento da jornada, o arcebispo visitou também o santuário de Nossa Senhora de Loreto<sup>51</sup>.

A prática da peregrinação exerceu uma grande influência no pensamento dos primeiros religiosos da Companhia de Jesus e de Santo Inácio de Loyola<sup>52</sup>. Esta experiência veio mesmo a ser incluída nas práticas exigidas aos noviços da Companhia, durante a etapa da sua formação espiritual<sup>53</sup>. Como sublinha

<sup>45</sup> SOUSA, Fr. Luís de – *Segunda Parte da Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. Lisboa: na Officina de António Rodrigues Galhardo, 1767, p. 373.

<sup>46</sup> Utilizámos a seguinte edição: SOUSA Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires* (int. de Aníbal Pinto de Castro; fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro). Lisboa: IN-CM, 1984.

<sup>47</sup> SOUSA Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires*. Ed. cit., p. 154.

<sup>48</sup> SOUSA Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires*. Ed. cit., p. 164.

<sup>49</sup> SOUSA Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires*. Ed. cit., p. 235.

<sup>50</sup> SOUSA Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires*. Ed. cit., p. 236.

<sup>51</sup> SOUSA Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires*. Ed. cit., p. 276-278.

<sup>52</sup> Veja-se O'MALLEY, John – *The first Jesuits*. Harvard University Press, 1993, p. 32-34.

<sup>53</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus, Évora, na Oficina da Universidade, 1659*, p. 101; FABRE, Pierre-Antoine – "Ils iront en pèlerinage...". *L'expérience du pèlerinage selon l'Examen général des Constitutions de la Compagnie de Jesus et selon les pratiques contemporaines*. In BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre-Antoine; JULIA, Dominique (dir.) – *Rendre ses vœux*.

Federico Palomo, «o valor que as primeiras gerações inicianas atribuíram a este exercício, levou o provincial português, Simão Rodrigues, a elaborar uns “avisos” ou instruções sobre a maneira de peregrinar»<sup>54</sup>. Contudo, como realça o mesmo autor, nem sempre é fácil, num contexto exclusivamente europeu, estabelecer com clareza a distinção entre a missão do interior e a peregrinação, a qual, em certa medida, esteve na génese da ulterior prática missionária nos territórios católicos<sup>55</sup>. De resto, no que diz respeito aos exercícios que se realizavam, as semelhanças entre a peregrinação e as missões do interior persistiram pelo menos até ao início do século XVII<sup>56</sup>. A título de exemplo, valerá a pena evocar o caso do jesuíta João Cardim<sup>57</sup>.

João Cardim nasceu em 1 de Junho de 1585, em Torre de Moncorvo. O seu itinerário na Companhia de Jesus foi marcado pelo fervor da vida espiritual, pelo rigor da vida ascética, pela prática das virtudes heróicas – que o aproximam dos exemplos de S. Luís Gonzaga e de S. Estandeu Kostka – e por uma significativa actividade missionária, integrando várias missões do interior levadas a cabo pelos jesuítas, como nos relata o seu biógrafo, o também jesuíta Sebastião de Abreu, em *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus* (Évora: na Oficina da Universidade, 1659). Faleceu, com fama sanctitatis, a 18 de Fevereiro de 1615, no colégio de São Paulo da Companhia de Jesus, em Braga.

A primeira peregrinação realizada pelo Padre João Cardim, que Sebastião de Abreu define como uma das «experiencias, com que a Companhia prova, & experimenta a seus noviços»<sup>58</sup>, teve como destino a capela de Santa Catarina de Ribamar<sup>59</sup> e ocorreu em Outubro de 1611; ainda noviço, visitou o «santo Crucifixo» do Bom Jesus da Cruz de Barcelos<sup>60</sup>, nas férias de Verão de 1612; já

---

*Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 159-188.

<sup>54</sup> PALOMO, Federico – *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: FCG/FCT, 2003, p. 101.

<sup>55</sup> PALOMO, Federico – *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Ob. cit., p. 100.

<sup>56</sup> PALOMO, Federico – *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Ob. cit., p. 102.

<sup>57</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)*. Separata da revista «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo V (1993), p. 93-120; MENDES, Paula Almeida – *Biografia e Espiritualidade em Portugal na Época Moderna: as Vidas de João Cardim, S.J. (1585-1615)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, 2 tomos. Dissertação de mestrado em Culturas Ibéricas – Época Moderna.

<sup>58</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 101.

<sup>59</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., pp. 101-104. Esta capela visitada pelo Padre João Cardim, conhecida como capela de Sta. Catarina, situa-se no interior do forte de Sta. Catarina de Ribamar, no concelho da Figueira da Foz.

<sup>60</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de*

depois de ter feito os votos na Companhia, foi em peregrinação a S. Gonçalo de Amarante<sup>61</sup>, nas férias de 1613; finalmente, a última viagem que realizou como peregrino teve lugar nas férias de 1614, em direcção à igreja do Senhor de Bouças, em Matosinhos<sup>62</sup>.

Durante estas peregrinações, as práticas levadas a cabo pelo Padre João Cardim são, de acordo com Sebastião de Abreu, em tudo semelhantes àquelas que realizou aquando das suas viagens a Viseu, Coimbra, Braga e locais circunvizinhos a estas duas últimas cidades. Assim, os seus tempos repartiam-se entre os ministérios relacionados com a pastoral, tais como a celebração da missa<sup>63</sup>, sempre com a «sua costumada pausa, lagrimas, & devação», a doutrinação<sup>64</sup>, a qual era, aliás, o «principal fim destas suas peregrinações, sendo sua maior consolação, quando as pessoas erão mais pobres, & miseráveis, com as quaes se detinha, & ocupava com mais alegria, & gosto seu», o pedido de esmola porta a porta<sup>65</sup>, a realização de confissões<sup>66</sup>, algumas práticas e exercícios espirituais e devotos (tais como a oração mental pela manhã, sempre de joelhos e durante mais tempo do que aquele que era imposto pela regra do instituto inaciano e os exames de consciência<sup>67</sup>, as visitas ao Santíssimo Sacramento e à

---

*Jesus*. Ob. cit., p. 125-127. A origem deste culto está ligada ao aparecimento de uma cruz negra no chão do Campo da Feira de Barcelos, em 1504. Nesse local foi construída, em 1505, uma capela, onde se encontra uma imagem do Senhor Bom Jesus da Cruz.

<sup>61</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 142-146.

<sup>62</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 153-156. Segundo uma lenda, a imagem do Senhor de Bouças teria sido esculpida por Nicodemus e viera da Palestina. Veja-se, a propósito, FREYTAGS, António Coelho de – *Tratado da veneranda, et prodigiosa Imagem do Senhor de Bouças de Matosinhos, em que se contem o manifesto da Procissão solemne, em que foi levada à Cidade do Porto pella necessidade das doencasm em 2 de Abril do Anno de 1696*. Coimbra: na Oficina de Joseph Ferreyra, 1699.

<sup>63</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 102, 127, 155.

<sup>64</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 102-103, 126-127, 142-143.

<sup>65</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 103, 127, 153.

<sup>66</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 153.

<sup>67</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 101-102, 125-126: «Ainda que a obrigação de quem faz estes santos exercicios não seja mais que de quatro horas de oração cada dia, a fora os exames da conciencia duas vezes no dia, & as visitas ordinarias do Santissimo Sacramêto, & da Virgem nosa Senhora; com tudo o P. Joam Cardim costumava ter nove, & des. E dia ouve em que teve treze todsa continuas sem interrupçam alguma, pera desta maneira recompensar, (como elle disse a seu superior) hum excesso que no mundo tivera gastando outro tanto com hum amigo, em boa conversaçam; a qual ainda que em tudo fora honesta, & de praticas pias (quaes sempre as suas forão) com tudo parcialhe a elle, que pelo que tivera de humana, por ser com amigo, de cuja conversação gastava, devia ser purificada com outro tanto tempo gastado com seu Deos, que só era o amigo, que merecia todos os tempos».

Virgem Maria<sup>68</sup>) e diversas penitências, como a recusa de «agasalho mais nobre», durante a noite, do que aquele que recebia nos hospitais ou misericórdias<sup>69</sup>, e os açoites rigorosos<sup>70</sup>.

Um outro exemplo a que poderemos recorrer é «corporizado» pelo Padre João Nunes Barreto, patriarca de Etiópia e irmão do Padre Belchior Nunes Barreto – que foi o primeiro missionário português a entrar na China<sup>71</sup> -, que era, já nos seus tempos de estudante em Salamanca, conhecido como «o Abbade Sancto». Terminada a sua formação, João Nunes Barreto regressa a Portugal e «já neste tempo era da Companhia seu Irmão o Padre Belchior Nunes, & dezeitava muito, que seu Irmão fizesse o mesmo. Indo em peregrinação a Sãtiago de Galiza passou por Freiriz: fallou a seu Irmão do grande bem, que achara na Companhia, exhortou, a que também entrasse nella». João Nunes Barreto respondeu que não pretendia mudar de estado. Mas

*nam perdeo o Padre Belchior suas esperanças. De Coimbra lhe escreveo, quizesse chegar alli, a se cõsolar com os Padres, & Irmãos daquelle sancto Collegio, & comunicar sua alma com hum homem sancto, que alli esperavam: este era o Padre Pedro Fabro companheiro de Sancto Ignacio na fundaçam da Compañhia. [...] Recolbendo-se huma noite a tomar algum sono, teve a seguinte visam. Parecialhe que via a hum Sacerdote dizer Missa solene, à qual elle Abbade ministrava, como diacono. [...] Ficou assustado com o novo sonho, & logo teve huma lus interior, com que Deos lhe deu a entender, que nam tratasse de buscar a paz na vida contemplativa, que elle tinha por direita, mas que tambem a buscasse na activa, que elle tinha por esquerda.*

*Ficou com esta lus mais penetrado; recorreo a Deos por meyo da Virgem Senhora, que lhe declarasse sua vontade. No dia dos fieis defunctos, estando*

<sup>68</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 102, 125.

<sup>69</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 103-104, 126.

<sup>70</sup> ABREU, Pe Sebastião de (S.J.) - *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Ob. cit., p. 155. O superior do Padre João Cardim e outros Padres censuravam-lhe a rigorosidade dos açoites, dizendo-lhe que «vindo cansado de caminhar a pê, & comendo só o que lhe davão de esmola, no cabo disciplinarse tam asperamente sobre a fadiga de tantas confissoens, que avia, era querer acabar em breve a vida», mas o jovem evocava duas razões para assim proceder: «A primeira era que pera que o corpo pagasse o alivio, que tinha em estar fora de casa, & da soçeiçam da obediencia. A segunda, pera que os seculares, que o não conheçião mais que por Religioso da Companhia, sem perigo de vaidade propria se edificassem, & tivessem boa opiniã de sua Religião, pois os della fora de casa, entre os cansassos dos caminhos, & os mais dos ministerios, em que os vião occupar, se nam esqueçião das penitencias, que fazião em suas casas, & collegios» (ob. cit., p. 155).

<sup>71</sup> TELES, Pe Baltasar (S.J.) - *Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal, e do que fizeram nas Conquistas deste Reyno os Religiosos que na mesma Provincia entravão nos annos em que viveo Santo Ignacio de Loyola nosso Fundador. I Parte*, Lisboa, por Paulo Craesbeeck, 1645, p. 546).

*o Abbade fazendo oraçam à Senhora sobre o seu cuidado, lhe appareceo a Virgem Senhora vestida de gloria, & acõpanhada de hũ veneravel Sacerdote. [...] Attonito com visam tam estranha, se postrou em terra, & ouviu, que lhe dizia a Senhora, que fosse ao Collegio da Companhia de JESUS em Coimbra, & nelle falasse com aquele servo, que alli via. [...] Logo no dia seguinte o virtuoso Abbade vestido de peregrino cõ hũ bordam na mão se poz a caminho pera Coimbra, cheio de incrível prazer*<sup>72</sup>.

Pese embora o facto de os textos respigados terem sido editados nos séculos XVI, XVII e XVIII, que, como é sabido, eram já tempos em que as intervenções e os «sopros» de mudança e de modernização, no sentido de conferir aos textos um maior rigor histórico, se tinham já feito sentir no género hagiográfico – para o que muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas, como Erasmo, as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a actividade dos bolandistas<sup>73</sup> e dos beneditinos de Saint-Maur<sup>74</sup>, sem, contudo, esquecer os contributos de Georg Witzel, Luigi Lippomano, Lourenço Surio e Heribert Rosweyde, assim como a redescoberta da biografia clássica, nos círculos humanistas do Renascimento –, a verdade é que aquele género continuava, em certa medida, a mostrar-se permeável à valorização da dimensão do «maravilhoso». Um desses exemplos pode ser respigado no *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso, onde lemos que D. Helena da Silva († 1579), que foi religiosa cisterciense no mosteiro de Celas, era, ainda no século, devotíssima de São Bernardo:

*sendo já de idade para tomar estado, a levãrão seus paes para Lisboa, com animo de a casar com algum fidalgo de sua qualidade. E no caminho se chegou à liteira, em que vinha com sua mãe, hum peregrino vestido numa rosagante esclauina branca, tam gentil, & bello na philosomia do rosto, que se admirãrão os da companhia, o qual em lingoa Franceza lhe pediu esmola, não tirando nunca os olhos de D. Elena. Deulha o pae, & perguntando: Se era de Bretanha. Respondeo: Que de Borgonha, & ao despedir, sorrindose para ella, desapareceo. D. Elena então, rompendo em*

<sup>72</sup> FRANCO, Pe. António (S.J.) - *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra, no qual se contem as vidas, e virtudes de muitos Religiosos que ensta Santa Casa forão noviços. Primeiro tomo*, Évora, na Officina da Universidade, 1719, p. 244

<sup>73</sup> DE GAIFFIER, Baudoin – *Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des bolandistes au XVIIe siècle*. In *Études critiques d'hagiographie et d'icnologie*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1967, p. 289-310 (Subsidia Hagiographica, n°43).

<sup>74</sup> NEVEU, Bruno – *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Albin-Michel, 1994.

*soluções, & lagrimas, caio desmaiada no regaço da mãe, sem dizer o que sentia sua alma. Assentando logo consigo ser Religiosa, chamando d'alli em diante a S. Bernardo, o seu Peregrino, porque na realidade, elle era o que lhe appareceo naquella fôrma*<sup>75</sup>.

Jorge Cardoso, no mesmo tomo do seu *Agiologio Lusitano*, narra-nos também que o Padre Diogo Monteiro, estudando na Universidade de Évora,

*pretendeo entrar na Companhia, & alcançada licença dos Superiores, lhe representou o Diabo (nosso adversario) com tanta efficacia, o perigo a que se expunha de o despedirem, quando mais contente estiuesse, que totalmente se esfriou no desejo de sia vocação. Passados alguns dias, como Deos não se descuida, estando à porta de seus paes, bem fôra disto, chegou hum peregrino, ou Anjo, trajado á maneira da Companhia, & trauão pratica cõ o nosso estudate, fallando da paz d'alma que se alcança nas Religiões, espertou de nouo tanto seu bom desejo, que lhe declarou a difficuldade, que sentira na entrada da Cõpanhia. O Peregrino então lha facilitou, assegurandoolhe a perseuerança nella, com que ficou confirmado em seu boom, & sancto proposito*<sup>76</sup>.

2. Por outro lado, haverá que ter em conta que a ofensiva acentuada na Contrarreforma, que visava a orientação e a reconfiguração de comportamentos dos fiéis, na moldura de uma estratégia de disciplinamento social, que havia começado com a tentativa de reorganização do culto dos santos – lembremos que entre 1523 e 1588 não houve nenhuma nova canonização sancionada pela Santa Sé e que só em 1588 foi criada a Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, a qual contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da santidade, através da fixação dos critérios e dos procedimentos que permitiriam à Cúria ratificar o culto oficial dos novos santos e que durante o pontificado de Urbano VIII são definidas (e promulgadas nos decretos de 1625 e de 1634) novas normas para admissão às canonizações, tal como a regra que consagrava que o início de um processo para atribuição do título de santo a alguém só poderia ocorrer cinquenta anos após a sua morte

<sup>75</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo III, p. 433.

<sup>76</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo III, p. 422.

–, potenciou a produção maciça de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, de função claramente «paradigmática» e «normativa», a par de catecismos, manuais de confissão, guias, «espelhos». De resto, a difusão de textos desta natureza mostra bem como o aparecimento da imprensa provocou alterações profundas no âmbito da produção do livro, promovendo uma múltipla divulgação de textos de tipologia diversa e contribuindo, em larga medida, para que se operasse uma evolução cultural na Europa ocidental<sup>77</sup>. Neste enquadramento destacam-se também obras polarizadas em torno de milagres ou santuários<sup>78</sup>, que se inscrevem em uma tradição literária muito concreta e precisa, que visava servir de complemento aos hagiólogos e menólogos, calibrada, muito compreensivelmente, por propósitos de propaganda de pendor devoto. Mas este enquadramento tornar-se-á, talvez, mais compreensível, se não perdermos de vista que os reformados iam também divulgando, de forma quase maciça, gravuras de natureza propagandística que parodiavam santuários e devoções católicas, assim como os seus peregrinos, muito especialmente aqueles que fingiam terem recebido a graça de milagres<sup>79</sup>.

Um muito significativo veio enformado por textos dessa natureza polariza-se em torno de santuários e milagres marianos. Ainda que, durante a Idade Média, se tenha amplificado a produção de um filão literário, cujo 'leitmotif' era a figura de Maria, emulada enquanto paradigma de santidade feminina, será, efectivamente, necessário esperar até ao século XVI para que floresça, sobretudo depois do Concílio de Trento – e beneficiando, muito naturalmente, das potencialidades proporcionadas pelo aparecimento da imprensa – , uma abundante e prolifera literatura mariana, constituída por textos de tipologia muito diversa, enquadrada na moldura da ofensiva da Contrarreforma, que acompanha também a emergência de controvérsias teológicas, como a da concepção de Maria, acentuada, sobretudo, a partir do Concílio de Basileia, em 1439. Esta vasta produção editorial contribuiu, em larga medida, para amplificar e cristalizar o culto e a devoção mariana no Portugal Moderno, que, embora revestida de matizes de natureza diversa, declinou diversas facetas da figura da Virgem: a sua maternidade divina (de resto, valorizada também por obras que não se inscreviam no filão da literatura religiosa ou de espiritualidade,

<sup>77</sup> GRAFTON, Anthony – *The importance of being printed*. «Journal of Interdisciplinary History», XI, 2 (1980), p. 265-283; BRAIDA, Lodovica – *Stampa e cultura in Europa*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2000; BARBIER, Frédéric – *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*, Paris: Belin, 2006.

<sup>78</sup> Para o caso francês, cf. MAES, Bruno – *Les livres de pèlerinage. Imprimerie et culture dans la France moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016. CRÉMOUX, Françoise – *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001; PENTEADO, Pedro – *A construção da memória nos centros de peregrinação*. «Comunio: Revista Internacional Católica», 14: 4 (1997), p. 329-344.

<sup>79</sup> Veja-se ESTIENNE, Henri – *L'Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*. Genève, 1566, p. 660-661.

de que é exemplo *De nobilitate & praecllentia foeminei sexus, ejusdemque supra virilem eminentia libellus* (1529), de Heinrich Cornelius Agrippa)<sup>80</sup>, as suas virtudes – castidade<sup>81</sup>, obediência, humildade, recato, silêncio, modéstia (que eram, como é sabido, as virtudes femininas mais elogiadas e recomendadas), a sua «singela» formosura, pois «no fue nada afeitada sino en todo recatada», como faz Fr. Antonio Marqués, em *Afeite y Mundo Mujeri*<sup>82</sup>, ou o papel enquanto intercessora e pacificadora entre Deus e os homens.

Um núcleo muito significativo destes textos declina relatos centrados na «invenção» de imagens – não raras vezes milagrosas – de Nossa Senhora, configurando um quadro que será largamente amplificado, já no século XVIII, com a edição do *Santuario Mariano* (1707-1723), de Fr. Agostinho de Santa Maria, que evidencia, sintomaticamente, a importância que, desde o século XVII, se vinha concedendo à «erudição», como forma de conhecimento do passado, com maior ou menor crítica de fontes, mas que haverá que notar que foram contribuindo para a construção de uma espécie de «geografia sagrada», alimentada, em larga medida, por peregrinações e esmolas...

Um desses casos é declinado na *Historia do insigne aparecimento de Nossa Senhora da Luz, & suas obras maravilhosas* (1610)<sup>83</sup> de Fr. Roque do Soveral. Conta-nos o autor que, em 1463, «aconteceo o estranho aparecimento de N. S. da Luz: a cuia Imagem deu apelido a mesma demonstração có que o Ceo a comunicou aos moradores de Carnide, onde des aquelle tempo da perdição de Espanha parece que estaua escódida». Com efeito, conta-nos Fr. Roque do Soveral que Pero Martins, português de condição humilde, acompanhou D. Afonso V em uma jornada a África, onde ficou cativo. No cárcere, apareceu-lhe a imagem de Nossa Senhora da Luz, e «instruindo do que auia fazer depois, o trouxe a Portugal miraculosamente anno 1463 cos mesmos ferros com que estaua preso, os quaes erão hūas cadeas grossas, que muito tempo

<sup>80</sup> «Et l'on raconte qu'il y a des îles où les femmes conçoivent sous l'effet du soufflé du vent, affirmation dont nous nions cependant l'exactitude. Car seule la Vierge Marie, elle seule, dis-je, conçut le Christ sans s'unir à un homme, et enfanta un fils de sa propre substance et de la fécondité de sa nature. Aussi, la bienheureuse Vierge Marie est la véritable du Christ selon la nature; et le Christ lui-même est le véritable fils de Vierge selon la nature; j'edis "selon la nature" parce qu'il est homme et de plus fils de la Vierge selon la nature, dans la mesure où cette Vierge elle-même ne fut pas assujettie à la corruption de la nature. En conséquence, elle n'enfanta point dans la douleur, ne fut point soumise à la puissance d'un homme, et sa fécondité fut si grande du fait de la bénédiction du Dieu qui a pris les devants, qu'elle n'eut pas besoin pour concevoir du concours de l'homme» (cf. AGRIPPA, Henri Corneille – *De Nobilitate et praecllentia foeminei sexus* (trad. de O. Sauvage). Genève: Librairie Droz, 1990, p. 104-105).

<sup>81</sup> Virtude «corporizada» pela Virgem que, entre muitas outras, até mesmo Isabel I de Inglaterra quis imitar, configurando uma espécie de processo de glorificação (cf. YATES, Frances – *Astrea. L'Idée di Impero nel Cinquecento*. Einaudi, 2001; HACKETT, Helen – *Virgin Mother, Maiden Queen. Elizabeth I and the Cult of the Virgin Mary*. Palgrave, 1995).

<sup>82</sup> MARQUES, Fr. Antonio (O.S.A.) – *Afeite y Mundo Mujeri*. Barcelona: Juan Flors Editor, 1964, cap. VII: «La hermosura de la Virgen, con haber sido la mayor, no fue nada afeitada sino en todo recatada», p. 274-285.

<sup>83</sup> Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

estiverão colocadas na ermida velha, que elle fabricou à propria Senhora, depois de apparecida, em proua de tam estupenda marauilha»<sup>84</sup>. Desde o séc. XV, o santuário de Nossa Senhora da Luz tornou-se num dos mais importantes da periferia de Lisboa, afluindo a ele um grande número de peregrinos ou, pelo menos, devotos, entre os quais se contavam membros da família real e da alta nobreza da capital. A devoção que se foi gerando em torno de Nossa Senhora da Luz foi também fomentada, em larga medida, pelo facto de aí ter surgido uma fonte, cuja água operava vários milagres<sup>85</sup>. Em todo o caso, não deixa de ser sugestiva a advertência que o autor faz no Prólogo «Ao leitor»: «No que toca às marauilhosas obras da Virgem da Luz, de que este liuro esta cheo, como o açafate de rosas, auirto, que em algumas partes lhes chamei milagres, ainda que não estão aprouados pello Ordinario, como o Santo Cócilio Tridentino ordena; porque não intento diser mais por esta palaura milagres, que por estoutra: marauilhas; & não se ter feito feito cẽsura dellas, & guardada a ordẽ do sagrado Concilio tem algũa desculpa: por ser tão ordinario na Virgem socorrer per todo o mundo nossos trabalhos portentosamente, que fora genero de pouco decoro querer autorizalos com escrituras, & termos judiciais, como se faz para canonizar hũ Santo»...

De resto, até mesmo o censor Fr. António Freire parece se mostrar bastante «permeável» à devoção mariana, a avaliar pelas suas palavras:

*E não me faz escrupulo não serem os milagres de que trata authenticos pello ordinario, como manda o sagrado Concilio Tridẽtino, pera se auerem de receber, por que alem de muytos delles auerem socedido, antes do mesmo Concilio, pera os outros basta a declaração que o Autor faz de não nos publicar por de tanta autoridade, nem por se imprimirem auerem de ter mór do que a antiguidade, & fama delles com outras prouas que no mesmo liuro allega lhe tem dado*<sup>86</sup>.

O santuário de Nossa Senhora da Lapa, situado na freguesia de Quintela, no concelho de Sernancelhe, constituiu um dos mais importantes polos de peregrinação mariana durante a Época Moderna. As suas origens e evolução foram divulgadas através da *Historia da aparição, e milagres da Virgem da Lapa*, Coimbra, 1639), do Padre António Leite (S.J.), e do *Loreto Lusitano, Virgem*

<sup>84</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo II, p. 175.

<sup>85</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo II, p. 175. Veja-se também: CAULIER, Brigitte – *L'Eau et le Sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Beauchesne, 1990.

<sup>86</sup> SOVERAL, Fr. Roque do – *Historia do insigne aparecimento de Nossa Senhora da Luz, & suas obras marauilhosas*. Ob. cit., «licenças».

*Senhora da Lapa*, Lisboa, 1719) do Padre António Cordeiro (S.J.)

A actual igreja foi construída no século XVII, pelos jesuítas, que promoveram, em larga medida, as peregrinações a este santuário mariano. O altar de Nossa Senhora da Lapa foi erguido no local onde, segundo os relatos que circulavam, a pastora Joana encontrou, em uma lapa, em 1498, uma imagem da Virgem Maria, que umas religiosas, fugindo da fúria do general mouro Almançor, ali teriam escondido. Actualmente, o santuário de Nossa Senhora da Lapa continua a ser um local onde acorrem peregrinos, especialmente no dia da romaria em sua honra, a 15 de Agosto.

O Padre António Leite recupera os casos de vários peregrinos, como o de um «cego natural de Guimarães, cuio nome nos escondeo o esquecimento, & descuido, que ouue em apontar as marauilhas da Virgẽ. Sabemos cõtudo que foy este, cego de seu nascimento, & que nelle, como em pedra de toque se mostrou a finesa de amor [...] Cego veo de sua patria, com vista tornou o bom peregrino, tomãdo noticia dos caminhos, que sem bordam, nem guia tornava a desandar»<sup>87</sup>. A leitura da obra permite-nos também conhecer certas práticas devocionais que se declinavam na moldura das peregrinações. A título de exemplo, valerá a pena recordar as palavras do autor:

*e achandome eu ali na festa de Setembro, me certificou hũ nosso Religioso que frequentara mais vezes aquelle lugar, ter visto hum Romeyro, ao qual tanto que apareceo a casa da Senhora nam satisfeito com vir de joelhos, afastou a roupa toda, & com a carne por cima de pedras asperas, & agudas, fazendo de seu sangue purpura, com que as matizaua; andou todo aquelle espaço de terra que he grande, atè entrar com o corpo, onde muito dantes estaua com a alma, & coraçam*<sup>88</sup>.

O santuário de Nossa Senhora da Penha de França, situado em Lisboa, constituiu também, entre os séculos XVII e XVIII, um dos mais atrativos centros de peregrinação; a sua história é-nos dada a conhecer pela pena de Fr. Carlos de Melo (O.S.A.), em *Aguia na penha renovada nas memorias de seus principios achadas na Livraria da mesma Senhora da Penha de França* (Lisboa, 1707). Este santuário mariano surgiu na sequência de um voto feito por António Simões, «official dourador», morador e natural de Lisboa, que acompanhou D. Sebastião na jornada de Alcácer-Quibir. António Simões prometeu à Virgem Maria que, se o «livrasse do apertado perigo, em que se via, que vindo à sua terra, lhe

<sup>87</sup> LEITE, Padre António (S.J.) – *Historia da aparição, e milagres da Virgem da Lapa*. Ob. cit., f. 75 r-75 v.

<sup>88</sup> LEITE, Padre António (S.J.) – *Historia da aparição, e milagres da Virgem da Lapa*. Ob. cit., f. 45v-46r.

havia de fazer nove Imagens de invocações diferentes». Conseguindo escapar do cativo, regressa a Portugal e começa então a esculpir as nove imagens da Virgem, dando a cada uma delas uma diferente invocação. Contudo, quando terminou a oitava imagem, não sabia que invocação lhe havia de dar; mas, por conselho do Padre Inácio Martins, deu-lhe a invocação de Nossa Senhora da Penha de França, em memória de outra imagem assim denominada, venerada num santuário próximo de Salamanca, a quem eram atribuídos imensos milagres. António Simões colocará a imagem da Virgem da Penha de França, na ermida de Nossa Senhora da Vitória. Contudo, considerando que este não era o local mais adequado, resolveu edificar uma ermida na coroa de um monte, denominado Cabeça de Alperche. As obras começaram em 1597 e duraram cerca de um ano. A imagem da Virgem será transportada, em procissão, para a nova ermida, a 10 de maio de 1598. Logo começaram a acorrer inúmeros peregrinos e devotos à ermida: mas seria uma circunstância calamitosa que iria aumentar extraordinariamente essa afluência. Em outubro de 1598, começou a grassar em Lisboa uma horrível peste, que vitimou imensas pessoas. As tropas castelhanas, que estavam de guarnição ao castelo de São Jorge, lembrando-se dos milagres que eram atribuídos à Virgem da Penha de França, venerada no santuário de Castela, determinaram ir, em procissão de penitência, até à ermida de Cabeça de Alperche. A calamidade no que diz respeito a mortes era tão grande, que o Senado de Lisboa fez voto de erigir uma nova capela mor, se a Virgem terminasse com este flagelo; a epidemia começa a extinguir-se em Fevereiro de 1599. A construção da nova igreja termina em 1625 e, por isso, a imagem é trasladada para este templo. Conta-nos Fr. Carlos de Melo que, posteriormente, se iniciou a construção de uma igreja para acolher a imagem da Virgem e «foi cousa maravilhosa, que (...) em toda a gente desta cidade se incendeio em puro fogo de amor Divino, & quada qual procura ser o primeiro que viesse lançar a primeira pedra neste edificio, & daqui em diante começarão as romarias a este lugar, ainda sem a casa ser feita. (...) E não contentes com fazerem infinitas romagens ao ditto lugar de dia, nelle se ficavão muitas vezes dormindo no campo, vigiando aquella benditíssima Imagem»<sup>89</sup>: até durante a noite, o «concurso de gente era infinito».

Tal como era uma prática corrente em vários livros que se inscreviam no filão da literatura religiosa e de espiritualidade, esta obra é acompanhada por uma estampa: para além, naturalmente, da dimensão ilustrativa, que tornava o livro mais atractivo, procura-se um cristalizar uma iconografia específica da Virgem da Penha de França, de molde a que os fiéis a pudessem reconhecer com mais facilidade, criando uma espécie de «imagem mental», procurando

---

<sup>89</sup> MELO, Fr. Carlos de – Ob. cit, p. 81-83.

despertar reacções e emoções, apelando à sensibilidade, sobretudo de natureza afectiva, dos fiéis. De resto, estas imagens parecem ter circulado, não raras vezes, de forma avulsa e, como já sublinhou Luís Moura Sobral, «a utilização de estampas como modelos ou fontes de inspiração para a pintura foi uma prática universalmente generalizada durante a época barroca»<sup>90</sup>, comprovando assim o seu largo lastro<sup>91</sup>.

Por sua vez, a obra intitulada *Historia dos Milagres que Deos nosso Senhor foy servido obrar por meyo da Sagrada Imagem de Nossa Senhora do Monte Agudo* (1694)<sup>92</sup>, traduzida do castelhano por Manuel de Coimbra, é, por sua vez, a tradução da compilação organizada por Philip Numan, intitulada *Histoire des miracles advenus à l'intercession de la glorieuse Vierge Marie au lieu dit Mont-Aigu vers la ville de Sichen au duché de Brabant* (Bruxelles, 1604). A obra polariza-se em torno do louvor de vários e diversos milagres operados através da intercessão de uma pequena imagem da Virgem de Montaigu, pendurada na copa de um carvalho, em Scherpenheuvel-Zichem, em Brabante. Como sublinha Luc Duerloo, «la statue originale est déplacée pour ne revenir sur place qu'en 1587. À partir de cette date, sa réputation ne cesse de croître. Des soldats espagnols ayant servi dans la région et leurs confesseurs jésuites assurent qu'elle acorde des guérisons miraculeuses. [...] Rapidement, les archiducs Albert et Isabelle, souverains des Pays-Bas habsbourgeois, se rendent au sanctuaire naissant»<sup>93</sup>. Assim, a tradução portuguesa apresenta-nos um caso em que uma imagem oriunda de um país protestante é trazida para um país católico, que retoma e reactualiza um *topos* recorrente na literatura religiosa e de devoção: o da imagem que é escondida para escapar à ameaça causada pelos «inféís»<sup>94</sup>.

Manuel de Coimbra inclui uma breve notícia sobre a imagem de Nossa Senhora de Montaigu/Monteagudo, trazida de Brabante por umas religiosas flamengas que, devido à expansão do protestantismo, procuram asilo e protecção em Portugal. Quando estas chegam a Portugal, em 1582, solicitam auxílio a Filipe II, que encarregará Gonçalo Pires Carvalho de todo um processo logístico, com vista à construção de um convento para estas religiosas, na zona de Alcântara. Como acto de gratidão, as religiosas ofereceram a Gonçalo Pires Carvalho uma «devota Imagem de nossa Senhora, com o titulo de Monteagudo, que salvarão do furor Hollandez»: de acordo com Manuel de Coimbra,

<sup>90</sup> SOBRAL, Luís Moura – *Do Sentido das Imagens*. Lisboa: Estampa, 1996, p. 15.

<sup>91</sup> Veja-se também SOARES, Ernesto – *Inventário da Coleção de registos de Santos*. Lisboa: BN, 1955.

<sup>92</sup> Lisboa: por Miguel Manescal.

<sup>93</sup> DUERLOO, Luc – Montaigu. In HENRYOT, Fabienne; MARTIN, Philippe (dir.) - *Dictionnaire historique de la Vierge Marie. Sanctuaires et dévotions, XVe-XXIe siècle*. Paris: Perrin, 2017, p. 310.

<sup>94</sup> São, de resto, abundantes os exemplos de imagens que foram escondidas, durante a época da dominação muçulmana, e que depois são achadas na Idade Média ou na já nos séculos XVI e XVII, divulgados por muitos textos ao longo da Época Moderna.

«tem muita probabilidade que seja a primeira, que floreceo em milagres no seu primeiro sitio de Monteagudo: porque faltando delle no anno de 1580 (...) & entrando nesta Cidade dahi a dous annos, bem se pòde crer que era a desaparecida». Segundo o mesmo autor, no ducado de Brabante, em um local chamado Montaigu (Scherpenhevel, em flamengo), foi encontrada uma pequena imagem da Virgem Maria, pendurada em um carvalho. Um pastor, que levava o gado a apascentar nessa zona, encontrou a imagem no chão.

Segundo Manuel de Coimbra, a imagem, desde a sua chegada a Portugal, «conservou-se na casa do ditto Gonsalo Pires Carvalho com toda a veneração (...) até que no anno de 1692 Lourêço Pires Carvalho seu neto lhe fez hũa pequena ermida na sua quinta junto a Penha de França», que, desde a sua fundação, começou a ser visitada por inúmeros peregrinos, atraídos pela fama dos milagres que a Virgem Maria obrava, por intermédio desta imagem.

3. Mas se pretendermos auscultar as dimensões que se prendem com o «maravilhoso», com os fenómenos espirituais de cariz extraordinário que enformam muitos destes relatos – e onde nos parece ser possível incluir as «viagens do espírito» ou «viagens da alma», por oposição às viagens físicas ou «do corpo» - haverá que valorizar o universo que configura a hagiografia e a biografia devota na Época Moderna, destacando os moldes em que estas foram configurando as vivências espirituais, religiosas e culturais dos tempos pós-Trento. Com efeito, ainda que o género hagiográfico viesse recebendo, desde os inícios do século XVI, «sopros» de renovação e de modernização, a verdade é que o «maravilhoso», declinado no relato de experiências e fenómenos de pendor extraordinário, continuava a configurar estes textos, plasmando uma estratégia que, naturalmente, visava seduzir o leitor a imitar estes exemplos paradigmáticos corporizados por personagens reais, que em tudo contrastavam os «modelos» que eram divulgados pela prosa de ficção. Neste sentido, os aspectos que apontavam para a excepcionalidade dos biografados e, por isso, dificilmente poderiam ser imitados pelos leitores, ao contrário das virtudes ou das práticas devotas, constituem-se como uma marca fundamental que pauta estas «Vidas», garantindo o seu sucesso e a sua circulação, coagulando fortemente em espaços de matriz católica, configurando um quadro que releva de consequências religiosas, espirituais, sociais e, em certos casos, políticas. No entanto, as práticas devocionais que marcaram a espiritualidade e a pastoral portuguesa após o Concílio de Trento foram sendo, progressivamente, alvo de um efectivo controlo inquisitorial, tentando-se, deste modo, garantir a ortodoxia católica e impedir desordens sociais, como as que ocorreram com

os «alumbrados» e determinados círculos de beatas, num ambiente em que pairavam suspeitas de «falsa santidade».

Uma das dimensões que configura esta moldura encontra-se relacionada com aquilo que nos parece ser possível designar como «viagens espirituais» ao Além – Paraíso, Purgatório e Inferno –, cujas descrições são envolvidas, não raras vezes, em uma aura pautada pelo «maravilhoso». No entanto, valerá a pena realçar que estes espaços sobrenaturais, de forte carga simbólica, mas também alegórica, configuravam várias visões que, desde a Idade Média, a literatura de revelações ou visionária vinha divulgando e que textos do século XVII, como *Luz de las Maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas (...). Tratase de las apariciones de Dios, Christo, Ángeles, santos gloriosos, animas del Purgatorio hechas a los vivos. Y resuelve lo mas dificultoso de la Theologia*) Valladolid: Herederos de Diego Fernández de Córdoba, 1607), de Fr. Leandro de Granada, continuar a fazer eco, difundidas também maciçamente pela iconografia. As viagens ao Além, cujos relatos começaram a florescer sobretudo entre a Alta Idade Média e o século XIII, retomavam, de resto, uma tradição cujas raízes se ancoravam na Antiguidade clássica: a título de exemplo, lembremos os exemplos de Ulisses, na *Odisseia*, e de Eneias, na *Eneida*, que regressaram ao «mundo dos vivos» para contar o que viram no Além, ou o *Purgatório de São Patricio*, registado, por escrito, por Henri de Saltrey, entre 1208-1215.

Santo Agostinho havia já estabelecido uma divisão tripartida das visões (visões corporais, visões espirituais e visões intelectuais), divisão que, de resto, será retomada e adoptada, no século XVI, por Santa Teresa de Jesus<sup>95</sup>, que tê-la-á, provavelmente, conhecido através das suas leituras e das orientações directivas dos seus confessores ou directores espirituais. Por outro lado, alguns autores já chamaram a atenção para a relação intínseca que, em muitos casos, existe entre a contemplação devocional de uma imagem e as visões de natureza sobrenatural, configurando uma osmose entre os olhos do corpo e os olhos do espírito<sup>96</sup>.

No entanto, nos casos que estudámos, o discurso argumentativo utilizado pelos autores parece-nos mostrar que estamos perante algo que não pode ser estritamente identificado como uma simples visão ou, pelo menos, parece tratar-se de visões *sui generis*, ou seja, visões espirituais. Ainda que os autores nunca utilizem, nos seus relatos, o termo «viagem» ou «peregrinação», na maior

<sup>95</sup> Santa Teresa de Jesus distingue as visões que se vêm com os olhos do corpo; as visões que se vêm com os olhos da alma e que ela designa como «visões imaginárias»; e as visões que não se vêm, porque não comportam qualquer imagem, e que ela designa como «visões intelectuais» ADNÈS, Pierre – *Visions*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, tome XVI*, 1994, cols. 949-1001; DINZELBACHER, P. – *Révélationes*. Turnhout: Brepols, 1991.

<sup>96</sup> NICOLLI, Ottavia – *Vedere com gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle imagine*. Roma: Laterza, 2011; CASSEGRAIN, Guillaume – *Représenter la vision. Figurations des apparitions miraculeuses dans la peinture italienne de la Renaissance*. Actes Sud, 2017.

parte dos relatos, incluídos nas fontes hagiográficas e biográficas devotas que estudámos, a personagem em questão é levada, pelo menos em espírito, por Deus ou por Cristo, a espaços em regra geral conotados com o Além cristão e que nos permitem, em certa medida, cartografar uma (possível) geografia destes lugares. Estas viagens ou deslocações em/ou do espírito ocorrem, em regra geral, quando os biografados se encontram a praticar a oração mental: são «viagens da alma» que, durante o êxtase, abandona o corpo. Disso nos dão conta, desde logo, as estruturas morfo-sintáticas utilizadas pelos autores – «Fui levado» –, como tentaremos mostrar neste estudo. Estas deslocações, que, naturalmente, só poderão ser compreendidas no quadro dos fenómenos de natureza espiritual, são, quase sempre, interpretadas pelos hagiógrafos ou pelos biógrafos como uma espécie de prémios ou dádivas divinas, configurando-se, neste sentido, como uma espécie de retribuição pela excepcionalidade que os biografados demonstraram no amor a Deus, na penitência, na oração sobretudo mental<sup>97</sup>.

De resto, ao longo da Época Moderna, vão-se configurando outro tipo de visões ou viagens de natureza espiritual, ainda que menos frequentes: a título de exemplo, evoquemos a *Mística Ciudad de Dios*, de soror María d'Agreda, em que a autora nos relata as viagens do seu espírito – na medida em que implica uma deslocação no espaço e no tempo – até à época em que viveram Cristo e a Virgem Maria.

Lembremos, então, o caso do menino Augusto, natural de Mérida, que viveu no século VIII e que Jorge Cardoso incluiu na *Agiologio Lusitano*, cujos três primeiros tomos são da sua responsabilidade, um monumental catálogo de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres ilustres em virtude portugueses: é neste sentido, uma obra que se inscreve no contexto da construção de uma «santidade territorial» do reino de Portugal, que lhe permitiria «rivalizar» com os outros espaço europeus, que se vangloriavam de possuírem mais santos, declinando, claramente, a importância de que se reveste a santidade por esses tempos, funcionando como um referente de prestígio a nível internacional.

Em todo o caso, não é muito comum encontrar exemplos de «santidade» entre as crianças: com efeito, esta moldura parece, em larga medida, comportar o peso que a Antiguidade e, posteriormente, Santo Agostinho atribuíram à figura da criança, em regra geral caracterizada por meio de atributos negativos, pese embora a valorização e a difusão que o culto dos Santos Inocentes conheceria, a partir ainda do Cristianismo primitivo<sup>98</sup>. De facto, apenas um jovem, falecido

<sup>97</sup> MENDES, Paula Almeida – *Spiritual Experiences in Portuguese Hagiographies and Sacred Biographies in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. In HILLMAN, Jennifer; TINGLE, Elizabeth (ed.) – *Soul Travel. Spiritual Journeys in Late Medieval and Early Modern Europe*. Oxford/Bern/Berlin/Bruxelles/New York/Wien: Peter Lang, 2019, p. 2007-234.

<sup>98</sup> BARCELLONA, Francesco Scorza – *Infanzia e martirio: la testimonianza della più antica letteratura cristiana*. In

com dezoito anos, foi canonizado, antes de 1917: Stanislas Kostka (1550-1568), jesuíta polaco, beatificado em 1605 e canonizado em 1726, por Bento XIII, juntamente com o também jovem e jesuíta Luís Gonzaga (1568-1591). No entanto, valerá a pena lembrar alguns casos anteriores, que, a seu modo, contribuíram para converter a figura da criança em objecto da escrita de textos de contornos hagiográficos: referimo-nos, nomeadamente, a Simonino de Trento, de São Werner e os Santos Justo e Pastor, de sete e nove anos, martirizados, em 304, em Alcalá de Henares, durante a perseguição de Diocleciano<sup>99</sup>.

A estrutura morfo-sintáctica com que se inicia a construção do relato, em discurso directo - «Fui levado» - parece-nos autorizar afirmar que nos encontramos perante a narração de uma viagem e não de uma «simples» visão:

***Fui levado** a hum mui ameno, e delectavel lugar, cheio de odoríferas flores, e coroas de ouro, com variedade de pedras preciosas esmaltadas, onde um puro, e brando Zéfiro soprava. Vi nele inenmeráveis cadeiras e no meio uma, que em majestade e grandeza a todas se avantajava e muitos ministros ricamente vestidos, que serviam as mesas, que estavam cheias de diversos manjares, mais brancos que a mesma neve. Virados estes ministros me disseram: Bendito seja o Senhor, que te trouxe a este lugar. Logo se seguiu grande número de gente vestida de glória com resplandecentes diademas, no meio dos quais vinha um varão de venerável aspecto, revestido todo de luz, cujo rosto excedia a so sol; assentados nos preparados assentos, este varão que no lugar mais eminente a todos presidia, a quem eles três vezes adoraram, depois que começaram a gostar daqueles divinos manjares, lhe perguntou: Se estava ali algum rústico? A quem responderam apontando para mim. Senhor, aqui está um, pelo que levado a sua presença, vendo-me temeroso disse: “Filho, não temas, porque te certifico que nunca te faltarei em tudo o que necessitares. E logo me mandou dar dos mesmos manjares e licores, os quais gostando me satisfizeram de modo que não comerei nem beberei mais em toda minha vida. Neste comenos certos homens que vinham dando ais e gemidos foram trazidos a sua presença, aos quais o recto juiz com paciência*

---

PAPI, Anna Benvenuti; GIANARELLI, Elena (a cura di) – *Bambini Santi. Rappresentazioni dell’infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p. 59-83; BERTHON, E. – *À l’origine de la spiritualité médiévale de l’enfance: les Saints Innocents*. In FOSSIER, Robert (org.) – *La petite enfance dans l’Europe médiévale et moderne. Actes des XVIIes journées internationales d’Histoire de l’Abbaye de Flaran* (Septembre 1994). Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38.

<sup>99</sup> ESPOSITO, Anna – *La morte di un bambino e la nascita di un mártire: Simonino da Trento*. In PAPI, Anna Benvenuti; GIANARELLI, Elena (a cura di) – *Bambini santi. Rappresentazioni dell’infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p. 99-118; VAUCHEZ, André – *Antisémitisme et colonisation populaire: saint Werner ou Vernier (†1287), enfant martyr et patron des vigneron*. In *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1997, p. 157-168

*escutando mandou logo que por servos iníquos, indignos de verem sua divina face, fossem lançados fora; o que se fez com tanta velocidade, que a nenhum pude conhecer e muito menos aos que nas mesas comiam, pela grande luz com que seus rostos resplandeciam. O celestial banquete acabado me tomou o Senhor pela mão e levou consigo a um ameníssimo jardim, pelo qual corria um regato de cristalinas águas, que regava as várias boninas que povoavam seus canteiros*<sup>100</sup>.

Quando termina a viagem, Augusto, encontra-se na sua cama. Esta visão da Glória descrita por Augusto parece, neste sentido, apresentar inegáveis semelhanças não só com a imagem do Paraíso relatada no Génesis (2, 8—17), ou seja, a imagem do Paraíso como um jardim, localizado na terra<sup>101</sup>, «ameno e deleitável», bucólico e idealizado, repleto de flores e de pedras preciosas, onde se serviam «manjares brancos», encenando uma espécie de revisitação da Idade do Ouro, mas também da concepção de um Paraíso situado no Céu, onde habita «gente vestida de gloria com diademas», que se configura como o destino final para os justos, que, finalmente, vêm claramente a face de Deus<sup>102</sup>.

Jorge Cardoso, no seu *Agiologio Lusitano*, fixa também a memória, enformada por matizes hagiografizantes, a 3 de Junho, de soror Maria Martins, religiosa cisterciense no mosteiro de Lorvão, que «auia feito (voto) de ir vizitar os Lugares sagrados, onde foi obrada a Redempção do genero humano. E como se visse professa, & impossibilitada a darlhe cumprimento, pois já não tinha vontade propria, nem dominio de cousa algũa, para tam larga jornada, instaua ao Ceo hũas vezes com jejuns, & orações, outras com disciplinas, & cilicios, para que lhe abrisse algum caminho, com que se liurasse do prolixo escrupulo, que a esporeaua toda hora»<sup>103</sup>. Com efeito, a pretensão de Maria Martins parece ter merecido a atenção divina, pois, de acordo com Jorge Cardoso, fez uma «jornada» «em spiritu a Hierusalem», que lhe valeu o epíteto de «Maria Peregrina»<sup>104</sup>.

4. Por tudo isto, poderíamos evocar outros casos de peregrinos e viajantes, cuja memória foi fixada através do registo escrito, declinado em várias obras, editadas ao longo da Época Moderna, que se inscrevem no filão da literatura

<sup>100</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Tomo I. Ed. cit., p. 65-66. Sublinhado nosso.

<sup>101</sup> DELUMEAU, Jean – *Mil anos de felicidade. Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997.

<sup>102</sup> Cf. PAIVA, José Pedro – *O Inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular*. «Ler História», 33 (1997), p. 53-66.

<sup>103</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo III, p. 509.

<sup>104</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ed. cit., tomo III, p. 519.

religiosa e de espiritualidade. Em todo o caso, os exemplos aqui respigados parecem-nos que serão suficientes para sublinhar a importância de se equacionar o estudo de peregrinações, devoções, cultos e imagens com recurso a fontes informativas e iconográficas de várias naturezas, de molde a tornar menos opaca a moldura configurada pelo imaginário da época, pelas práticas espirituais, pelas manifestações exteriores da vida religiosa, que alimentaram, em larga medida, a historiografia religiosa e a literatura de espiritualidade da Época Moderna.

No caso concreto das «viagens espirituais» - ou «viagens do espírito» - configuram-se, nas «Vidas» estudadas, como um aspecto calibrado pela dimensão do «maravilhoso», visando assim uma estratégia que visava seduzir e fascinar os leitores, que contribui para realçar a excepcionalidade afirmar e sustentar a excepcionalidade espiritual e, conseqüentemente, *fama sanctitatis* dos biografados. Os casos evocados declinam experiências espirituais que, se não foram visíveis aos olhos do corpo, foram visíveis aos olhos da alma – para usarmos a feliz expressão de Ottavia Niccoli -, configurando uma espécie de mundo intermedial, que, naturalmente, só poderá ser compreendido no enquadramento histórico, social e espiritual em que se inscrevem estes textos de cariz hagiográfico e biográfico devoto. Os relatos enformados por esta tónica são bastante característicos dos textos de natureza hagiográfica, não só em Portugal, como em Espanha, durante o século XVII e primeira metade do século XVIII. De facto, parecem reflectir o gosto que os tempos do Barroco peninsular manifestaram por esta dimensão muito ligada à espectacularidade e que vinham, desde há muito, fascinando os leitores e despertando reacções e afectos, e redimensionando um itinerário terrestre calibrado pela perfeição rumo ao céu e à salvação eterna: ora, esta moldura será, naturalmente, sintomática dos gostos de uma larga franja do público-leitor português, que, certamente, se deixaria seduzir por estes elementos do «maravilhoso», que, de resto, vinham sendo também usados pela literatura de ficção, sistematicamente colocada em xeque pelas autoridades, que faziam incluir muitas destas obras nos «Índices» de livros proibidos.

Deste modo, o estudo destas múltiplas dimensões permitir-nos-á interrogar e debater várias e diversas práticas e identidades sempre susceptíveis de renovadas releituras, declinando uma prova inegável do dinamismo que enforma as várias dimensões da espiritualidade.

Artigo recebido em 20/08/2019.

Artigo aceite para publicação em 30/09/2019.



## LA EXPERIENCIA DEL «PEREGRINO» Y SUS PUGNAS CON LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA\*

CRISTO JOSÉ DE LEÓN PERERA

GIR HISTORIA CULTURAL Y UNIVERSIDADES ALFONSO IX/ IEMYRHD

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

deleper@usal.es

**RESUMO:** El presente estudio pretende aportar varias noticias sobre uno de los acontecimientos más desconocidos de la vida de Ignacio de Loyola: su estancia en Salamanca entre julio y septiembre de 1527. Partiendo de las fuentes históricas, revisadas por la bibliografía, aspiramos a analizar el proceso diocesano acaecido, así como su encarcelamiento en las estancias episcopales.

**PALAVRAS-CHAVE:** Salamanca, Ignacio de Loyola, iluminismo, heterodoxos, alumbrados.

**ABSTRACT:** The current study pretends to provide various new about one of the events least known in saint Ignatius' life: his stay in Salamanca between July and September 1527. Based on historical sources, reviewed by the bibliography, we aim to analyze the diocesan process that took place, as well as his imprisonment in the episcopal chambers.

**KEY-WORDS:** Salamanca, Ignatius of Loyola, iluminism, heterodox, enlightenment.

### Presentación del tema

Debemos comenzar haciendo referencia a una evidencia y es que pocas son las ciudades pueden ostentar la influencia sobre un santo fundador, más aún si hacemos referencia a la internacional Compañía de Jesús. En tierras salmantinas, Ignacio de Loyola fraguaría una parte fundamental de la esencia de su pensamiento y, a su vez, sembraría una serie de relaciones que, con posterioridad, terminarían facilitando la llegada a dichas tierras de los jesuitas<sup>1</sup>.

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto PAPIIT IN 401417 «La Corona y las Universidades en el mundo hispánico. Siglos XVI-XVIII» de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante una estancia posdoctoral en el GIR «Sociabilidades e Práticas Religiosas» do Centro Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Cf. DE LEÓN PERERA, C. J. – *Miguel de Torres: la elección humanista del primer rector jesuita de Salamanca*. In PENA GONZÁLEZ, M. A.; DELGADO JARA, I. (coords.) – *Humanistas, Helenistas y Hebraístas en la Europa de Carlos V*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, p. 371-372.

En las páginas sucesivas presentaremos el resultado de nuestras investigaciones realizadas sobre la estancia iñiguista acontecida en el año 1527; pero, como es obvio, antes debemos asentar una serie de ideas necesarias para poder contextualizar dichos acontecimientos. Debe comenzarse recordando que, Ignacio de Loyola era natural de Azpeitia<sup>2</sup> y que su nacimiento tuvo lugar un año antes de la fortuita llegada del aventurero Colón a territorio americano. Hasta el momento de su transformación o conversión interior dedicó su tiempo a la carrera militar y, posteriormente, tras la cercanía a la muerte y «marca de Jacob<sup>3</sup>» decidió romper con el mundo, dedicándose a lo empíreo. Finalmente, el 31 de julio de 1556, murió en Roma.

Una vez presentadas estas pinceladas, y como nuestra finalidad no es realizar una biografía completa de Ignacio de Loyola<sup>4</sup>, tampoco su estancia en territorios castellanos, lo que en las sucesivas páginas plantearemos será el paso del «peregrino» por las tierras del Tormes y sus peculiares relaciones con la escolástica universitaria.

Nos propondremos contextualizar la importancia de este viaje para el desarrollo espiritual y personal del fundador, así como las múltiples huellas dejadas en la futura orden religiosa. Antes nos disponemos a situarnos en la mítica Salamanca de Antonio de Nebrija, Francisco de Vitoria y, como no, la conocida por Ignacio de Loyola.

La relevancia que posee la presente investigación se fundamenta en que se trata de un tema inédito<sup>5</sup> y que, hasta la actualidad, ha pasado desapercibido y con importantes tintes «ahistóricos». Nosotros exponemos una visión reflejada en las fuentes históricas conservadas (fundamentalmente custodiadas en Roma y Salamanca) sobre este acontecimiento. Corresponde a una actualización verdaderamente necesaria para comprender de una manera más correcta los movimientos intimistas desarrollados en territorios la Corona de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, así como para matizar de forma más correcta la historia de la iglesia y su espiritualidad en general, así como de los diversos movimientos de renovación católica en particular.

Mencionar la urbe salmantina -sobre todo en el período al cual hacemos referencia- es hacer referencia a una ciudad cosmopolita donde se encauzaban, no pocos, a iniciar carrera teológica o jurídica; tanto súbditos de la Corona como

---

<sup>2</sup> Cf. PÉREZ ARREGUI, J. M. – *San Ignacio en Azpeitia*. Vitoria: Banco Vitoria, 1991.

<sup>3</sup> Cf. Génesis 32; Oseas 12.

<sup>4</sup> Cf. ALDEA VAQUERO, Q. – *Las fases de la biografía ignaciana*. In ALDEA VAQUERO, Q. – *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1991, p. 235-273.

<sup>5</sup> Cf. DE LÉON PERERA, C. J. – *Los jesuitas en la Salamanca de la Edad Moderna: estado de la cuestión*. In PENA GONZÁLEZ, M. A.; DELGADO JARA, I. (coords.) – *Humanismo cristiano y Reforma protestante (1517-2017)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2018, p. 387-397.

extranjeros de múltiples y dispares territorios<sup>6</sup>. Este carácter internacional se propiciaba por las espléndidas comunicaciones que gozaba la ciudad, verdadero cruce de caminos, entre tierras castellanas y lusas<sup>7</sup>.

### **Salamanca y los procesos de renovación católica**

Salamanca corresponde a una zona fronteriza en lo que se refiere a los aspectos geográfico y cultural. En el período moderno, poseyó la prototípica estructura económica, en la que predominaba el cultivo del cereal, resultado de su desapacible clima y de sus peculiaridades edafológicas. Además, a mediados de principio del siglo XVI se cultivaba la vid, el lino y algún árbol frutal como resultado de la decadencia del sector ganadero.

Se trata de una ciudad que se localizaba entre el campo y la urbe, organizada en demarcaciones civiles (colaciones o parroquias), con fuerte estructura estamental<sup>8</sup>. En el año de nuestra investigación -1527- poseía un indiscutible dinamismo social, con grandes y evidentes esperanzas de progreso, favoreciéndose las inevitables transformaciones propias de las escuelas de la academia universitaria.

Morfológicamente, la ciudad poseía características identitarias propias de las múltiples iglesias y conventos denotándose de esta manera que la religión soportaba el horizonte de sentido; comportando influyentes presencias en una multitud de esferas personales y comunitarias. A su vez, Salamanca posee una particularidad evidente: en ella se alberga la Universidad más destacada del conjunto de la Monarquía hispánica de esos años. En sus estrechas y tortuosas calles arreciaron fuertemente aires aristotélico-tomistas, creando concéntricas teorías en el ámbito de una evidente atmósfera intelectual. Sus calles brillaban no por la aún inexistente fachada plateresca del alma mater, catedral nueva o fachada de la iglesia de los padres predicadores, sino por su cultura académica y por sus múltiples posibilidades de promoción, tanto civil como eclesiástica.

Debido a esta estructuración resultante del sometimiento a las necesidades de las burocracias del estado, el funcionalismo teórico prevaleció sobre las reflexiones humanísticas. Hacia mitad de la centuria, la Universidad charra resaltaba por sus estudios jurídicos, aunque la prestigiosa Facultad de Teología nada tenía que envidiar, sobre todo a partir de 1526, un año antes a que aconteciera el tema a

<sup>6</sup> Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E.; RODRÍGUEZ CRUZ, Á. – *Salamanca: la fascinación de un nombre*. In RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. (coord.) – *Historia de la Universidad de Salamanca. III.2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 101.

<sup>7</sup> Cf. LÓPEZ BENITO, C. I. – *La sociedad salmantina en la Edad Moderna*. In RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Á. (coord.) – *Historia de Salamanca. III Edad Moderna*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1999, p. 99

<sup>8</sup> LÓPEZ BENITO, C. I. – *La sociedad salmantina en la Edad Moderna*. Ob. cit., p. 123.

investigar, gracias al maestro fray Francisco de Vitoria. Tampoco podían faltar los estudiosos de Lógica, Filosofía, Humanidades o Medicina en el momento de la inesperada visita del extraño estudiante de Loyola.

### El suceso y sus discrepancias

Después de las informaciones presentadas con anterioridad, es el momento de que pasemos a lo referido sobre la estancia de Ignacio en Salamanca. Como es de suponer, la principal fuente que poseemos sobre este suceso es la *Autobiografía*<sup>9</sup>.

Recuérdese que, dicha obra será el germen de todas las biografías que se realizarán con posterioridad<sup>10</sup>; incluida la elaborada por el padre Nadal. Una obra que fue tomada como modelo cuando, en el año 1731, los llamados bolandistas, en su *Acta Sanctorum* (el tomo dedicado a julio) reflejan la vida del santo fundador, siguiendo una constante en todas las hagiografías o biografías que le sucedieron.

Aunque la estancia de Ignacio de Loyola en Salamanca no es discutida por los estudiosos especializados, sí que lo será uno de los episodios fundamentales acontecidos en este territorio: sus problemas con los hijos de santo Domingo en San Esteban<sup>11</sup> y la evolución que estos sufrieron. Una serie de asuntos que trataremos más adelante.

### Razones de la elección salmantina

Situémonos en el momento en el que Ignacio llegó a la Universidad de Alcalá, recién fundada y con una importante impronta humanística<sup>12</sup>. En este lugar, el protagonista de nuestra investigación comenzó sus encuentros con el

<sup>9</sup> En adelante, los textos ignacianos serán citados según la edición de 1952, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola. Edición manual*. Transcripción, introducciones y notas del padre Ignacio Iparraguirre, S.I. de la Biblioteca de Autores Cristianos; salvo que se indique lo contrario. Para un estudio y comentario de la *Autobiografía*, véase la introducción y notas realizadas por Josep María Rambla (RAMBLA BLANCH, J. M. – *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2011), también deben tenerse en cuenta las aportaciones de Lauras (LAURAS, A. – *Ignace de Loyola. Récit écrit par le père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du père Ignace, suivit d'une lettre du père Jacques Lainez S.I. (1547)*. Introduction, notes Et index par Jean-Claude Dhôtel, S.I. Paris: Declée de Brouwer-Bellarmin, 1988).

<sup>10</sup> JIMÉNEZ PABLO, E. – *La polémica imagen de san Ignacio de Loyola en las hagiografías del s. xvii*. In ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I.; JIMÉNEZ PABLO, E.; LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.) – *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (s. XVI-XVIII)*. Granada: Universidad de Granada, 2018, p. 189-205.

<sup>11</sup> Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V. – *Estancia de San Ignacio de Loyola en san Esteban de Salamanca*. «La Ciencia Tomista», 70 (1956), p. 507-528.

<sup>12</sup> Cf. ALVAR EZQUERRA, A. – *Historia de la Universidad de Alcalá*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2010.

mundo estudiantil (a pesar de su primer acercamiento con el maestro Ardévol), académico y gremial de su época.

Aun siendo una universidad abierta a las nuevas corrientes cristianas, el apostolado pretendido por el «peregrino» era un gran inconveniente y fuertemente cuestionado. Por múltiples y variadas razones -que concluyen con la temida acusación de heterodoxo- Ignacio no podía continuar con el anuncio del *kerygma*, ni tampoco continuar con la enseñanza de la Doctrina Cristiana<sup>13</sup>. Por lo tanto, quedaban de esta manera clausuradas todas sus expectativas iniciales.

Tras los sucesos acaecidos en Alcalá y su prohibición de realizar sus ministerios<sup>14</sup>, llegó a Salamanca a mediados de julio de 1627, vestido con loba, bonete y demás distintivos estudiantiles, entregados por el vicario episcopal complutense<sup>15</sup> identificándose, de esta manera, en el amplio gremio estudiantil hispano<sup>16</sup>. Se había acercado, pues, con verdadera intención de continuar sus estudios en la principal Academia de la Monarquía Católica<sup>17</sup>: la Universidad de Salamanca<sup>18</sup>; haciendo el camino inverso de Antonio de Nebrija unas décadas antes<sup>19</sup>, lo cual prefiguraba los resultados que se obtendrían.

Antes de que Ignacio entrase en Salamanca, se trasladó hacia Valladolid<sup>20</sup>, buscando encontrarse con el arzobispo de Toledo, don Alfonso de Fonseca y Acevedo, pretendiendo recurrir la sentencia obtenida en Alcalá. El primado de

<sup>13</sup> *Autobiografía*, 62, cf. SANZ DE DIEGO, R. M. – *Alcalá de Henares: presencia de Ignacio y primeros pasos de la Compañía de Jesús en la ciudad*. In MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coord.) – *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012, p. 671-713.

<sup>14</sup> *Autobiografía*, 58-61. Hacemos referencia a un acontecimiento marcó la experiencia del «peregrino», no solo por el estilo de vida que tomar, fundamentado en la limosna, o el cobijo recibido por parte del hospicio de Santa María la Rica; tampoco exclusivamente por el conocimiento de los cuarenta y ocho puntos del edicto de los alumbrados de Toledo (23 de septiembre de 1525); o por la exposición de los *Ejercicios Espirituales* y su consiguiente proceso ante el tribunal del Santo Oficio; sino que, con total seguridad, sea debido a una amalgama producida por la combinación de diferentes factores.

<sup>15</sup> *Autobiografía*, 64.3.

<sup>16</sup> Los autos notariales del proceso complutense se encuentran publicados en las *Fontes Documentales de san Ignacio de Loyola* (cf. DE LOYOLA, I. – *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición manual. Transcripción, introducciones y notas del padre Ignacio Iparraguirre, S.I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, p. 319-349). Como estudio fundamental de estos sucesos tenemos las aportaciones de Fidel Fita (FITA, F. – *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares*. «Boletín de la Real Academia de la Historia», 1898, p. 512-536).

<sup>17</sup> Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. – *Universidad de la Monarquía Católica, 1555-1700*. In RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. – (coord.) – *Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria y vinculaciones*. Ediciones Universidad de Salamanca: Salamanca, 2002, p. 97-146; MARTÍNEZ MILLÁN, J.; DE CARLOS MORALES, C. J. – *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2011; RIVERO RODRÍGUEZ, M. – *La monarquía de los Austrias. Historia del Imperio español*. Madrid: Alianza editorial, 2017.

<sup>18</sup> Cf. MHSI. *P. Co.* i, 508.

<sup>19</sup> Cf. GONZÁLEZ IGLESIAS, J. A. (ed.) – *Antonio de Nebrija, Edad Media y Renacimiento. Actas del Coloquio Humanista Antonio de Nebrija*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.

<sup>20</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, J. – *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas: presencia de la Compañía de Jesús en la provincia de Valladolid, 1545-1767*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007, p. 54-56; cf. GARCÍA VELASCO, J. I. (ed.) – *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla*. León: Provincia de Castilla, 1991, p. 279-284.

España, uno de los que aspiraban a suceder al mitificado Cisneros, se hallaba a orillas del Pisuerga para bautizar al futuro Felipe II. El hijo del Emperador había nacido el 21 de mayo, uno de los días en los que Ignacio estaba prisionero en una cárcel complutense.

El «peregrino» discernió la oportunidad de recurrir a su sacra potestad y así, «[...] poner la cosa en sus manos»<sup>21</sup>. Con alta probabilidad, se estableció en un hospital de pobres para, posteriormente, ser acogido -al igual que anteriormente en Arévalo- por su devota bienhechora, doña María de Velasco y Guevara.

De qué manera logró concertar su encuentro con el prelado no podemos saberlo con exactitud. Esto es consecuencia de que los documentos del período no ofrecen documentación sobre este asunto. Diferentes posturas son las encontradas entre los biógrafos modernos; Tellechea no entra en plantear las posibilidades<sup>22</sup>; por su parte, García Hernán sí que propone diferentes razones<sup>23</sup>.

Por nuestra parte, serán planteadas tres posibles hipótesis, matizadas con lo referido en la historiografía. La primera propuesta encuentra su origen en la vida ignaciana con anterioridad a su conversión, cuando trabajaba en la Contaduría, pudiendo haber conocido a Fonseca gracias a su oficio. La segunda es que el Duque de Nájera le allanase el terreno ya que se encontraba en la ciudad vallisoletana. La tercera, que la dama de la Emperatriz, Leonor Mascareñas, mediase ante la situación presentada por el «peregrino».

Como podemos observar, no estamos ante posibilidades excluyentes. De igual manera, debemos decir que ninguna puede ser corroborada. Por otra parte, tampoco es descartable que el azar jugase su papel. Por tanto, debe quedar planteado y así será labor sabio lector la necesaria interpretación y evaluación.

En lo que nos atañe, lo importante es que Fonseca no accedió a los ruegos de Ignacio<sup>24</sup>. Posiblemente, obtuvo invitación por parte del prelado para que cerrase de manera definitiva su estancia en dicha Universidad, proponiéndole la apertura de miras hacia Salamanca. Este ofrecimiento podría sostenerse en el supuesto de que, en Alcalá, al participar de las novedosas corrientes internacionales, lograría una prolongada trayectoria, mientras que en la clásica Salamanca terminaría por estancarse y diluirse sus propuestas.

Lo que podemos asegurar es que, según la *Autobiografía*<sup>25</sup>, el arzobispo de Toledo, le indicó que en la ciudad salmantina tenía diversos amigos y un

---

<sup>21</sup> *Autobiografía*, 63.2.

<sup>22</sup> Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. – *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009, p. 203-204.

<sup>23</sup> Cf. GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013, p. 172.

<sup>24</sup> Cf. *Autobiografía*, 63.31.

<sup>25</sup> Cf. *Autobiografía* 63.3.

colegio<sup>26</sup>. A pesar de lo señalado por el secretario ignaciano, García-Villoslada indica la posibilidad de que el arzobispo solo le comentase la necesidad de cambiar de Universidad<sup>27</sup>, sin señalar alguna, y que tan solo se le sugirieron diversos nombres como pueden ser los de Sigüenza, Valladolid, Salamanca y Santiago de Compostela; siendo el «peregrino» quien terminó optando por Salamanca.

Dejando a un lado esta variedad de opiniones debemos continuar con el análisis de lo señalado en la *Autobiografía*. Parece que a Ignacio se le estaba ofreciendo una plaza en el Colegio Mayor de Santiago el Cebedeo. Aunque comúnmente ha sido dado por válida esta información, nosotros preferimos matizarla. Esto es consecuencia de que, hasta principios del año siguiente Fonseca no nombraría a los cuatro primeros colegiales que, además, no habitarían en el colegio hasta mayo de 1529.

Debe recordarse que el domicilio colegial se empezó a construir en septiembre de 1519, y que debe esperarse hasta el 13 de octubre de 1525 para que el pontífice Clemente VII otorgue su bula fundacional y al 23 de enero de 1528 para que se nombre en Burgos, mediante cédula, el patrocinio de Santiago el Cebedeo. Será en esta cédula donde aparezcan nombrados los primero cuatro colegiales<sup>28</sup>.

Tal y como hemos señalado anteriormente, la oferta se producía a finales de junio de 1527, y en abril de dicho año, el secretario del arzobispo, Juan de Vergara, informaría a Erasmo de sus intenciones fundacionales<sup>29</sup>. Desconocemos si la oferta era o no sincera, a pesar de que García Hernán<sup>30</sup>, posiblemente siguiendo la propuesta de Benigno Hernández, señale la declinación del mismo Ignacio a esta plaza como colegial, cosa para la cual, según la documentación, no encontramos respaldo alguno más allá de la deducción.

### **La ciudad universitaria y sus múltiples «autoridades»**

Es evidencia que el «peregrino» llegó a Salamanca cuando esta se encontraba en uno de los períodos más rigurosos del verano castellano. Debemos situarnos

<sup>26</sup> «*Exceptus autem fuit perhumaniter ab Archiepiscopo Toletano, et re cum eodem collata, quoniam majori cum quiete Salmanticae quam Compluti videbatur studia sua proseguiturus, et ob id Ignatii animus eo inclinaret, viatico ab ipso Archiepiscopo adjurus, Salamanticam venit*». MHSI. P. Co. i, 37s.

<sup>27</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, R. – *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 292-293.

<sup>28</sup> Cf. PÉREZ ARREGUI, J. M. – *San Ignacio...* Ob. cit.

<sup>29</sup> Cf. GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio...* Ob. cit., p. 173.

<sup>30</sup> *Ibidem* Cf. HERNÁNDEZ MONTES, B. – *El colegio de la Compañía y la Universidad de Salamanca en el siglo xvi. Desde los orígenes hasta la incorporación a la Universidad*. «*Studia Historica. Historia Moderna*», vii (1989), p. 722.

en la segunda mitad del mes de julio, durante los tiempos recios del estío castellano.

No podemos saber si el traslado se realizó por el camino de Tordesillas o por el de Medina del Campo; tampoco poseemos referencia alguna sobre las condiciones en las cuales fue realizado. A nosotros nos parece una evidencia de que, a su llegada, se encontrase con una urbe vacía, casi sin estudiantes. Solo recorrían sus calles aquellos que continuaban asistiendo a los cursillos impartidos durante el verano, así como a su nueva catedral gótica, con tintes renacentistas, en plena construcción.

En la ciudad universitaria le esperaban sus compañeros complutenses (Sà, Arteaga, Cáceres y Reynalde) quienes podrían haberse separado del «peregrino» en el momento que este se destinaba a hablar con el prelado en Valladolid. Ellos se dirigirían directamente a Salamanca, aunque nada respecto a esto se señala en la Autobiografía. Lo cierto es que,

*[...] llegado a Salamanca, estando haciendo oración en una iglesia, le conoció una devota que era de la compañía, porque los cuatro compañeros ya había días que allí estaban, y le preguntó por su nombre, y así lo llevó a la posada de los compañeros<sup>31</sup>.*

Nuevamente nos situamos ante uno de los asuntos en los que la historiografía no logra encontrar acuerdo. Benigno Hernández indica que dicha mujer podría ser la conocida emparedada de la parroquia de San Juan de Barbalos<sup>32</sup>. Apoya esta teoría en la carta que le escribirá Ignacio de Loyola desde Roma, en el año 1541. Dicha carta es firmada el 24 de julio y es la correspondiente al número xxv de la *colección romana*<sup>33</sup>.

Extrañamente Tellechea omitirá mención alguna a la presencia de tal devota, menos aún relacionará al «peregrino» con la emparedada, ni tan si quiera para señalar esta posibilidad como falsa<sup>34</sup>. De igual manera, García Hernán tampoco señala la opción de que esta señora fuese la emparedada<sup>35</sup>.

Es probable que la postura de estos dos autores se deba a que, en las fuentes, no se alude relación alguna ni con el «peregrino» ni con sus cuatro compañeros durante su estancia salmantina. En la epístola destinada a la emparedada se menciona el ofrecimiento de diferentes cuentecillas bendecidas por el Santo Padre, gracias a las cuales era posible ganar todas y cada una de las indulgencias otorgadas a las estaciones e iglesias de la Ciudad Eterna.

Hacemos referencia a un obsequio de suma importancia según la mentalidad

del período, y realizado en otras ocasiones<sup>36</sup>. Para García-Villoslada, la relación con la emparedada se fundamentaba en la gratitud tras el regalo nada baladí de varios libros por parte de esta al «peregrino», asunto que nosotros, tras el análisis de la documentación, no podemos afirmar, pero tampoco desmentir<sup>37</sup>.

García Hernán apunta que dicha emparedada debía ser una religiosa franciscana del convento de Santa Isabel. Sabemos que, aproximadamente, en San Juan de Barbalos se encontraban siete emparedadas que intentaban imitar a Columba, virgen y mártir, de las cuales, dos de ellas serían Juana García y Elena de Medrano<sup>38</sup>, familiares del bachiller Medrano que, por entonces, desde hacía cuatro años, se encontraba cumpliendo condena en la iglesia parroquial, como consecuencia del recibo de ciertas revelaciones divinas fruto de la mística<sup>39</sup>. Francisca Hernández sería otra de las pertenecientes a este grupo, cercana no por la sangre, sino por los afectos al bachiller<sup>40</sup>. Queda por tanto planteado un grupo femenino de los primeros años de Ignacio en Salamanca que no deberían continuar en el olvido debido a la importancia y repercusiones que ejercieron<sup>41</sup>.

Llegados a este punto debe recordarse que hasta 1548 no llegarán los primeros padres de la ya Compañía de Jesús para fundar el colegio jesuítico<sup>42</sup>. Por tanto, la emparedada a la cual iba destinada la carta -y su compañera- casi obligatoriamente tuvieron trato espiritual con el «peregrino» en su corta estancia salmantina, siendo la segunda posibilidad que se relacionasen con el padre Araoz, cuando se encontraba camino de Valladolid desde Portugal.

Al igual que sucedió anteriormente en Alcalá, el «peregrino» realizó una fortísima actividad apostólica. Posiblemente, fruto de esta labor, trataría con la emparedada para hablar sobre temas divinos y asuntos sempiternos; pero, según nuestra opinión, sostener que fue ella quien le llevó con sus compañeros nos resulta muy dudoso debido a su obvia condición de reclusión y a las características de este estado.

Esta opción vital rodeada de cuatro paredes no era consecuencia de un

<sup>36</sup> Cf. MHSI. *Epp. Ign.* i, 170-171.

<sup>37</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, R. – *San Ignacio de Loyola...* Ob. cit. p. 301.

<sup>38</sup> Estas dos alumbradas pasaron a México entre 1530 y 1531, bajo la tutela espiritual de Sà, donde intentarán seguir con su apostolado sin el constante miedo a la represión inquisitorial. Calixto de Sà había partido a México desde Sevilla, a bordo de un navío como criado. A pesar de la distancia, este primigenio compañero del «peregrino», tuvo dificultades en el nuevo continente como alumbrado. Cf. GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio...* Ob. cit., p. 183.

<sup>39</sup> GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio...* Ob. cit., p. 176.

<sup>40</sup> Cf. MÁLAGA GUERRERO, J. – *Recorrido comunero salmantino*. Salamanca: Ediciones Antema, 2013, p. 65-67.

<sup>41</sup> DE LÉON PERERA, C. J. – *La mujer y su importancia en uno de los centros colegiales vinculados a la Universidad (1527-1767). Desempolvando del olvido*. In MARTÍN CLAVIJO, M.; MARTÍN MARTÍN, J. M.; GARCÍA PÉREZ, M. I. (coords.) – *Mujeres dentro y fuera de la Academia*. Salamanca: Aquilafuente-Universidad de Salamanca, 2018, p. 281-294.

<sup>42</sup> DE LÉON PERERA, C. J. – *Los jesuitas en la Salamanca...* Ob. cit., p. 387-397.

castigo por su estilo de vida o normas de comportamiento, sino que, era una elección tomada libre y voluntariamente, con el apoyo y respaldo de su confesor, así como con la aceptación de su familia. Lamentamos fuertemente que estas mujeres ermitañas, o emparedadas, carecen en la actualidad de al menos un analítico para la ciudad de Salamanca. A pesar de lo cual, podemos señalar que, durante el Medioevo, fueron numerosas las devotas que decidieron este estilo de vida, y concretamente en el siglo XIV, su período de máximo esplendor o por lo menos, según Villar y Macías<sup>43</sup>, es de cuando mayor número de referencias se conservan para esta devota opción en ambos sexos.

Cierto es que no solo la emparedada se sintió encandilada por la figura del «peregrino». En una epístola fechada el 8 de abril de 1565 y destinada al vicario general de la Compañía de Jesús, el duque Francisco de Borja, fray Agustín de Coruña solicitará nada menos que un total de veinticuatro jesuitas para llevarlos a su futura diócesis. Este agustino se encontraba en la villa de Madrid, esperando su consagración episcopal. En dicha carta indica que, en julio de 1527, aún sin haber realizado votos solemnes según la regla de san Agustín, conoció al «peregrino» en Salamanca y, como consecuencia de tal encuentro, poseía gran estima y un importante amor y devoción hacia Ignacio como a su ya fundado instituto<sup>44</sup>.

En ambas cartas se refleja, a nuestro entender, un trato cercano por parte de Ignacio de Loyola y sus cuatro compañeros hacia el convento de San Agustín, que probablemente se encontraba cercano de su primera posada, por la vecindad de los agustinos a la Universidad, tal y como señala el ya mencionado Agustín de Coruña.

Benigno Hernández propone que tanto el «peregrino» como sus compañeros fueron hospedados de este convento tras el encarcelamiento que trataremos en páginas sucesivas<sup>45</sup>; lo cierto es que no poseemos documento alguno sobre este tema, y en la Autobiografía nada se señala al respecto. Por su parte, García-Villoslada sitúa que la posada del «peregrino» en Salamanca no debía estar lejos del convento de San Esteban, por ser el lugar que frecuentó para recibir los sacramentos de forma habitual<sup>46</sup>; aun así, no debe olvidarse la escasa dimensión de la urbe charra en este período, por lo que el desplazamiento no era necesariamente complejo.

Sea como fuere, intentar delimitar la estancia a la cual le condujo la mujer devota (que no emparedada) es imposible, puesto que no han sido localizadas algún tipo de referencias, asunto que se dificulta si conocemos la ajetreada vida

---

<sup>43</sup> VILLAR Y MACÍAS, M. – *Historia de Salamanca*. Salamanca: Imprenta de Francisco Núñez Izquierdo, 1887, p. 448-451.

estudiantil de la época<sup>47</sup>. No nos parece descabellado pensar que, si habían llegado a Salamanca para realizar estudios en la Academia, y así poder ayudar a las almas, buscarse una estancia vecina a dichos generales -bien del patio de escuelas mayores o menores-, en el barrio universitario de la parroquia de San Isidro, donde se localizaría posteriormente (entre 1665 y 1767) el antiguo Colegio Real de la Compañía de Jesús, hijos y sucesores del «peregrino» en Salamanca.

Si recordamos la experiencia de Alcalá donde, a su llegada, se recogía al ocaso en el hospicio de santa María la Rica, y dado que aparentemente no existía cambio en su situación económica, podría ser factible que pretendiese llamar a la puerta del hospital de estudiantes pobres, actualmente sede del rectorado de la Universidad<sup>48</sup>. Lo cierto es que se trataba de una estancia para enfermos y no de un alojamiento, pero debemos tener presente el modelo utilizado por los iniciadores de la regla ignaciana en tales ocasiones.

La asistencia real a las lecciones universitarias es otra de las múltiples problemáticas encontradas y de la que nos ocuparemos a continuación. Tan solo poseemos una forma para poder demostrar dicha presencia y esta sería mediante los *libros de matrícula*, que no de asistencia. Solían iniciarse a partir de la fiesta de San Martín hasta nuevamente San Martín de noviembre, aunque no es rara la ocasión en la que se mencionan extravagantes matriculados *a posteriori* de dicha fecha. Es decir, estamos ante una serie de registros que no corresponden al año natural, ni tampoco al curso escolar, sino que, concuerdan con el oficio rectoral propiamente dicho.

Dichos libros manuscritos poseen una división interna a modo de sesiones, reflejando distinciones entre los matriculados, doctores y maestros de la Universidad, nobles y generosos, dignidades eclesiásticas, licenciados, conservadores, ministros y oficiales, monasterios y colegios incorporados, manteístas y extravagantes (estos últimos corresponden a un grupo misceláneo en el que podría haberse reflejado el nombre de Ignacio y sus compañeros).

Hacemos referencia a una documentación fundamental para poder conocer la población estudiantil, a pesar de reconocer la importancia de dichos manuscritos. Lo cierto es que de Salamanca no se conservan dichos registros para estas fechas<sup>49</sup>. A pesar de esto, en las actas del Claustro universitario celebrado

<sup>47</sup> Cf. *Diario Académico de Gaspar Ramos Ortiz, estudiante de Salamanca, 1568-1569*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.

<sup>48</sup> Cf. SANTANDER RODRÍGUEZ, T. – *El Hospital del Estudio (asistencia y hospitalidad de la Universidad de Salamanca) 1413-1810*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1993.

<sup>49</sup> El primer registro conservado corresponde al curso 1546-1547. Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca (AUSA) 270.

el jueves 4 de julio de 1624<sup>50</sup>, casi una centuria tras la breve estancia ignaciana se señala al fundador de la Compañía de Jesús como hijo de la Universidad, al ser solicitado por parte de los jesuitas que, en su onomástica, se realizase asueto.

En el caso de que llegase el «peregrino» a asistir a las lecciones universitarias, su participación académica, como mucho, fue escasa y deficiente. Solo pudo tener dos semanas, (desde su llegada hasta que le comenzaron los problemas) para que se truncase su nuevo intento universitario<sup>51</sup>) y quedase, de esta manera, constatado el primer ejemplar del carisma ignaciano: los *Ejercicios Espirituales*.

Esto se debe a que será en Salamanca, «[...] al principio de sus estudios [...]»<sup>52</sup>, donde deba rendir cuentas de las doctrinas y enseñanzas que realizaba, mostrando, sin dificultad y de forma ingenua, sus anotaciones. Por lo tanto, existía ya en este momento un texto manuscrito y esbozado que custodiaba la esencia de la cueva Manresa.

Por las prácticas indicadas para Alcalá y lo sucedido en Salamanca que trataremos a continuación, posiblemente sus primeras meditaciones versaban sobre el pecado y el ansiado don de lágrimas (primera semana de los *Ejercicios*) y la meditación de la vida de Cristo con deseo de imitarla (segunda y tercera semana de los *Ejercicios*). Téngase presente que todavía faltaba París, así como sus estudios escolásticos de Filosofía y Teología, por lo que nos aventuramos a señalar que no poseían las actuales contemplaciones o altas meditaciones, sino que, posiblemente, se fundamentaba de la enseñanza tradicional, vista desde la experiencia personal y actitud carismática del santo «peregrino» de Loyola.

Nos encontramos en unos tiempos en los cuales las prácticas asiduas de los sacramentos de la confesión y la comunión no eran habituales. No obstante, cuando el «peregrino» se encontraba en Manresa nos consta que asistía al sacramento de la penitencia con un dominico: el fraile Garcerán Perelló. Por tanto, en la urbe charra no debería de ser distinto<sup>53</sup>.

Debido a su trayectoria personal, entendemos que el «peregrino» no tardó demasiado en escoger un confesor y guía espiritual para el auxilio y la calma de su tediosa alma entre los frailes del convento de San Esteban. El problema fue que los fundamentos espirituales de los Predicadores de la ciudad del Tormes eran muy diversos a los practicados en Alcalá<sup>54</sup>. A partir de este momento, la «Atenas Castellana» (curioso nombre que evoca a una apertura poco vislumbrada) no tardaría en asomar su herradura forjada por un afán intelectual y teórico;

---

<sup>50</sup> AUSA 93, fol. 40v.

<sup>51</sup> Cf. *Autobiografía*, 64.4.

<sup>52</sup> MHSI. *Fontes Narrativi* i, 94.

<sup>53</sup> *Autobiografía*, 22-23.

<sup>54</sup> Cf. COLUNGA, E. – *Intelectuales y místicos en la teología española del siglo xvi*. «Ciencia Tomista», 9 (1914), p. 209-221.

fraguada en la peculiaridad del entorno.

La identidad de este confesor ha supuesto una gran problemática, aumentada desde que en los años treinta del pasado siglo XX se comenzase a dudar de los sucesos ocurridos a Ignacio de Loyola en dicho convento. Codina desentraña las posibles equivocaciones a la hora de designar el confesor del «peregrino» en el convento salmantino respondiendo, de esa manera, mediante datos objetivos, a aquellas teorías que pretenden tildar de leyenda dicha estancia, intentando recurrir a la presencia del maestro Vitoria o del maestro Pedro de Soto en dicha residencia<sup>55</sup>. Nosotros entendemos como veraz esta estancia, ya que aparece reflejada en la *Autobiografía*<sup>56</sup> y, como hemos señalado, la tenemos como fuente fundamental.

Lo que se nos narra en dicha fuente es que, el mismo confesor comenta al «peregrino» que el resto de los habitantes del convento querían saber más sobre él y sus costumbres. No tenemos constancia de si se debe a que en la pequeña ciudad universitaria ya comenzaba a ser conocida su labor apostólica, o bien a que el mismo confesor había comentado a sus hermanos de hábito la existencia del peculiar penitente que se le había acercado.

Es evidente el interés existente en hablar con el «peregrino» por parte de los frailes, aunque no podemos saber si era simple curiosidad o desconfianza. Quedaba de esta manera emplazado para comer el domingo, con el sobre aviso y la prevención del confesor<sup>57</sup>. Habían comenzado ya los inicios de su desconcertante experiencia, esencia de la presente investigación.

### **Ignacio y sus relaciones con los hijos de santo Domingo**

Según lo indicado en los párrafos anteriores, entendemos que los frailes eran conscientes de que se dedicaba a predicar el *kerygma*, que explicaba la Doctrina Cristiana y que proponía diversos puntos de sus *Ejercicios* Espirituales. Esperaban conocer de una manera más clara sobre la esencia de toda esta predicación un tanto heterodoxa. Resulta lógico este interés si tenemos presente que dicho convento recientemente se había visto inmerso en problemas por cuestiones similares.

Hacemos referencia al movimiento reformador de sor María de Santo Domingo, que comenzó en 1519 y produjo una división interna entre los dominicos del convento de San Esteban. Tampoco puede olvidarse la condena

---

<sup>55</sup> CODINA, A. – *La estancia de san Ignacio en el convento de San Esteban O. P. de Salamanca*. «Archivum Historicum Societatis Iesum», iv (1982), p. 111-123, cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V. - *Estancia de San Ignacio...* Ob. cit., p. 507-528.

<sup>56</sup> Cf. *Autobiografía* 64-70.

<sup>57</sup> Cf. *Autobiografía* 64.5.

del ya mencionado bachiller, Antonio de Medrano.

Al convento asistió con uno de los cuatro compañeros que tenía en Salamanca, Sà el portugués. Este, al igual que los otros tres compañeros (Juan de Arteaga, Lope de Cáceres y Juan de Reynalde apodado Juanico), abandonaría al «peregrino» con posterioridad, pero no es un asunto que ahora importe demasiado para continuar con la sucesión de los acontecimientos. Después de comer, en ausencia del prior, fray Diego de san Pedro, el subprior, fray Nicolás de Santo Tomás, con el confesor y, posiblemente, otro fraile, fueron a una capilla, donde empezaron la conversación<sup>58</sup>. Según García Hernán este otro fraile es el mismo fray Melchor de santa Marta, conocido comúnmente como Melchor Cano<sup>59</sup>. De igual manera, para el confesor da el nombre de fray Diego de Astudillo<sup>60</sup>.

Acertadamente Tellechea expuso que: «[...] aquello no era una llana conversación, sino una trama y con descaradas inducciones silogísticas de la más pura Escolástica»<sup>61</sup>. Se trata de un encuentro en el que la sabiduría ascética quedaba al margen. Se empezaba a dilucidar cuáles eran los estudios que el «peregrino» y sus compañeros poseían y en qué se fundamentaban para predicar a la apostólica mediante el anuncio kerygmático, así como los temas de su plática espiritual. La apertura intelectual quedaba fuertemente constreñida en una urbe universitaria.

Aspiraban a lograr saber de dónde venía su sabiduría, a qué grupo intelectual pertenecía, dónde tenían cátedra sus maestros, mediante qué intelectuales obtenía respaldo, si hablaban por letras o por la Tercera Persona de la Santísima Trinidad<sup>62</sup> y, a su vez, saber de dónde salía toda su formación. Se pretendía la realización de un análisis en profundidad, no solo del «peregrino» sino de todo su gremio o escuela, posiblemente con la intención de hallar un foco iluminista.

De igual manera, tampoco puede olvidarse que este interrogatorio acontece mientras en Valladolid se celebraba la conferencia teológica convocada por el inquisidor general, con la aspiración de discutir veintiuna proposiciones pertenecientes a las obras de Erasmo de Rotterdam, convocándose de Salamanca a los destacados Francisco del Castillo, OFM; Pedro Ciruelo; Alonso de Córdova, OSA; Bernardino Vázquez de Oropesa; Francisco de Vitoria, OP; y Martín de Frías. A su vez, tampoco puede ser omitido el fracasado proyecto del alumbrado vizcaíno, Juan López de Celaín que, tan solo dos años antes, había propuesto al Almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez, para su señorío de

<sup>58</sup> Cf. HERNÁNDEZ MONTES, B. – *En Salamanca*. Ob. cit., p. 116, nota 2.

<sup>59</sup> GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio...* Ob. cit., p. 178.

<sup>60</sup> GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio...* Ob. cit., p. 175-176.

<sup>61</sup> TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. – *Ignacio de Loyola...* Ob. cit., p. 206.

<sup>62</sup> Cf. *Autobiografía* 65.4.

Medina de Ríoseco<sup>63</sup>.

Ante esta demanda es obvio que el «peregrino» no debía continuar respondiendo. Esa manera de predicar a la apostólica poseía una serie de matices. No solo hacen referencia a un apostolado según el modelo evangélico en pobreza y ejemplaridad de vida, sino que, en su proyecto, Celaín y Enríquez, planteaban la reunión de doce apóstoles con los que convertir y predicar en territorio cristiano<sup>64</sup>.

La tensión se apoderaba de la situación; evidentes tintes de crispación coloreaban el ambiente. El «peregrino» había admitido su falta de estudios, y no se olvide que era el que más sabía de entre sus compañeros. Por tanto, de dónde le venía todo lo que hablaba de Dios. A pesar de su poca instrucción, entendió el problema en el que se encontraba, y decidió no responder más, por lo que le increpará el fraile: «¿[...] pues ahora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros, que han engañado al mundo ¿no queréis declarar lo que decís?»<sup>65</sup>.

Se encontraba en un callejón sin salida: si respondía a esta cuestión podría ser acusado de alumbrado e iluminista. La duda de la heterodoxia volvía a cubrirle. La libertad e independencia intelectual quedaba, nuevamente, constreñida.

No es de extrañar que en los convulsos inicios del siglo XVI, agitándose constantemente la institución eclesiástica por las corrientes intimistas alumbrados, erasmistas y protestantes, los miembros del convento de San Esteban quisiesen saber qué era lo que pretendía aquel grupo que vivía a la apostólica y que mostraban unos comportamientos tan extraños según el prisma de la orden mendicante; sobre todo con los acontecimientos cismáticos tan recientes que habían vivido a causa de sor María de Santo Domingo. Tampoco podía olvidarse el recuerdo de los alumbrados salmantinos encabezados por los sucesos de la beata Francisca Hernández y del bachiller Antonio de Medrano.

Poseemos la convicción de que se trata de una confrontación que, a pesar de las fechas, nada tiene que ver ya con el mundo del renacimiento hispano. Ignacio y sus compañeros, frente a los tonsurados salmantinos, representaban esa religiosidad vitalista, sensorial y emocional, en la que prima la experiencia personal con extrañas combinaciones milagreras. Una búsqueda que aspiraba a lograr conciliación entre naturaleza humana y religión, subrayándose un

---

<sup>63</sup> Juan López de Celaín pretendía reunir un grupo de doce hombres que viviesen según el carisma apostólico y se dedicasen a convertir a todos según su forma de entender y vivir la religión cristiana. El Almirante de Castilla había puesto a disposición de este grupo una casa en Medina de Ríoseco, donde empezaron a realizar su labor apostólica. Entre los miembros de este grupo no faltaban los tildados de iluministas o, incluso, simpatizantes de Lutero. Este proyecto no tuvo los éxitos esperados.

<sup>64</sup> Cf. BATAILLÓN, M. – *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 435, nota 7.

<sup>65</sup> *Autobiografía* 65.5.

teocentrismo trascendente<sup>66</sup>. Se trata, en última estancia, de una ascética rigorista con fines contemplativos frente a las tendencias humanísticas y escolásticas.

Un evidente ejemplo de esta actuación lo encontramos en la indumentaria de Sà. En principio, tal y como hemos señalado con anterioridad, el «peregrino» cubría su cuerpo con la ropa estudiantil y se presentó con su loba y bonete ante los miembros de la orden de los Predicadores, pero Sà tendría en su vestimenta un toque algo más personal, lo cual no pasó desapercibido:

[...] *antes de esto había demandado por qué venía Calisto [de Sà] así vestido, el cual traía un sayo corto y un grande sombrero en la cabeza, y un bordón en la mano, y unos botines cuasi hasta media pierna; y por ser muy grande, parecía más deforme. El «peregrino» le contó cómo habían sido presos en Alcalá, y les habían mandado vestir de estudiantes; y aquel su compañero, por las grandes calores, había dado su loba a un pobre clérigo. Aquí dijo el fraile como entre dientes, dando señas que no le placía: la caridad empieza por sí mismo*<sup>67</sup>.

Con estas palabras se daba por concluido el interrogatorio o, tal y como se lo había propuesto el confesor al «peregrino», la amistosa conversación. Posiblemente por ingenuidad no les oculta su anterior encarcelamiento. Aun así, el «peregrino» había decidido no dar otras respuestas.

Será esta la manera en la que quedaron en la capilla, mientras que comenzarían las negociaciones con la justicia ya que, solo ante los legítimos superiores, estaba dispuesto a continuar respondiendo<sup>68</sup>. Un asunto un tanto ambiguo puesto que, aunque no reconoce autoridad, obedece.

### **Salamanca y sus tribunales**

Después de todo lo presentado con anterioridad surge una cuestión que pasamos a tratar a continuación: ¿cuál era su legítimo superior?

Tres son las posibles jurisdicciones competentes en esta situación: la Audiencia Escolástica de la Universidad, el Santo Oficio y la Curia diocesana salmantina. Ciertamente había una cuarta posible, la Audiencia Metropolitana de Santiago de Compostela, ubicada también en Salamanca, pero destinada de forma exclusiva a las causas de apelación, por lo que, *a priori*, queda descartada.

<sup>66</sup> Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. – *Lo barroco: la cultura de un conflicto*. Salamanca: Plaza universitaria, 1988, p. 53.

<sup>67</sup> *Autobiografía* 66.2-4.

<sup>68</sup> Cf. *Autobiografía* 66.1.

Aparentemente no sería descabellado pensar en la Audiencia Escolástica. En un principio, el «peregrino» se acerca a Salamanca para cursar estudios universitarios. La jurisdicción a la que hacemos referencia era ejercida por el maestrescuela y se destinaba a todos los asuntos relacionados con el gremio académico.

Como ha sido indicado ya, la pertenencia del «peregrino» al fuero universitario no nos consta. Del mismo modo no ha podido ser localizada documentación alguna referente a esta temática entre las fuentes custodiadas en el Archivo Universitario de Salamanca, algo que necesariamente no indicaría que este no fue el tribunal, puesto que la instrucción más antigua para pleitos civiles data de 1552<sup>69</sup>.

Pero si nos adentramos en el oficio del maestrescuela sí que podemos descartar esta opción. Esto se debe a que dicha figura es:

*[...] representante simbólico del poder pontificio, y dignidad del Cabildo, el maestrescuela administraba la autoridad apostólica de colación de grados, admitiendo o negando la aprobación de bachilleres, licenciados y doctores, así como las incorporaciones de estudios de otras universidades (Constitución 22, de Martín V). Le correspondía, asimismo, hacer valer y respetar las Constituciones y estatutos universitarios, y comper al rector y restantes oficios del gremio al cumplimiento de su cargo*<sup>70</sup>.

Según lo indicado en esta definición, el asunto del «peregrino» y sus compañeros, aun habiéndose dado la posibilidad de matrícula gremial, no entrarían en dicha competencia, al tratarse de cuestiones puramente doctrinales. Es decir, no encontramos ante un punto clave. No podemos asegurar la matrícula del «peregrino» en la Universidad de Salamanca, pero tampoco negarla, tal y como García Hernán ha realizado, sosteniendo que el maestrescuela no actuó con su jurisdicción:

*Íñigo y sus compañeros acudieron a Salamanca, en principio para matricularse en la universidad, lo cual resulta muy extraño y nos alejamos de esta verdad oficial. Fueron allí para estudiar pero se lo plantearon, erróneamente, del mismo modo en que lo habían hecho en Alcalá. Si Íñigo*

<sup>69</sup> Cf. JARAMILLO GUERRIERA, M. Á. – *Documentación medieval en el Archivo universitario salmantino. Miscelánea Alfonso IX. Fuentes, archivos y bibliotecas para una historia de las Universidades Hispánicas*, 2010, p. 319-342; JARAMILLO GUERRIERA, M. Á. – *El Archivo de la Universidad de Salamanca: historia de una larga gestación. Miscelánea Alfonso IX. Salamanca y su Universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV*, 2014, p. 161-192.

<sup>70</sup> RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. – *La Universidad Salmantina del Barroco, período 1598-1625. I. El modelo barroco, gobierno y hacienda*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p. 381.

*se hubiera matriculado, su proceso diocesano habría caído en el ámbito universitario, bajo la jurisdicción del maestrescuela, con sus propios jueces*<sup>71</sup>.

Siguiendo el repaso de los posibles tribunales señalados con anterioridad, el Santo Oficio podía haber intervenido. Como hemos ido observando en los párrafos antecedentes, a diferencia del proceso complutense, que se centró en el vestir y modo de actuar, en Salamanca, desde las iniciales preguntas planteadas por los frailes de San Esteban, se deja entrever un evidente acento en el campo de lo doctrinal y de lo canónico. El tribunal inquisitorial poseía potestad para tomar las riendas de este asunto, pero en Salamanca no poseían sede, y tampoco queda reflejado indicio alguno de la llegada a la ciudad de jueces o pesquisadores enviados por la inquisición para este caso, al menos en las fuentes localizadas.

A su vez, Polanco, Ribadeneira y Jerónimo Nadal sostienen que el «peregrino» no fue llevado ante los inquisidores; Maffei concuerda con esta postura. Negar las posibles declaraciones de Ignacio ante el Santo Oficio no parece probable; no lo hicieron ni con el caso de Alcalá ni tampoco con el de París, porqué sí con Salamanca. Si no se posee el documento que de validez a la hipótesis inquisitorial salmantina y encontramos ejemplos coetáneos que más que validar, tienden a refutar, nos inclinamos por descartar esta opción que, a su vez, lamentablemente, es la más recurrida por los estudiosos de esta temática.

Nos queda, por tanto, la autoridad episcopal o diocesana. Como era común en este período previo a Trento, don Francisco de Bobadilla, prelado de Salamanca, se encontraba ausente del territorio de su diócesis. Residía de forma habitual en Roma y su obispado era gobernado mediante una serie de vicarios generales o provisosores. En ausencia del mitrado estos eran la autoridad y los destinados a ejercer la justicia episcopal.

Si continuamos la secuencia de la *Autobiografía*, se relata que:

*[...] al cabo de los tres días vino un notario y llevóles a la cárcel. Y no los pusieron con los malhechores en bajo, más en un aposento alto, adonde, por ser cosa vieja y deshabitada, había mucha sucedad*<sup>72</sup>.

Todos los datos -según nuestro entender- apuntan a que se está haciendo mención a la cárcel diocesana, ubicada en una de las torres de la catedral. Posiblemente se refiera a la llamada *Torre Mocha*, donde tenía aposento un alcaide episcopal, lugar en el que consta que desde finales del siglo xv encarcelaban por

<sup>71</sup> GARCÍA HERNÁN, E. – *Ignacio...* Ob. cit., p. 173.

<sup>72</sup> *Autobiografía* 67.1.

la autoridad episcopal. ¿Mera coincidencia? No lo creemos.

El «peregrino» y Calixto estuvieron apresados en la planta superior mientras que Cáceres y Arteaga se encontraban en la planta baja, con los presos comunes. A Loyola y a Sà,

*[...] pusieronlos entrambos en una misma cadena, cada uno por su pie; y la cadena estaba apegada a un poste que estaba en medio de la casa, y sería larga de diez o trece palmos; y cada vez que uno quería hacer alguna cosa, era menester que el otro le acompañase<sup>73</sup>.*

En dicha habitación fueron entrevistados en primer lugar y de forma individual por el bachiller Sancho -que no Martín- Frías; siendo de suma importancia para todo el carisma ignaciano. Aparece la primera referencia de la existencia manuscrita de los *Ejercicios Espirituales*, que fueron entregados para ser examinados. A continuación, tras la renuncia del «peregrino» a poseer abogado, le preguntó si tenía compañeros y los examinó de la misma manera.

Varios días después, fue llamado ante cuatro jueces provenientes del Derecho, entre ellos el bachiller Frías<sup>74</sup>, tras la revisión por parte de los miembros del dicho tribunal sobre los papeles manuscritos entregados con anterioridad<sup>75</sup>. Será en el momento en el que se realice el interrogatorio propiamente dicho, puesto que los dominicos no tenían potestad para ello, quedando el asunto de San Esteban en una tensa e incómoda conversación coloquial.

No solo le preguntarán al «peregrino» por estos documentos, sino que también lo harán por toda materia teológica en ellos incluida. Insistieron mucho en uno de los aspectos que se encuentran en la primera semana, según el texto definitivo: qué era pecado mortal y qué venial.

Incluso con esta situación, el comportamiento de estos prisioneros no dejó de mostrarse modélico. Una vez que se fugaron el resto de los encarcelados de la planta baja, Cáceres y Arteaga permanecieron en prisión, causando gran impacto en toda la ciudad. Por esta actuación terminarían invitándoles a estar en un lugar con mejor acomodo: en el Palacio Episcopal<sup>76</sup>.

Sus allegados en la ciudad, tras conocer la noticia de la prisión del «peregrino» y sus compañeros, fueron a visitarles y escuchar la predicación del *kerygma*. Les mandaban todo lo entendido como posible para hacer más llevadera sus

<sup>73</sup> *Autobiografía* 67.2-3.

<sup>74</sup> *Cf. Autobiografía* 68.1.

<sup>75</sup> *Cf. HERNÁNDEZ MONTES, B. – Identidad de los personajes que juzgaron a san Ignacio en Salamanca. «Archivum Historicum Societatis Iesu», 52 (1983), p. 13-27.*

<sup>76</sup> *Cf. Autobiografía* 69.4s.

estancias. Una vez que observado que no se habían fugado como el resto, sino que se encontraban pacientemente, se causó una gran conmoción y ejemplo de virtud y humildad.

Entre estos visitantes debió asistir a prisión don Francisco de Mendoza y Bobadilla acompañado del bachiller Frías. Este don Francisco era un joven de no más de veintidós años, y se encontraba a punto de ser nombrado maestrescuela, por resignación del obispo, su tío, don Francisco de Bobadilla. En esta visita Ignacio responderá (al igual que señala hizo en ese mismo día a una señora) que estaba preso por amor de Dios, recordándole posiblemente a san Pablo<sup>77</sup>. Debió marcarle profundamente esta visita al joven don Francisco que, dos décadas después, ofrecería fundar un colegio en estas tierras universitarias.

Transcurridos veintidós días tras estar presos, fueron llamados para escuchar la sentencia. Parece que en este examen se trataron diversos temas relacionados con la Catequética y Teología, poniéndose cierta importancia en lo dogmático. Nuevamente, los jueces no encontraron error alguno en sus vidas y doctrinas: podían seguir enseñando sus reflexiones y hablar sobre cosas divinas -como hasta ahora- salvo diferenciar entre pecado mortal y venial hasta pasados cuatro años en que culminase sus estudios<sup>78</sup>.

Si tenemos presente que esto aparecerá en la primera semana de la definitiva edición de los *Ejercicios Espirituales* y que, como norma general, durante la antigua Compañía, lo contenido en esta semana era lo único expuesto para los allegados al carisma que no habían decidido someterse bajo su jurisdicción, era un grave problema. Una de sus principales herramientas para lograr la conversión quedaba truncada. A pesar de lo cual, gracias a este acontecimiento, poseemos el primer testimonio histórico de que Ignacio tenía por escrito los *Ejercicios Espirituales*.

Posiblemente en las conversaciones con sus jueces muestra su deseo de continuar con sus estudios y por esto quedarían sin condena, aunque tampoco les otorgasen libertad plena, tal y como deseaban. Será por esta sentencia por lo que el «peregrino» decida partir de Salamanca, puesto que no podía continuar ayudando a las almas tal y como deseaba.

## A modo de conclusiones

Tan solo son nueve los párrafos que destina a Salamanca en la *Autobiografía*, donde se constata que ni ha estudiado, ni tampoco ha puesto el empeño que hubiera debido, amén de la vinculación alguna al gremio universitario. No

---

<sup>77</sup> Cf. *Autobiografía* 69.3; 2 *Timoteo* 2, 8-10.

<sup>78</sup> Cf. *Autobiografía*, 70.

debe olvidarse que el interés de Ignacio estuvo centrado en la evangelización y misión apostólica, por lo que no puede ser interpretada erróneamente su escasa densidad.

Hasta este momento se muestra, con verdadera fuerza, la inclinación del «peregrino» de Loyola como identidad personal. Nótese que, la tan recurrida terminología de «peregrino» inserta connotaciones que deberían contextualizarse con la opción de una vivencia nada cómoda, caracterizada por el riesgo y la continua inestabilidad. Tras Salamanca, Ignacio entendió la importancia de someterse al poder ostentado por la erudición universitaria.

A pesar de encontrarse buscando la creación de la imagen ignaciana hasta llegar a la hagiografía de la canonización, entendemos como cierta la información que analizamos en la *Autobiografía* puesto que, en principio, más que beneficiar perjudicaba<sup>79</sup>. En la Universidad gremial y escolástica había intentado dejar a un lado todo el ideal cultural o afán intelectual para presentar su experiencia vivificada; si no pecó de ingenuo, lo hizo por ostentar en demasía su gallardía.

Tenía permitido continuar con la enseñanza del Catecismo, así como de los principios fundamentales de la vida cristiana. A pesar de esto, el «peregrino» estudiante entendió, según su interpretación de los acontecimientos, que en los territorios de la Corona española no debía continuar con sus andanzas universitarias, siendo esta una de las esencias de Giampietro Maffei en su *Vita*<sup>80</sup>. Debía encaminarse hacia la afamada Universidad del Sena, aprender en ella su formación, así como a dirigir correctamente sus afectos; sus arduos deseos de apostolado hacían que olvidase fácilmente que debía dedicarse a los oficios intelectuales.

No sabemos cuál sería el pensamiento de los generosos salmantinos cuando supieron la decisión del «peregrino» de partir hacia París lugar de excelencia internacional en Arte, Filosofía y Teología a mediados de septiembre, a lomos de un asnillo y por únicos compañeros como buen humanista unos pocos libros<sup>81</sup>, entre los que suponemos que no faltaría *Gersoncito*, acompañantes de su primer apostolado que nunca le abandonarían<sup>82</sup>.

Pobre y humilde, tal y como llegó, se despedía de la recia Salamanca, con una nueva herida que en diversas ocasiones supuraría. Era el momento de buscar un lugar donde su eco no estuviese marcado por un sospechoso apostolado<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Cf. O'MALLEY, J. – *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*. Vizcaya: Mensajero, 2016, p. 257-297.

<sup>80</sup> «[...] *Quae ipsa res inclinatum ham ante animum ejus impulit, uti satius judicaret ex hisce difficultatibus, quas in Hispania objici sibi subinde videbat, ad scholas parisienses in Gallium ultro sese transferre*». MAFFEI, I. P. – *De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Iesu fundavit*. Venecia: Lolitos, 1585, p. 94.

<sup>81</sup> Cf. *Autobiografía*, 72.

<sup>82</sup> Cf. DE RIBADENEYRA, P. – *Vida de Ignacio de Loyola*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946, p. 66.

<sup>83</sup> Cf. BATAILLÓN, M. – *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010, p. 147.

El acontecimiento salmantino, aun siendo un ejercicio diocesano y no inquisitorial, posee una fuerte importancia puesto que, el «peregrino» entrega sus escritos, los da a examinar y le responden con un veredicto. En el proceso de julio de 1527 se presenta la génesis del famoso y carismático libro de los *Ejercicios Espirituales*, por lo que el hallazgo de dichos autos sería fundamental para analizar la evolución de la espiritualidad del carisma ignaciano.

Antes de concluir queremos mencionar que muchos de aquellos que habían escuchado predicar a Ignacio terminaron ostentando sede episcopal como serán los casos de Mendoza (Cáceres), Agustín de Castro (Colombia), Bartolomé de Torres (Canarias), Jorge de Santiago (Angra, en las Azores), Juan de Arteaga (México) y Gaspar de Quiroga (Toledo), o incluso el resto de los jueces al ver rechazada la benévola sentencia<sup>84</sup>. Sí que sabemos que a él le quedó buen recuerdo de la emparedada de san Juan de Barbalos, del bachiller Frías y de don Francisco de Mendoza, entre otros.

Lo cierto es que, aunque no volverá Ignacio a estas tierras del Tormes, sí que lo harán con posterioridad miembros de la ya fundada Compañía de Jesús y que el eco de un estudiante a la apostólica continuó resonando entre sus calles. El pensamiento entregado en esos manuscritos, es decir la esencia de los *Ejercicios Espirituales*, sería transmitido de forma libre y sin temor, sabiendo que sobre ellos no había caído condena alguna, ni tan siquiera en la escolástica Salamanca.

Artigo recebido em 09/09/2019.  
Artigo aceite para publicação em 30/09/2019

---

<sup>84</sup> Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R. – *San Ignacio de Loyola...* Ob. cit., p. 299-300.

## TESTEMUNHOS DA PASSAGEM DE S. FRANCISCO DE ASSIS POR PORTUGAL: REVISÃO E NOVAS PERSPECTIVAS

THIAGO MAERKI  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO – UNIFESP  
prof.thiago.maerki@gmail.com

**RESUMO:** Alguns documentos atestam a passagem de S. Francisco de Assis pela Península Ibérica durante uma de suas tentativas de chegar até o Marrocos. De acordo com alguns autores do Período Moderno, em uma dessas ocasiões, o santo teria passado por Portugal e fundado conventos, tradição que ganharia diferentes contornos e versões. A hipótese deste estudo é que essa construção simbólica visava reafirmar a importância da Ordem dos Frades Menores portuguesa na construção de um império universal, católico e luso-franciscano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Viagens de S. Francisco de Assis; Península Ibérica; Portugal; Séculos XVI-XVIII.

**ABSTRACT:** Several documents attest the passage of St. Francis of Assisi through the Iberian Peninsula during one of his attempts to reach Morocco. According to some authors of the Modern Period, in one of these occasions, the saint would have passed through Portugal and founded convents, tradition that would gain different trends and versions. The hypothesis of this study is that this symbolic construction aimed at reaffirming the importance of the Portuguese Order of Friars Minor in the construction of a universal, catholic and Luso-Franciscan empire.

**KEY-WORDS:** Travels of St. Francis of Assisi; Iberian Peninsula; Portugal; 16th-18th centuries.

### I

Durante toda a sua vida, S. Francisco de Assis (1181/82-1226) sempre enfatizou o desejo de viver de acordo com o Evangelho, o qual, segundo suas

\* Este estudo foi desenvolvido como parte da pesquisa de doutorado do autor defendida em 2018 na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, Brasil), sob orientação do Prof. Dr. Marcos Aparecido Lopes (UNICAMP) e da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Zulmira Coelho Santos (U. Porto). Segue referência: MAERKI, Thiago – *Hermenêutica seráfica: a representação hagiográfica de Francisco de Assis na cultura letrada portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. 423 p. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2018. Tese disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/332770>. Agradeço ao Prof. Felipe Pazello a gentil revisão do resumo em língua inglesa deste artigo.

próprias palavras, devia ser a verdadeira regra do frade Menor: «Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare»<sup>1</sup>. Além disso, aconselhava seus seguidores a anunciá-lo onde quer que estivessem, atividade essa que se tornaria uma das mais valorizadas pelos franciscanos e que faria dos Frades Menores também uma ordem religiosa de missionários. É bem conhecida a narrativa em que Francisco envia seus frades, de dois em dois, a anunciar o Evangelho pelo mundo, evento exposto, por exemplo, por S. Boaventura<sup>2</sup> e Tomás de Celano. Do último, transcrevemos o seguinte fragmento:

*Eodem quoque tempore, quodam alio bono viro religionem intrante, ad octonarium numerum processerunt. Tunc beatus Franciscus omnes ad se convocavit, et plura eis de regno Dei, de contemptu mundi, de abnegatione propriae voluntatis et proprii corporis subiectione pronuntians, binos illos in partes quattuor segregavit, et ait ad eos: “Ite, charissimi, bini et bini per diversas partes orbis, annuntiantes hominibus pacem et poenitentiam in remissionem peccatorum; et estote patientes in tribulatione, securi quia propositum et promissum suum Dominus adimplebit” [...].*

*Tunc frater Bernardus cum fratre Aegidio versus Sanctum Iacobum iter arripuit, sanctus Franciscus vero cum uno socio alia mundi elegit partem, reliqui quatuor incedentes bini partes reliquas tenuerunt*<sup>3</sup>.

Com o ingresso de mais um homem dito bom – «bono viro» –, o grupo de Francisco chegou ao número de oito integrantes. Assim, eles podiam ser divididos em quatro duplas, que deveriam cada qual seguir uma direção própria, norte, sul, leste ou oeste. O fato de formarem duplas, por sua vez, relaciona-se à sentença de Jesus: «[...] o Senhor designou outros setenta e dois [discípulos] e os enviou dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar aonde ele próprio devia ir»<sup>4</sup>. O envio dos primeiros frades pelas quatro partes do mundo – «partes quattuor segregavit» – sugere o efeito de totalidade; o desejo de Francisco é que a mensagem cristã seja levada a todas as partes do mundo conhecidas. O único local nomeado é Santiago de Compostela, na Espanha, que, à época, já era um dos

<sup>1</sup> Todos os textos em latim e em italiano, pertencentes à tradição franciscana dos séculos XIII e XIV e citados neste estudo, são tomados da edição do Centro de Espiritualidade Franciscana, disponíveis em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Cf. também: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.) – *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000).

<sup>2</sup> *Legenda Maior* III, 7.

<sup>3</sup> *Vita Prima* 12, 29-30.

<sup>4</sup> Lc 10, 1. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2001.

lugares de peregrinação mais importantes e conhecidos do Ocidente, santuário que se tornaria muito caro à Ordem dos Frades Menores, lugar referenciado em diversas passagens das *Fontes Franciscanas* dos séculos XIII e XIV. Além disso, segundo o excerto, Francisco e um companheiro teriam escolhido uma região e Egídio e Bernardo teriam seguido para Compostela enquanto as outras duas duplas teriam se dirigido às partes restantes –«*partes reliquas*» –, o que sugere que todas as direções haviam sido contempladas. Assim, Tomás de Celano deseja ressaltar o caráter apostólico do grupo fundado por Francisco, a exemplo dos apóstolos que teriam ouvido de Jesus: «Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura»<sup>5</sup> Portanto, a Ordem teria nascido sob a égide da vocação missionária, apesar de Francisco, em determinado momento de sua vida, ter tido dúvidas acerca de sua verdadeira vocação. Sobre essa dúvida, Boaventura narra, na *Legenda Maior*, que o santo, por não confiar somente em sua opinião, teria decidido consultar os companheiros. Além disso, estando em oração, teria desejado saber a vontade de Deus. No arremate da cena, o hagiógrafo aproveita para traçar a correspondência entre Francisco e Cristo também em relação ao modo de vida adotado: iluminado por meio de um oráculo, o santo chegara à conclusão de que tinha sido escolhido por Deus para resgatar as almas desejadas pelo Diabo e que, por isso, deveria viver para todos e não somente para si, da mesma forma que Cristo, por meio de sua morte, escolhera morrer para a salvação da humanidade toda<sup>6</sup>.

Tomás de Celano e S. Boaventura narram o desejo do próprio Francisco de anunciar a fé cristã entre povos que cultivavam outras crenças. Segundo as narrativas desses dois hagiógrafos, no sexto ano após a conversão do santo, ele desejara alcançar o martírio. Em vista disso, decidira-se por se dirigir à Síria para pregar aos sarracenos, porém o navio em que se encontrava fora arrastado por fortes ventos em direção contrária, para a costa da Eslavônia, hoje uma parte da Croácia. Tendo retornado à Itália, ainda movido pelo desejo do martírio, resolvera ir ao Marrocos anunciar o Evangelho ao Miramolim e a seu povo. Havia chegado já à Espanha quando uma grave doença o impedira de continuar a viagem, sendo obrigado a retornar à sua terra natal. Aos treze anos de sua conversão, tentara pela terceira vez realizar seu desejo de martírio. Teria então se dirigido novamente à Síria a fim de se encontrar com o sultão da Babilônia, o que, segundo os hagiógrafos, teria de fato acontecido<sup>7</sup>. A pregação

<sup>5</sup> Mc 16, 15. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2001.

<sup>6</sup> *Legenda Maior* IV, 2.

<sup>7</sup> Sobre o encontro de Francisco com o sultão, veja: MCMICHAEL, Steven J – «Francis and the encounter with the sultan (1219)». In ROBSON, Michael J. P. (Ed.) – *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 127-142; e TOLAN, John – *Saint Francis and the Sultan: The Curious His-*

de Francisco teria admirado o sultão, que o convidara insistentemente para que permanecesse consigo. Depois de trocaram algumas palavras, o sultão teria lhe oferecido muitos presentes preciosos, os quais Francisco não aceitara, o que causara ainda mais admiração no Sultão. Ante o novo fracasso em conseguir o martírio, Francisco teria voltado aos países cristãos. Essa é a síntese das três expedições missionárias realizadas por Francisco. A que mais interessa a nossos propósitos é a segunda, pois, de acordo com Celano e Boaventura, foi nela que o santo, a caminho do Marrocos, chegara à Espanha, tendo passado, de acordo com alguns escritores portugueses, antes ou depois – as fontes não coincidem –, por Portugal. Desdobraremos esse assunto a partir de agora à medida que analisarmos cronologicamente os testemunhos de sua passagem pela Península Ibérica.

## II

A primeira narrativa a testemunhar a passagem de Francisco pela Península Ibérica seria escrita por Tomás de Celano somente em 1228, ou seja, mais de uma década após o suposto acontecimento. Escreve Celano:

*Post non multum enim temporis versus Marrochium iter arripuit, ut Miramolino et complicibus suis Christi Evangelium praedicaret. Tanto namque desiderio ferebatur, ut peregrinationis suae quandoque relinqueret comitem, et ad exsequendum propositum spiritu ebrius festinaret. Sed bonus Deus, cui mei et multorum sola benignitate placuit recordari, cum iam ivisset usque ad Hispaniam, in faciem ei restitit, et ne ultra procederet, aegritudine intentata, eum a coepto itinere revocavit<sup>8</sup>.*

O desejo sãofranciscano de martírio e o objetivo de pregar o Evangelho a Miramolim e a seus seguidores é tema que envolve este evento presente na narrativa não só de Celano, mas também na de outros autores do século XIII que dele textualmente dependem. Além disso, afirmam esses autores que Francisco, com esse intento, também se dirigira ao Marrocos. Entusiasmado, embora tivesse a saúde debilitada, ia à frente de seu companheiro de viagem. Chegado à Espanha, uma grave enfermidade o impedira de realizar seu desígnio. Tanto a *Vita Sancti Francisci*, escrita entre 1232 e 1235, por Juliano de Espira (falecido por volta de 1250), quanto a *Legenda Maior* de S. Boaventura têm como base o texto celanense e narram, pois, o evento nos mesmos moldes. Esses

---

*tory of a Christian-Muslim*. New York: Oxford University Press, 2009.

<sup>8</sup> *Vita Prima* 20, 56.

são os primeiros testemunhos textuais da chegada de Francisco à Espanha.

No século XIV, surge outra tradição, que se inicia com os *Actus beati Francisci et sociourum eius* (entre 1327 e 1340) e com sua versão italiana, os *Fioretti* (1380 ou 1396). Segundo ela, Francisco teria se dirigido à Espanha por devoção, para visitar o túmulo de S. Tiago em Compostela<sup>9</sup>, e teria permanecido nesse país por algum tempo com o propósito de fundar conventos. Não há qualquer referência a seu desejo de martírio, de se dirigir ao Marrocos, ou à doença que o teria desviado desse propósito. Os *Fioretti* narram o evento nos seguintes moldes:

*Al principio e cominciamento dell'Ordine, quando erano pochi Frati, e non erano ancora presi i luoghi, Santo Francesco per sua divozione andò a Santo Jacopo di Galizia, e menò seco alquanti Frati, fra' quali fu l'uno Frate Bernardo, e andando così insieme per lo cammino, trovò in una terra un poverello infermo, al quale avendo compassione, disse a Frate Bernardo: Figliuolo, io voglio, che tu rimanghi qui a servire a questo infermo, e Frate Bernardo umilmente inginocchiandosi, e inchinando il capo, ricevette la ubbidienza del Padre Santo, e rimase in quel luogo; e Santo Francesco con gli altri compagni andarono a Santo Jacopo. Essendo giunti là, e stando la notte in orazione nella chiesa di Santo Jacopo, fu da Dio rivelato a Santo Francesco, ch'egli dovea prendere di molti luoghi per lo mondo; imperocchè l'Ordine suo dovea ampliare, e crescere in grande moltitudine di Frati, e in cotesta rivelazione cominciò Santo Francesco a prendere luoghi in quelle contrade<sup>10</sup>.*

Esse fragmento demonstra o interesse de Francisco e de seus primeiros seguidores de se espalharem e de estabelecerem morada noutros lugares para além da Itália. Teriam ido então a Santiago e, numa noite, durante a oração na igreja dedicada ao apóstolo, Deus mesmo lhe teria revelado que seu grupo haveria de se estabelecer em outros lugares pelo mundo. A expressão «per lo mondo» sugere o grande crescimento da Ordem, assim como «dovea ampliare», «crescere» e «grande moltitudine di Frati». Depois da revelação divina, Francisco começara, de acordo com o texto, a estabelecer lugares com a presença de frades naquela região da Galiza<sup>11</sup>. A revelação divina, por seu turno, indica que a

<sup>9</sup> Sobre esse assunto, veja: LLAVAT, Agustín Boadas; MAYOR, José Martí – «San Francisco por el Camino de Santiago. Historia y Leyenda». In *VI Curso de Verano: San Francisco en la historia, arte y cultura española*, vol. 2, 2002, p. 237-258.

<sup>10</sup> *I Fioretti*, 4.

<sup>11</sup> Durval de Moraes, tradutor da versão da Editora Vozes dos *Fioritti*, verte o termo «luoghi» para «conventos», o que apresenta concepção de um grupo institucionalizado. A tradução parece estar coerente se pensarmos que o próprio autor anônimo refere-se ao grupo com o termo «Ordine», que reforça a conotação de um grupo institu-

expansão da Ordem não se realizava por ambição de Francisco, mas era desejo do próprio Deus; uma maneira, talvez, de justificar a construção de casas nesse trabalho de missionação.

O texto dos *Actus* de dos *Fioretti* não possuem relação com o que é narrado por Celano e aqueles que dependem da legenda celanense. Estamos diante de duas tradições distintas que se cruzariam no decorrer da história, sendo fundidas na composição de outros textos já a partir do século XIV. Segundo Valentín Redondo, o primeiro a fazê-lo teria sido Frei Arnaldo de Serrano, ministro provincial da Aquitânia, em sua obra *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (por volta de 1370)<sup>12</sup>. No século XV, Frei Mariano de Florência (1477-1523), de forma análoga, em seu *Compendium Chronicorum Ordinis FF. Minorum*, «harmoniza a tradição do século XIII com a que se introduz no século XIV»<sup>13</sup>. *La Franceschina* (1474), escrito em dialeto umbro por Frei Tiago Oddi de Perusa, é outro texto desse século a narrar a passagem do fundador pela Espanha, sem fazer menção, no entanto, ao desejo de peregrinação ao Marrocos. Assinala apenas que o santo teria se dirigido à igreja dedicada ao apóstolo e que, estando em oração, Deus lhe teria advertido que adquirisse lugares por todo o mundo<sup>14</sup>.

Nesses textos do século XIII, XIV e XV, como averiguamos, não há qualquer menção à passagem de Francisco por Portugal. Frei Marcos de Lisboa parece ser o primeiro a referi-la. Nas *Crônicas da Ordem dos Frades Menores* (1557), escreve que o santo, após ter partido de sua terra natal com destino ao Marrocos, teria ficado doente. E continua:

*Mas em Espanha recreceraõlhe tantas infirmitades, ã não pode por em effecto sua intenção, & cõ muito trabalho visitou a casa do Apostolo Santiago em Galiza, e estando em oração ante o seu altar lhe foi reuelado do senhor, ã tornando pera Italia lhe serião oferecidos algũs lugares pera sua familia habitar, & ã sua tornada era necessaria pera cõfirmar & corroborar sua ainda noua, & tenra familia, ã de sua presença tinha necessidade. Nesta romaria a Sãtiago entrou o santo Padre em Portugal, & passou pola villa de Guimaraẽs, em a qual (segundo algũs dizem) resuscitou hũa defunta filha do hospede ã o agasalhou. Tambẽ se acha scripto, ã vio a Rainha dona Horraca*

cionalizado. Quando foi escrito, no século XIV, talvez essa fosse a intenção do autor, no entanto, na nossa análise, preferimos traduzi-lo por «lugar», já que, as primitivas moradias dos frades eram, na verdade, habitações muito precárias, ou cabanas e grutas em que eles se reuniam para a oração e o repouso, como o próprio tradutor alude na nota 4, à página 1086 da citada edição.

<sup>12</sup> REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Madrid: San Pablo, 2014, p. 37, nota 4.

<sup>13</sup> REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Ob. cit., p. 70.

<sup>14</sup> REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Ob. cit., p. 37.

*mulher del Rey de Portugal dô Afonso o segũdo, e q̃ ficou hũa profecia do santo, q̃ este reino de Portugal nũca seria junto aos reinos de Castela*<sup>15</sup>.

O cronista funde as duas tradições: Francisco teria visitado a Igreja de Santiago após uma enfermidade ter-lhe impedido de chegar ao Marrocos. É necessário notar, porém, que a revelação divina no momento de oração no templo do apóstolo difere daquela que consta na tradição iniciada pelos *Actus/I Fioretti*, segundo a qual Deus revelara-lhe que a Ordem se espalharia e que Francisco teria começado ali mesmo, na região da Galiza, a edificar conventos. Frei Marcos de Lisboa não faz referência à fundação de conventos nessa região da Espanha; pelo contrário, a revelação divina mostra-lhe que, ao retornar à Itália, ser-lhe-iam oferecidos lugares para seus seguidores estabelecerem morada. Por que o cronista português silencia sobre a fundação de conventos no reino vizinho? Antes de respondermos a essa questão, é importante notar que Francisco, segundo o cronista, teria passado por Portugal quando de sua peregrinação a Santiago. Em Guimarães, teria ressuscitado a filha do hospedeiro que o havia acolhido. Tal fato parece ter-se fixado por meio da tradição oral, como o próprio autor refere ao afirmar «segundo alguns dizem». Depois comenta sobre o encontro de Francisco com a rainha D. Urraca, o que «se acha escrito», comenta Frei Marcos sem, contudo, citar quem o escrevera ou indicar as fontes textuais. Além disso, Francisco teria profetizado que o reino de Portugal nunca se uniria aos reinos de Castela. Tal profecia liga-se ao silêncio antes indicado e sugere que o próprio santo estava ao lado dos portugueses e compartilhava dos sofrimentos deles advindos do embate com o reino vizinho. Em outras palavras, o silêncio do cronista sobre a fundação de conventos na Espanha é estratégia para não evidenciar o prestígio e a fama de que certamente gozava a província espano-franciscana por ter sido edificada pelas mãos do fundador dos Menores. Ao contrário, Frei Marcos enfatiza a passagem e os eventos milagrosos realizados por Francisco em terras portuguesas, o que contrasta diretamente com o referido silêncio. A profecia sãofranciscana arremata toda essa construção textual e colabora para colocar em destaque as províncias franciscanas do reino de Portugal, que estariam em pé de igualdade com qualquer outra província fundada pelo santo. O tempo em que Frei Marcos redige suas *Crônicas* é marcado pelas tensões políticas entre Portugal e Espanha e pouco mais de vinte anos após a publicação delas, em 1581, os dois reinos seriam unificados, tendo à sua frente D. Felipe II (1527-1598), que, após intensas disputas, teria feito valer

<sup>15</sup> *Crônicas*, fol. 33v-34r. Edição utilizada: LISBOA, Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores* (1ª parte / Edição fac-símile). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

seus direitos de sucessão promovendo a união ibérica.

Dois dos mais importantes escritores franciscanos da Idade Moderna, o italiano Francisco Gonzaga (1546-1620) e o irlandês Lucas Wadding (1588-1657)<sup>16</sup> também se referem à passagem de Francisco por Portugal. Gonzaga o faz em sua obra *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus* (1587) ao afirmar que o santo teria ido à Espanha pela França, visitado a igreja do apóstolo em Compostela e, no retorno à Itália, passado por Portugal<sup>17</sup>, tendo fundado um convento em Bragança<sup>18</sup>. Wadding, por sua vez, nos seus famosos *Annales Minorum* (1625-1654, em oito volumes), apresenta Santiago como centro de expansão da Ordem na Espanha, lugar de onde o fundador dos Menores partira, passando por Guimarães, diocese de Braga, onde teria ressuscitado a filha de quem o hospedara. Segundo o analista, teria depois se dirigido a Viana ou Esposende e visitado a rainha Dona Urraca, quando teria profetizado que Portugal nunca se uniria à Espanha<sup>19</sup>. Em seguida teria se encaminhado para a Ciudad Rodrigo, fora já dos limites de Portugal<sup>20</sup>.

D. Francisco Manuel de Melo é outro português a aludir à passagem de Francisco por Guimarães. Em *El mayor pequeño*, o faz nos seguintes termos:

*Portugal, entre los màs, le recieue deuoto. Iustissimo agasajo, que reyno, cuyas armas son llagas de Christo, reconociesse como padre al q̃ tan presto auia de ser su Hermano en armas.*

*Peregrino caminaua al glorioso patron de España, quando en la prouincia Interamnense, famosa em Lusitania (dicha de nosotros Duero y Miño) grattissimo a la deuocion de Horraca, muger del segundo Alfonso, tercero Rey de los nuestros, la buscò Guimaranes, corte entonces de aquellos santos Reyes, y hospital de aquellos santos peregrinos [...].*

*Aquí prefetico su espíritu, promete la perpetuidad de la Portuguesa corona. Gran Consuelo, como grã marauilla, sus palabras, en la esclauitud, y redencion, tener a Dios por fiador, a Francisco por testigo! Admirado lo escucha el mundo; Portugal glorioso lo cree, y lo refiere<sup>21</sup>.*

<sup>16</sup> Lucas Wadding conhecia bem a realidade dos franciscanos de Portugal, já que, em 1604, chegara a Lisboa. Tornara-se frade de S. Francisco em 1607, tendo realizado o noviciado em Matosinhos. Depois fora enviado à Universidade de Coimbra a fim de estudar teologia, se distinguindo no estudo das *Sagradas Escrituras*. Em 1613, seria ordenado sacerdote pelo bispo de Viseu.

<sup>17</sup> REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Ob. cit., p. 37.

<sup>18</sup> FÁRIA, Francisco Leite de. «São Francisco e Portugal. Síntese histórico-bibliográfica». *Arquivo Ibero-Americano*, XLII, n. 165-168, 1982, p. 454.

<sup>19</sup> FÁRIA, Francisco Leite de – «São Francisco e Portugal. Síntese histórico-bibliográfica». Ob. cit., p. 455.

<sup>20</sup> REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Ob. cit., p. 77.

<sup>21</sup> MELO, D. Francisco Manuel de – *El mayor pequeño. Vida, y mverte del Serafin humano Francisco de Assis*. En Lisboa: por Manuel da Sylua, año 1647, fol. 53v-54r.

Francisco é apresentado nesse excerto como irmão de Portugal nas armas, pois ambos exibem as chagas de Cristo como distintivo. O autor narra a passagem do santo pelo norte de sua pátria, entre os rios Douro e Minho, e seu encontro com a rainha D. Urraca. Refere-se também à profecia sãofranciscana apontada por Frei Marcos de Lisboa e por Lucas Wadding, alterando, contudo, os dizeres... Para ele, Francisco não havia dito que os dois reinos nunca se uniriam, mas que a coroa portuguesa teria perpetuidade. Tal mudança era necessária, já que, à altura da redação do texto, D. João IV, duque de Bragança, reinava em Portugal já há seis anos, tendo sua elevação ao trono colocado fim ao governo da dinastia filipina, antes responsável pela unificação dos dois reinos.

«Como veio a Hespanha nosso padre são Francisco pera padecer martyrio, & que caminho trouxe na vinda a Portugal», esse é o título que Frei Manoel da Esperança – outro português a apontar a passagem de Francisco por Portugal – dá ao primeiro capítulo da primeira parte da sua *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal* (1656). Antes de tratar desse assunto, «no ponto 3» do «Prelúdio II», afirma que Francisco «discorreo muitas vezes por Italia, andou França, entrou pelos reinos de Castella, chegou ao nosso Portugal, pretendè passar a Africa, embarcouse pera Syria, & fez outras digressoẽs»<sup>22</sup>. Esse cronista é o mais detalhista ao tratar desse assunto, já que dedica a ele, de maneira mais enfática, os quatro primeiros capítulos de sua crônica. Escreve que o santo, saindo de Ciudad Rodrigo, na Espanha, teria entrado em Portugal, passado pela Guarda, teria subido até Guimarães, entrado em Braga por Ponte de Lima – onde teria descansado e bebido numa fonte, que, quando o cronista escreve, ainda era chamada de «São Francisco» – e, finalmente, teria chegado a Compostela; na volta, em direção à Catalunha, passara por Bragança, onde teria fundado um convento<sup>23</sup>. Portanto, Frei Manuel da Esperança inverte o itinerário proposto por Lucas Wadding e faz Francisco entrar em Compostela após ter passado por Portugal. Ele narra também o encontro com a rainha D. Urraca e alude à citada profecia, e é nesse ponto que seu relato se torna mais interessante. «Nestas vistas», escreve o cronista, «lhe profetizou o Santo, q̃ este reino de Portugal nuca seria junto a os reinos de Castela, como o achou escrito o dito padre frei Marcos, e que também o escreveu»<sup>24</sup>. Depois, o autor reconhece

<sup>22</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei) – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. (Primeira Parte). Em Lisboa: Na officina Craesbeekiana, 1656, p. 5.

<sup>23</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei). – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Ob. cit., p. 43.

<sup>24</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei) – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Ob. cit., p. 44.

que muitos criticaram a veracidade dessa profecia, apesar de ser mantida na edição das *Crônicas* de Frei Marcos publicadas em Salamanca<sup>25</sup>. Por que Frei Manoel da Esperança refere-se justamente à edição publicada na Espanha? Não poderia o autor ter mencionado qualquer outra edição disponível em seu tempo, como a italiana, a francesa ou a alemã? Obviamente que poderia tê-lo feito, mas ao citar a edição espanhola, o cronista talvez, implicitamente, queira ressaltar a passagem de Francisco por Portugal e enfatizar também a profecia. Por qual motivo? Para, assim como anteriormente fizera Frei Marcos de Lisboa, colocar Portugal no mesmo grau de importância que o reino vizinho, com o qual rivalizava, mostrando que os franciscanos portugueses também descendiam diretamente do fundador da Ordem e, portanto, deviam ser assim reconhecidos. No entanto, diferentemente de Frei Marcos, esse cronista escreve mais de uma década após a Restauração de Portugal e se vê obrigado a interpretar a profecia de Francisco porque não seria admissível, obviamente, que o santo tivesse errado em seu vaticínio. O argumento do cronista se baseia no que se encontra escrito na *Restauração de Portugal Prodígiosa* (1643), obra possivelmente<sup>26</sup> escrita por D. Gregório de Almeida, pseudônimo de João de Vasconcelos (1592-1661). Almeida, citando Frei Marcos de Lisboa, descreve que Francisco, no desejo de martírio, tendo como destino a África, teria chegado à Espanha quando fora acometido por muitas enfermidades, que o impediram de realizar o intento. Teria visitado, então, a casa do apóstolo São Tiago e depois entrado em Portugal, passando pela vila de Guimarães, onde teria se dado o encontro com a rainha D. Urraca, quando teria feito a citada profecia<sup>27</sup>. Depois, o texto prossegue da seguinte maneira:

*Della contudo duuidaraõ algũas pessoas, principalmente depois que viraõ este Reyno de Portugal sogeito aos Reys de Castella, & os que antes deste successo nenhum escrupulo tinhão da verdade della, depois que se vio o efeito, ao parecer, encontrado com a prophecia, começaraõ a reparar na qualidade do fundamento com que o Padre Frey Marcos a escreuena, & particularmente Autores Castelhanos, aos quaes esta izenção & diuisão entre Portugal, & os seus Reynos, não seruia.*

*Ià por este respeito as Cronicas do Padre Frey Marcos, que se estamparaõ em Salamanca, não fallão nesta prophecia, como se o não fora, por lhe não*

<sup>25</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei) – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Ob. cit., p. 44.

<sup>26</sup> Obra também atribuída a Manuel de Escobar (1587-1665).

<sup>27</sup> ALMEIDA, D. Gregório de – *Restauração de Portugal prodígiosa*. Em Lisboa: Por Antonio Alvarez Impressor Del Rey N. S., 1643, p. 55-56.

*armar, nem estar bem à razão do seu Estado: porem as q̃ se imprimiraõ neste Reyno no anno de 1615. sahiram a luz com esta prophecia, sem auer quem nella reparasse, ou duuidasse*<sup>28</sup>.

Esse excerto alude ao descrédito em que havia caído a profecia, principalmente, como pondera o autor, na visão de escritores castelhanos. Depois menciona que ela não está presente nas *Crônicas* de Frei Marcos editadas em Salamanca, certamente referindo-se à edição publicada nessa cidade, pela imprensa de Antonia Ramirez, em 1626<sup>29</sup>. Nelas narra-se o encontro de Francisco com a Rainha D. Urraca: «En esta Romeria a Sátiago entrò el S. P. en Portugal [...]» e, ao passar por Guimarães, «vio a la Reyna doña Vrraca muger del Rey de Portugal don Alonso el Segũdo»<sup>30</sup>. Seria natural, como acontece no texto em português e mesmo em outras traduções espanholas<sup>31</sup>, que, na sequência, a narrativa se referisse à citada profecia. Entretanto, nessa edição, ela é suprimida pelo tradutor, provavelmente porque, em seu entendimento, não fosse decoroso que tal vaticínio tivesse sido feito pelo santo, já que, quando essa edição fora publicada, D. Filipe III (1605-1665) reinava na Espanha e em Portugal. Além disso, é curioso o fato de o autor da *Restauração de Portugal* e o da *História Seráfica* divergirem quanto à presença ou não da profecia na edição das *Crônicas* de Salamanca. Por que Frei Manoel da Esperança afirma que essa edição espanhola apresenta a profecia sendo que, como acabamos de ver, nela não há qualquer referência ao evento? Teria Esperança consultado outra edição, também publicada em Salamanca, hoje desconhecida? Acreditamos que não, pois mesmo que assim o fosse, esse cronista lera a *Restauração*, onde seu autor, como acabamos de verificar, critica o fato da profecia ter sido suprimida pelo tradutor. Talvez o autor da *História Seráfica* desejasse enfatizar a importância da profecia ao destacar que mesmo a edição espanhola a ela fazia referência. No entanto, não está clara a escolha da edição de Salamanca quando havia outras edições espanholas que se referem à profecia e que poderiam ser citadas. De qualquer modo, é possível sugerir que o tema da profecia fora recuperado pelo frade cronista a partir da leitura da *Restauração*.

<sup>28</sup> ALMEIDA, D. Gregório de – *Restauração de Portugal prodigiosa*. Ob. cit., p. 56.

<sup>29</sup> Trata-se da seguinte edição: LISBOA, Marcos de (Frei) – *Las tres partes de las Chronicas antiguas de la Orden de los frayles menores de nuestro Seraphico Padre San Francisco* [...]. Tomo Primero. En Salamanca: En la Imprensa de Antonia Ramirez, 1626.

<sup>30</sup> LISBOA, Marcos de (Frei) – *Las tres partes de las Chronicas antiguas de la Orden de los frayles menores de nuestro Seraphico Padre San Francisco* [...]. Ob. cit., p. 55-57.

<sup>31</sup> Como exemplo, podemos citar a seguinte edição, publicada ainda durante o reinado filipino: LISBOA, Marcos de (Frei) – *Primera parte de las Chronicas de la Orden de los Frayles Menores. Traduzida de lengva portuguesa em Castellana, por el muy reuerendo Padre Fray Diogo de Nauarro* [...]. En Barcelona: Por Pedro Lacavalleria, 1634.

Construído esse quadro, pode-se questionar como D. Gregório de Almeida e Frei Manoel da Esperança resolvem o problema da veracidade da profecia. Ambos explicam que há dois tipos de profecia, uma chamada de condicional e outra de absoluta. O primeiro autor afirma «que nem todas as profecias, & promessas diuinas, são sempre absolutas, senão que algũas são condicionaes»<sup>32</sup>. Por profecia condicional, conforme a explicita Frei Manoel da Esperança, entende-se o vaticínio que depende de outro fato para que se realize. No caso da profecia sãofranciscana, Portugal não se uniria ao reino de Castela com a condição de «que os peccados deste reino não merecessẽ o côtrario»<sup>33</sup>. No entanto, Esperança acredita que tal profecia, na verdade, é absoluta, pois Portugal nunca esteve unido à Espanha, mas apenas sujeito: «Porque o Santo não disse, que o reino de Portugal nunca seria sujeito aos Reis de Castela, na qual sujeição esteu sessenta annos: mas disse, que nunca seria junto (he o mesmo, que vnido) aos reinos de Castela»<sup>34</sup>. Depois o autor procura provar que houve sujeição e não união. Neste último caso, seriam unidos castelos, territórios, igrejas e reinos, que perderiam seus foros próprios dependendo inteiramente dos alheios; «o que nós ainda não vimos em Portugal, porque atẽ quando Castella o governaua, sempre conseruou a sua forma, & majestade antiga»<sup>35</sup>. Assim sendo, a profecia de Francisco havia se cumprido, diferentemente do que afirmavam muitos autores espanhóis, como Damián Cornejo. Em sua *Chronica Seraphica* (1682), esse cronista declara incerta a passagem de Francisco por Portugal, e afirma que Frei Marcos de Lisboa havia dito apenas que ela estava escrita sem apresentar qualquer fundamento.

*De este principio se infere ser igualmente dudosa outra noticia que diò à luz la primera vez nuestro Chronista Fr. Marcos de Lisboa, dizendo, que el Glorioso, y Serafico Padre dexò revelado à la Reyna Doña Vrraca en la platica que con ella tuvo, que el Reyno de Portugal, nunca se veria vnido con el de Castilla. Suas palavras en su idioma Portuguès, son estas [...]. Este fue primero, que diò à la prensa esta noticia, sin mas fundamento, que dezir se hallava escrita, sin apoyarla, ni con la tradicion, ni con la cita de algun Autor grave, que son las cosas que dãn peso à lo que se dize, para que se crea sin nota de liviandad [...]. Escreviò su Chronica en tiẽpo, que con esta noticia lisongeaba à sus Paysanos, siempre mal afectos al partido de Castilla*

<sup>32</sup> ALMEIDA, D. Gregório de – *Restauração de Portugal prodigiosa*. Ob. cit., p. 58.

<sup>33</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei). – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Ob. cit., p. 45.

<sup>34</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei). – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Ob. cit., p. 46.

<sup>35</sup> ESPERANÇA, Manoel da (Frei). – *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Ob. cit., p. 46.

[...] *empero, que escriviesse lo que avia oydo, cedendo en gloria de su patria*  
[...]<sup>36</sup>.

Damián Cornejo contesta a veracidade da profecia. Defende que Frei Marcos escrevia em momento de contenda entre os dois reinos e que, por isso, teria desejado enaltecer Portugal. O cronista lembra que D. Francisco Manuel de Melo também escrevera, em seu *El Mayor Pequeño*, a respeito da profecia, afirmando que Francisco, diferentemente, teria prometido a perpetuidade da coroa portuguesa, o que demonstra a disparidade de opiniões em torno do presságio<sup>37</sup>. Contudo, defende Cornejo, se fosse preciso dar crédito a algum dos autores que opinaram a respeito desse assunto, esse deveria ser Frei Marcos de Lisboa porque fora o primeiro a se referir à profecia. Em seguida, utiliza o mesmo argumento de D. Gregório de Almeida e de Frei Manuel da Esperança acerca da “profecia absoluta” ao afirmar que não se podem chamar reinos unidos aqueles que se governam por suas próprias leis, «y es cierto, que el de Portugal se governò siempre por sus leyes, y se mantuvo en sus Fueros, y Privilegios, distintissimos en todo de los de Castilla»<sup>38</sup>.

Outro testemunho da passagem de Francisco por Portugal é a *Escola de Penitencia, Caminho de Perfeição* (1740)<sup>39</sup>, crônica da Província Franciscana de Santo António de Portugal, escrita por Frei Martinho do Amor de Deus (?-1749). No «Capítulo II», escreve que o mundo, à época de Francisco, estava imerso em vícios, porque Deus já não era mais buscado nos templos e nem adorado no sacramento da eucaristia. E como o próprio Deus não podia se encarnar novamente, destinou tal missão a Francisco, que «desalçou os çapatos, lançou fóra o chapeo, despio a camisa, e cingido com uma corda [...] sahio pelo Mundo a pregar»<sup>40</sup>. Na realização dessa missão, Frei Martinho atribui importância ímpar a Portugal, como se apreende do fragmento a seguir:

*E para que Portugal participasse com mais circunstancias desta Reforma, passou a Espanha o N. Santo Patriarcha dilatando-se na Cidade de Bragança [...]; e bem se mostra o quanto Deos soccorre com especialidade este Reyno,*

<sup>36</sup> CORNEJO, Damián (Frei) – *Chronica Seraphica. Vida del Glorioso Patriarca San Francisco, y de sus discipulos*. Parte Primera – En Madrid, por Juan Garcia Infançon, 1682, p. 204.

<sup>37</sup> CORNEJO, Damián (Frei) – *Chronica Seraphica. Vida del Glorioso Patriarca San Francisco, y de sus discipulos*. Parte Primera. En Madrid, por Juan Garcia Infançon, 1682, p. 204.

<sup>38</sup> CORNEJO, Damián (Frei) – *Chronica Seraphica. Vida del Glorioso Patriarca San Francisco, y de sus discipulos*. Parte Primera. En Madrid, por Juan Garcia Infançon, 1682, p. 204-205.

<sup>39</sup> DEUS, Martinho do Amor de (Frei) – *Escola de Penitencia, caminho de perfeião. Estrada segura para a vida eterna. Chronica da Santa Provincia de S. Antonio da Regular, e Estreita Observancia da Ordem do Serafico Patriarca S. Francisco, nos Instituto Capucho neste Reyno de Portugal*. Tomo I. Lisboa Occidental: Na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1740.

<sup>40</sup> DEUS, Martinho do Amor de (Frei) – *Escola de Penitencia, caminho de perfeião* [...]. Ob. cit., p. 08.

*vendo as batarias, que o demonio lhes fazia, pois he huma parte do Mundo, e da sua Igreja, Portugal, manda hum tão grande Capitão General, como Quartel Mestre, a medir o terreno para accomodar os seus soldados; e não he muito que se a hum Rey Portuguez, entrando na batalha lhes dêsse as suas Chagas por escudo (como sabemos que deu ao Senhor D. Affonso Henriques) que outro Rey viesse dar a N. Serafico Padre de Portugal as suas Quinas<sup>41</sup>.*

De acordo com Frei Martinho, Portugal fora escolhido por Deus para fazer parte desse plano de «reforma», o que podia ser confirmado pela passagem do santo por esse país. Depois o autor se refere ao paralelismo entre Francisco e D. Afonso Henriques, já que ambos, cada qual à sua maneira, receberam as chagas de Cristo. O rei português parece ser como um predecessor do santo de Assis, enviado por Deus para «medir o terreno» para um acontecimento futuro ainda maior: a passagem do santo por essas terras lusitanas<sup>42</sup>.

Frei Jeronimo de Belém (1692-?), em sua *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves* (Primeira Parte, 1750), é outro cronista a defender a passagem do santo por Portugal. Na introdução – uma espécie de síntese da vida de Francisco –, escreve:

*Francisco, sem parar, pretende segunda viagem a Marrocos; mas satisfeito em delegar seus desejos a dous discipulos, passa de Italia a Hespanha com prospero successo; e vencendo difficuldades, e embarços, chega tambem a Portugal, que devoto o recebe, reconhecendo, como pay, ao mesmo, que com brevidade havia de ser seu irmão pelas Chagas, que signalando hum, honorificou a outro<sup>43</sup>.*

Frei Jeronimo de Belém estabelece, pois, uma correlação entre Francisco e Portugal, ambos marcados pelas chagas de Cristo. Na sequência, recupera o que disseram os autores anteriores: em Guimarães teria se encontrado com a rainha D. Urraca e prognosticado a perpetuidade da coroa portuguesa; depois teria se dirigido à Compostela para visitar o corpo e o santuário de S. Tiago, onde

<sup>41</sup> DEUS, Martinho do Amor de (Frei) – *Escola de Penitencia, caminho de perfeição* [...]. Ob. cit., p. 08-09.

<sup>42</sup> Sobre a analogia entre D. Afonso Henriques e S. Francisco de Assis, veja: XAVIER, Ângela Barreto – «Looking through the Vizão Feita por Xpo a el Rey Dom Affonso Henriques (1659). Franciscans in India and the legitimization of the Braganza monarchy». In *Culture & History Digital Journal*, 5(2), 2016, p. 1-19; e MAERKI, Thiago – *Hermenêutica seráfica: a representação hagiográfica de Francisco de Assis na cultura letrada portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. 423 p. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2018.

<sup>43</sup> BELÉM, Jeronimo de (Frei) – *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico Padre S. Francisco*. Parte Primeira. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1750, p. IX.

fundara alguns conventos; e, por fim, teria retornado à Itália<sup>44</sup>. Mais à frente, no primeiro capítulo, retoma esse tema e afirma que Francisco teria entrado em Portugal em 1214. «Na antiga Villa, e hoje Cidade de Bragança, deliniou o Serafim Patriarca o primeiro Convento» e «este, e não outro, foy o primeiro Convento, que se fundou neste Reyno»<sup>45</sup>. O autor toca em um debate secular sobre qual teria sido o convento diretamente fundado por Francisco e que, por isso, teria o privilégio de primazia. Não entraremos nesse árduo assunto porque, nos limites deste trabalho, como ficará claro a seguir, basta saber que Francisco, segundo alguns autores, teria fundado convento – ou conventos – nessa terra de Camões.

Como vimos, segundo os textos que temos examinado, Francisco teria passado por Portugal, especificamente pela região norte: Guimarães, Guarda, Ponte de Lima, Braga e Bragança, por exemplo. Outra tradição, descoberta somente na primeira metade do século XX, refere-se à passagem do santo por Trancoso. António Monteiro Flor, irmão da Ordem Terceira dessa cidade, teria encontrado, dentro de um livro de um arquivo que lhe ficara confiado entre 1916 e 1919, uma folha de pergaminho solta e escrita em português antigo. Apesar de não conseguir «traduzir» o texto, teria identificado que tratava da passagem de Francisco por Trancoso. Teria então copiado o texto e colocado o original novamente no livro. Em fevereiro de 1919, as tropas republicanas teriam se dirigido para o norte do país e se aquartelado na Casa da Ordem Terceira de Trancoso. Tendo acabado o combustível, teriam feito fogueiras com os livros do arquivo, o que teria destruído o citado pergaminho<sup>46</sup>. Segundo Bartolomeu Ribeiro, uma cópia sobrevivera e sua «tradução», realizada por Davide Bruno Soares Moreira, teria sido publicada pela primeira vez na *Folha de Trancoso* em 13 de dezembro de 1936<sup>47</sup>. Ribeiro – ele próprio o declara – recebera um exemplar dessa cópia, oferecida por Moreira, a qual seria publicada no dia 6 de junho de 1942 no *Boletim Mensal. Missões Franciscanas e Ordem Terceira*, por meio do qual tivemos acesso ao texto do suposto antigo pergaminho<sup>48</sup>. Apesar de longo, é importante transcrevê-lo na íntegra:

*D. Gonçalo Mendes de Sousa, Alcaide-Mór de Trancoso. Faça esta*

<sup>44</sup> BELÉM, Jeronimo de (Frei) – *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico Padre S. Francisco*. Parte Primeira. Ob. cit., p. IX.

<sup>45</sup> BELÉM, Jeronimo de (Frei) – *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico Padre S. Francisco*. Parte Primeira. Ob. cit., p. 1.

<sup>46</sup> RIBEIRO, Bartolomeu – «S. Francisco de Assis nas dioceses da Guarda e de Viseu». In *Boletim Mensal. Missões Franciscanas e Ordem Terceira*, ano XXXV, v. 6 (junho), 1942, p. 178.

<sup>47</sup> RIBEIRO, Bartolomeu – «S. Francisco de Assis nas dioceses da Guarda e de Viseu». Ob. cit., p. 178-179.

<sup>48</sup> Valentín Redondo também se refere à tradição de Trancoso. Veja: REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Ob. cit., p. 182.

*Memória por indicação de meu padrinho (?) o muito reverendo Cónego do Santíssimo Sacramento. Em o terceiro domingo de Março de 1252 (1214) houve grande rumor e alvoroço nesta Vila e fui imediatamente investigar e nesta ocasião foi-me dito que eram Homens de Almeida e falando eu aos mesmos Homens me disseram ter aqui chegado, viajando das Hespanhas e tendo entrado por Almeida, um Homem tido por Santo; ali tomou Homens por companhia até esta vila e por eles sou conhecedor que chegaram aqui ao declinar do dia, ao sol-pôsto.*

*Êle disse chamar-se neste mundo, Francisco; era de Itália, natural de Assis, e era um frade humilde, pobre, simples, magro.*

*Francisco ou frade Santo acolheu-se à Igreja de S. Bartolomeu o Velho, agora dedicada a S. Sebastião, sita no princípio das pastagens; ali ficou a orar, a rogar, a suplicar, só, junto do Cadeiral; não trazia alforge e foi abonado de viveres que aceitou amavelmente agradecendo.*

*Ao outro dia e ao alvorecer juntaram-se todos os Homens e todos os rapazes povoadores desta vila na igreja de S. João Extra e a esta foi trazido o Frade Santo; aqui fez prédica, pregação, doutrinas com inspiração, carinhosamente, contra os soberbos, eivados de vícios, os avarentos, os lascivos, os adúlteros, orgulhosos.*

*Foi perfeitamente compreendido e em seguida combinou e aprazou os Homens e mulheres numa Santa Irmandade de Penitência para aumentar a fé na religião Católica e nossa salvação; então ali ensinou a reza do decenário 70 Avé-Marias num Padre-Nosso cada dezena, reza que aumenta toda a devoção à Virgem Nossa Senhora, a todos impôs as mãos. Escolheu para seu Ministro, concordando todos, a Fernão Mendes, e tendo convidado para ajudar e abreviar o ordenamento (da Irmandade) além disso a Simão Gomez, cirurgião, para incitar êste, diante de todos, estando de joelhos de rastros lhe após as suas mãos com ordem dêste escolhera outros e êsses outros a outros, para sempre (através dos séculos) e que eles sejam sempre escolhidos por imposição das mãos com obrigação de dizerem três vezes no ano esta maldição:*

*Seja amaldiçoado do Deus, Padre, do Deus Filho, do Deus Espírito Santo, todo aquele que tentar destroçar, corromper ou retirar-se desta Santa Irmandade da Penitência.*

*Seja amaldiçoado do Deus Padre, do Deus Filho, do Deus Espírito Santo, da Santa Virgem Maria, todo aquele que destroçar, corromper ou retirar-se desta Santa Irmandade da Penitência.*

*Seja amaldiçoado do Deus Padre, do Deus Filho, do Deus Espírito Santo, da Santa Virgem Maria e de S. Miguel Arcanjo, todo aquele que tentar*

*destróçar, corromper, abandonar esta Santa Irmandade da Penitência.*

*Após isto o Frade Santo fez uma procissão e ia cantando ladainhas, após, com a Rica-Domma Alionor á frente, iam as mulheres de alfereme (?) levando uma cruz sem o Flagelado; detrás os homens com uma cruz sem o Flagelado; de S. João Extra-Muros (foram) ao sitio em frente da Senhora do Sepulcro (Fresta) e daqui à igreja do Santíssimo Sacramento (S. Pedro) dentro da Vila e daquela a S. Sebastião no fim do Campo; fizeram-se hábitos e capas de burel com cinta de apertadoiro igual ao do Frade Santo.*

*O Frade Santo recolheu-se a S. Sebastião esteve três dias três noutes e ali fez pregação, exortando e dando ensinança.*

*Dispensou os Homens de Almeida e aqui tomou três Homens: Mendo o Cego, Sueiro o velho, Gomércio Garcia o rico.*

*Desfez a companhia e alongou o caminho em direcção à Guarda onde esteve 3 dias; ao terceiro dia vieram todos a Linhares, aqui esteve 2 dias, vieram todos a Celorico, aqui esteve 3 dias; aqui despediu os Homens de Trancoso e tomou outros e tomaram rumo a Viseu.*

*Isto me disseram os Homens tornados a Trancoso e que foram seus companheiros à Guarda, Linhares e Celorico ter feito e além disto nada mais acrescentam.*

*O senhor Cônego Sueiro do Santíssimo Sacramento o Mandou confirmar. Damos fé e ninguém pode contestar o que dissemos<sup>49</sup>.*

Esse documento apresenta uma tradição «demasiado detalhista»<sup>50</sup>, à qual os cronistas franciscanos citados anteriormente não se referem. Não é difícil notar-lhe o tom lendário, possivelmente na tentativa de justificar a «primazia» da Irmandade de Trancoso por ter sido fundada pelas mãos do próprio Francisco, intitulado, no texto, «frade santo». Ademais, a maldição sugerida pelo santo corrobora a importância dessa irmandade, já que aqueles que dela se retirassem ou contra ela se colocassem deveriam ser amaldiçoados. Depois o texto refere-se à procissão que, à maneira descrita, possui características de devoção popular: cantando ladainhas, as mulheres vão à frente carregando uma cruz; os homens, igual modo, seguem atrás. O cortejo passa por várias igrejas ou capelas, ritual que culmina com a cena da vestição, em que os futuros integrantes da irmandade recebem hábito semelhante ao do «frade santo». Tornam-se, pois, seus seguidores, acolhidos e abençoados pelas próprias mãos de Francisco.

<sup>49</sup> *Apud* RIBEIRO, Bartolomeu – «S. Francisco de Assis nas dioceses da Guarda e de Viseu». Ob. cit., p. 179-180.

<sup>50</sup> REDONDO, Valentín – *El viaje de San Francisco a España*. Ob. cit., p. 182.

### III

Expomos e examinamos muito do que foi escrito acerca da passagem de Francisco pela Espanha e, especificamente, por Portugal, a começar pelas *Crônicas* de Frei Marcos, passando pela *História Seráfica* de Frei Manoel da Esperança e chegando ao suposto documento destruído pelas tropas republicanas em 1919. Embora não haja provas concretas da passagem do santo pela terra de Camões, não se pode negar o esforço em construir uma memória em torno desse tema que, como se vê, se desdobrou em diversas versões e tradições diferentes. De qualquer forma, a passagem de Francisco por Portugal foi aceita por muitos até o século XVIII. Nesse sentido, Jorge Cardoso (1606-1669) parece sintetizar o que seus contemporâneos pensavam acerca do assunto. Na terceira parte de seu *Agiologio Lusitano*, escreve: «Os primeiros Religiosos da humilde, & pobre família Franciscana, que puzerão os pès em Portugal, foi o mesmo Seraphico Padre, Fundador della, cõ seus venerauéis companheiros, F. Bernardo, & F. Masseu, correndo o an. 1214»<sup>51</sup>.

Por que esse esforço em afirmar e reafirmar a passagem de Francisco por Portugal? A resposta não parece tão simples, mas estamos certos de que o objetivo era apresentar Portugal e a Ordem Franciscana portuguesa como escolhidos por Deus para levar a cabo o plano salvífico de um Império Universal luso-franciscano. A expansão dos franciscanos portugueses pelo mundo conhecido e a criação de um «orbe seráfico-português» seria uma das consequências desse plano. Tais relações são defendidas de maneira direta, por exemplo, por Frei João de Nossa Senhora, na «Aprovaçam do M. R. P. Fr. Joam de N. Senhora, qualificador do Santo Officio, Chronista da Provincia dos Algarves, &c», presente no *Claustro Franciscano, erecto no dominio da coroa Portugueza* (1740)<sup>52</sup>, do franciscano leigo Frei Apolinário da Conceição (1692-antes de 1759)<sup>53</sup>:

*Sempre se unio bem este Reyno com este Santo. No mesmo século, em que principiou o Lusitano Imperio, nasceo o Patriarca Serafico, mediando só quarenta e tres annos entre o seu Nascimento, e aquelle principio. Entrou S. Francisco neste Reyno, quando contava sessenta e quatro annos*

<sup>51</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano* (Edição fac-similada em 5 vols.). Com estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, tomo III, p. 61.

<sup>52</sup> CONCEIÇÃO, Apolinário da (Frei) – *Claustro Franciscano, erecto no dominio da coroa Portugueza*. Lisboa Occidental. Na Offic. de Antonio Isidoro da Fonseca, 1740.

<sup>53</sup> Pertencente à Província da Imaculada Conceição do Brasil, Frei Apolinário da Conceição nasceu em Lisboa em 1692, tendo vindo a terras tupiniquins com a família, onde recebera o hábito franciscano em 1711. Sobre esse autor, veja: PALOMO, Federico – «Conexiones atlánticas: Fr. Apolinário da Conceição, la erudición religiosa y el mundo del impresso en Portugal y la América portuguesa durante el siglo XVIII». In *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejo XIII, 2014, p. 111-137.

*de estabelecimento, o Santo trinta e hum de idade, e a sua Religião hia completando cinco. A Divina Providencia sempre admiravel em fundar pelos gloriosos blazões das Chagas de Christo esta Monarquia Portugueza se empenhou a trazer a ella aquelle Santo, que visivelmente com assombro do Mundo havia de ter em seu Corpo as cinco Chagas de Christo. No mesmo seculo escolheo este Senhor para si hum Santo, e hum Reyno; este, Portugal, e aquelle, Francisco: Francisco Santo, que até o fim do Mundo estará em pè seu Corpo, e Portugal Reyno, que pollo em pè (por estabelecido) se achará até o fim do Mundo. As glorias da Cruz, que eraõ para Chrillo só, quiz este Senhor repartillas com o Reyno de Portugal, Imperio seu; por isso o Patriarca dos Menores, todo de Cruz por amor, teve ardente dezejo de participar destas glorias, vindo elle em Pessoa a este Reyno de Christo a pòr o primeiro fundamento a huma Religião, que era mais deste Senhor, do que sua<sup>54</sup>.*

É notável o esforço de Frei João de Nossa Senhora em associar a passagem de Francisco por Portugal ao papel central que esse reino ocuparia na história da salvação e na prodigiosa implantação do Reino de Cristo na Terra. Esse reino seria universal, católico e luso-franciscano, contrariando qualquer concepção de «Quinto Império jesuítico-veiriano»<sup>55</sup>. Mas esse já é outro problema que, aqui, apenas temos espaço para sugerir.

Artigo recebido em 30/09/2019

Artigo aceite para publicação em 30/10/2019.

<sup>54</sup> NOSSA SENHORA, João de (Frei) – «Aprovaçam do M. R. P. Fr. Joam de N. Senhora, qualificador do Santo Officio, Chronista da Provincia dos Algarves, &c». In CONCEIÇÃO, Apolinário da (Frei) – *Claustro Franciscano, erecto no dominio da coroa Portugueza*. Lisboa Occidental. Na Offic. de Antonio Isidoro da Fonseca, 1740, página inumerada.

<sup>55</sup> Em nossa tese de doutorado já citada, defendemos o que chamamos de “hermenêutica seráfica”. Ela se caracteriza pelo esforço em apresentar S. Francisco de Assis como o anjo do sexto selo apocalíptico prefigurado nas Sagradas Escrituras, em consonância com a interpretação presente em fontes hagiográficas medievais sobre o santo, principalmente na *Legenda Maior* escrita por S. Boaventura. Essa interpretação foi extremamente valorizada nas Letras portuguesas no arco temporal que vai do século XVI ao XVIII. Nessa chave de leitura, Francisco torna-se o responsável pela implantação de um reino universal de Cristo na Terra. Ao defender a passagem do santo por Portugal, os franciscanos portugueses, principalmente os observantes, objetivavam evidenciar a importância da Ordem dos Frades Menores portugueses e do reino de Portugal na implantação desse reino universal desde sempre esperado.



VARIA



## A DIFUSÃO DOS EXERCÍCIOS DIVINOS REVELADOS DE NICOLAU ESCHIO NA PENÍNSULA IBÉRICA – 1554 – 1787. UMA APROXIMAÇÃO EDITORIAL\*

JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO  
CITCEM – UNIVERSIDADE DO PORTO  
gracafreitascarvalho@gmail.com

RESUMO: Presença documentada nas correntes dos chamados «espirituais do Norte» a meados do século XVI na Península Ibérica, até agora da tradução dos «*Exerciticia*..» de Nicolas Eschio apenas se conheciam, avulsamente, uma meia dúzia de edições entre 1551 (Évora) e 1787 (Valencia), com particular relevo para tradução de Fr. Juan Ximénez, OFM., publicada em Valencia em 1609, com duas edições do mesmo ano, facto este que parece ter passado desapercibido até agora. O estabelecimento de mais de duas dezenas de edições localizadas em bibliotecas de Portugal e Espanha permitiu situar muitas delas nos seus contextos editoriais e, em alguns casos, nomeadamente dos da primeira edição dessa tradução, conhecer os seus primeiros leitores e mecenas.

PALAVRAS-CHAVE: Nicolau Eschio; *Exerciticia*; Península Ibérica; 1554-1787.

ABSTRACT: A documented presence in the currents of the so-called 'Northern Spirituals' in the mid-XVIth century in the Iberian Peninsula, until now the translation of Nicolas Eschio's '*Exerciticia* ..', only half a dozen editions were widely known between 1551 (Évora) and 1787 (Valencia), with particular reference to the translation of Fr. Juan Ximénez, OFM., published in Valencia in 1609, with two editions of the same year, a fact that seems to have gone unnoticed until now. The establishment of more than two dozen editions located in libraries in Portugal and Spain has allowed many of them to be placed in their editorial contexts and, in some cases, namely those of the first edition of this translation, to meet their first readers and patrons.

KEY-WORDS: Nicolau Eschio; *Exerciticia*; Iberian Peninsula; 1554-1787.

\* Uma primeira versão deste ensaio foi publicada no livro de homenagem a Victor Infantes (Madrid: Visor, no prelo). Uma vez mais, não posso deixar de aqui agradecer *ab imo corde* a Marco Paulo de Oliveira Marques, Ana Martínez Pereira, Pedro Cátedra, António Castillo, Luís Fardilha, Maria Lucília Pires, José Luis Peset, Moreno Pacheco, D. Pablo Escapa (BR, Madrid), e Eugénio Santos o seu contributo de tempo, paciência e saber para estas notas, sem o qual teriam elas ficado muito mais incompletas.

## I

Convirá dizer desde já que o título da obra de Nicolas Esch [N. van Essche, † 1578) – título que, como veremos, alguns engulhos parece ter criado aquando da primeira tradução espanhola dos *Exercitia quaedam pia quae compendio hominem ad vitam perfectam instituendam juvare possunt* (Antuérpia, ex Officina C. Plantini, 1569)<sup>1</sup> – se deve à edição que, em 1548 (Colónia, ex Officina Johannis Quentel), Lourenço Surius, a pedido de alguns amigos, deu, em apêndice aos *Exercitia de vita et passione Salvatoris nostri...* de J. Tauler, sob o título de *Exercitia alia, divina prorsus...*, o célebre Lourenço Surius, OCarth. Ao parecer, Surius utilizava, então, o texto publicado (1543) por um antigo aluno de Eschius, o jovem Pedro Canísio, o futuro santo jesuíta, em um volume de escritos espirituais – as conhecidas *Institutiones* de J. Tauler, mas, na realidade, textos de diversos autores<sup>2</sup>.

Se este breve e esquemático esclarecimento nos adverte do complicado, não do complexo, da questão da difusão das obras de alguns autores espirituais do Norte europeu na Hispânia depois, *grosso modo*, de 1559 – uma difusão que, pese a censuras e a críticas, se foi esgueirando através das malhas – páginas e parágrafos antológicos – de obras como a de Louis de Blois, o Blosio consagrado pela imponente tradução de Gregorio Alfaro (Sevilla, Juan de León, 1598<sup>3</sup>) –, tal advertência permite igualmente insinuar que, verdadeiramente, essa difusão, muito especialmente a que diz respeito a N. Eschio, só começou a ser registada a partir das densas páginas que Maria de Lourdes Belchior dedicou, em 1953, à leitura e tradução dos *Exercitia divina* por Fr. António das Chagas († 1682)<sup>4</sup>. Efectivamente, se Pierre Groult no seu pioneiro *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle* (Louvain, 1927) não atendia à presença do autor holandês, também em ensaios posteriores apenas parece ter atendido

<sup>1</sup> Trata-se, ao parecer, da edição cuidada pelo próprio N. Eschio como reacção às que considerava edições feitas sem a sua aprovação, questão complexa que envolvia o por em causa a autoria do prefácio de L. Surio. AMPE, Albert – *Nicolas, Eschius*. In *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique...*, XXVIII - XXIX, Paris: Beauchesne, 1960, p. 1063.

<sup>2</sup> Para mais precisas referências a títulos e circunstâncias de difusão da obra poderão consultar-se RAM, F. X. de – *Venerabilis Nicolai Eschii vita et opuscula ascética*. Louvain, Louvain: Valinhount et socii, 1858; AMPE, Albert – *Nicolas Eschius*, In *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique...*, XXVIII - XXIX. Ed. cit., p. 1059-1066; MARTÍN, Teodoro H. – Introd. a Juan Tauler. In *Obras*. Madrid: Universidade Pontifícia de Salamanca – Fundación Universitaria Española, 1984, p. 89-91, 97-99, et *passim*.

<sup>3</sup> Permitimo-nos remeter para as velhas páginas que a L. Blosio e à sua nunca por demais lembrada actividade de difusão de autores místicos medievais – H. Suso..., H. Herp..., Ruusbroec..., Mechtilde de Hackeborn..., Gertrudes de Helfta..., etc. – dedicamos em *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC, 1981, p.150 -182 et *passim*.

<sup>4</sup> PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953, p. 335-381.

à atenção que Robert Ricard vinha dando às marcas de Eschio em Portugal<sup>5</sup>, sobretudo depois da investigação de Maria de Lourdes Belchior<sup>6</sup>. Pedro Saínz Rodríguez, se mal não lemos, tampouco parece ter focado à leitura de N. Eschio em Espanha, como aliás, foi escassa a atenção dada a outros espirituais renou-flamencos<sup>7</sup>. José S. da Silva Dias, em 1960, aportou, em páginas exemplares, notícias fundamentais para a leitura dos autores «espirituais do Norte» no contexto cultural da Península Ibérica, abordando, com clareza e precisão, a questão das edições de Tauler – o Pseudo-Tauler, evidentemente – e de N. Eschio no século XVI em Portugal<sup>8</sup>. Incidentalmente, em anos mais recentes, Teodoro H. Martin na ampla introdução que após à sua edição de *Obras* de Juan Tauler<sup>9</sup> precisou alguns dados de textos do autor holandês na compilação atribuída a Tauler... as *Instituciones*<sup>10</sup>.

A maior parte, porém, dos autores que acabamos de resenhar não se ocupou da difusão editorial dessa obra de Eschio que, traduzida em número, qualidade e formato de edições, sustentou a influência dos *Exercitia* em Espanha e Portugal desde, pelo menos, 1554, data, tanto quanto sabemos, da sua primeira tradução em uma língua peninsular. E os autores que a tal perspectiva aludiram, limitaram-se, seguindo Maria de Lourdes Belchior, a recordar as quatro edições

<sup>5</sup> RICARD, Robert – *La doctrine spirituelle de Fr. António das Chagas d'après ses principales lettres*. In *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Gentil*. Lisbonne: Instituto para a Alta Cultura, 1949, p. 317-336. Reeditado em *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris: Fundação C. Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1970, p.222-240 (v. esp. p. 227, nota 2, p. 236-240).

<sup>6</sup> GROULT, Pierre – *Literatura Espiritual Española. Edad Media y Renacimiento*. Madrid: FUE, 1980, p. 144-146; RICARD, Robert – *L'influence des «mystiques du Nord» sur les spirituels portugais du XVIème et XVIIème siècle*. In VV.AA. – *La mystique rhénane (Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961)*. Paris: PUF, 1963, p.219-233. Mesmo de um Mestre como Eugenio Asensio se poderá dizer que, quanto ao assinalar da influência de Eschio na literatura espiritual portuguesa, depende da investigação de M. de L. Belchior. Conf. a rápida notícia que sobre Eschio dá nessa obra prima que é a introdução à sua edição de *Desengano de Perdidos* (Goa, João de Endem, 1573) do arcebispo D. Gaspar de Leão (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1958, p. XCV).

<sup>7</sup> SAÍNZ RODRÍGUEZ, Pedro – *Espiritualidad española*. Madrid: Ediciones Rialp, 1961, apenas elenca, como leituras dos primeiros jesuítas e do P. Antonio Cordeses, Herp (p. 149, 183, respectivamente) e Tauler enquanto representante da espiritualidade medieval nas páginas de *Via spiritus* (p. 172).

<sup>8</sup> DIAS, José S. da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, pp. 248, 257-258, 553, 554 (A obra, que apesar do que indica no seu subtítulo, ficou, infelizmente, interrompida no século XVI, apresenta-se em um volume, com dois tomos de paginação contínua). De José da Silva Dias depende, como confessa, Melquiades Andrés Martín na sua «Nota sobre el recogimiento en Portugal» capítulo da sua magna obra *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500- 1700)*. Madrid: FUE, 1975, pp. 805-811; o mesmo autor, em *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 1977 – um marco na renovação dos estudos de história da espiritualidade –, recorrendo «principalmente» a edições portuguesas, acentua – um tanto chauvilisticamente... – a difusão dos místicos renou-flamencos a partir de 1530, isto é, «cuando la mística del recogimiento ya está constituida y es adulta» (conf. *Ob.cit.*, II, pp. 150, 225, 587).

<sup>9</sup> TAULER, Juan – *Obras*. Universidade Pontifícia de Salamanca: FUE, 1984, pp. 89-90, 98, 185.

<sup>10</sup> Não vale a pena aludir senão a alguns despistes que, a propósito da identificação de N. Eschio, se encontram em páginas de autores tão notáveis como, por exemplo, Camilo Abad, na sua edição de *Pláticas sobre las Reglas dela Compañía de Jesús* (Barcelona: Juan Flors, 1964, pp. 288, n. 31) e às suas consequências em outras obras como, por exemplo também, a já citada de Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos*, pp. 510, n. 222.

das suas traduções em português – 1554 e 1555, feita directamente do latim editado por L. Surius, e duas (1669, 1746), oferecendo uma tradução a partir da lição latina do monge cartuxo, mas aproveitando, não integralmente, o texto e os esclarecimentos que o acompanham na primeira versão em castelhano.

O que, por agora, aqui pretendemos é tentar estabelecer uma simples listagem das edições, feitas na Península Ibérica, cujos exemplares nos foi possível localizar e examinar ou, em dois casos – curiosamente o da primeira edição em castelhano (Valencia, J. C. Garriz, 1609) e o da terceira (Valencia, J. C. Garriz, 1610) –, perante a falta de exemplares inquestionavelmente datados, garantir documentalente. Assim, em tal *finding list* não incluímos, remetendo-as para apêndice, as edições inventariadas ou catalogadas de que não se conhece qualquer exemplar e ainda as que, impressas no México, por se encontrarem em bibliotecas deste país ou do Chile, não pudemos examinar. Adiantemos que, mesmo com estas limitações que nos impusemos, logramos localizar exemplares de dezasseis edições em Espanha e Portugal nos séculos XVI e XVII, representando duas diferentes traduções em português e outras duas em espanhol. E em manuscritos registaremos três traduções, duas delas já conhecidas, dos *Exercitia*. Se, porém, a estas dezasseis edições juntarmos as nove que colocamos em apêndice (quatro que localizámos, mas não examinámos, e as cinco que apenas conhecemos por referências bibliográficas) poderíamos sugerir que dos *Exercitia* de N. Eschio traduzidos se fizeram, ao longo de um pouco mais de dois séculos, cerca de vinte e cinco – e dizemo-lo assim para não exagerar – edições, número muito significativo. Mais significativo ainda se atentarmos, valorizando-o, no facto do quase mínimo e frágil formato (*in 16<sup>o</sup>*) da sua grande maioria, o que, cremos, é um elemento mais a considerar na hora da circulação dessa literatura «popularizada» que, alguma vez, designámos, talvez inapropriadamente, de «espiritualidade portátil»<sup>11</sup> cujos destinatários, neste caso, parecem ser, no desejo de censores da categoria de um Fr. Antonio Sobrino, «los que o por profession, o por impulso de la divina gracia, en los exercicios de la oracion, y contemplacion aprovechar desean»<sup>12</sup>. E de um autor cujas marcas não costumam constar nas páginas das grandes sínteses da história da espiritualidade pensinsular do barroco e da Ilustração.

Cremos, contudo, que, antes de apresentar esses resultados da nossa

<sup>11</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?*. «Via Spiritus», 20 (2013), pp. 135-161.

<sup>12</sup> Fr. Antonio Sobrino, «Aprobacion» (15.1.1609), paratexto que se mantém inalterável até 1614. Curiosamente, as edições de Zaragoza em 1624 e 1625 não exibem «aprobación», mas, sim, apenas «licencia» do Vigário Geral. Só em 1629 (Madrid) volta a constar a «aprovación», desta vez devida a um novo censor, Fr. Tomás de S. Vicente, carmelita, quem pensa – talvez um tanto restrictivamente? – que a obra será «de mucho provecho, particularmente para los perfectos, o caminan a sello en la caridad evangelica».

pesquisa, poderá ter algum interesse tecer algumas considerações, baseadas fundamentalmente, nos paratextos que as ornam, sobre as principais edições das traduções dos *Exercitia* na Península Ibérica – as principais etapas da sua difusão – que, talvez, conjugados com os interventores da edição – tradutores..., aprovadores..., dedicatários... , financiadores... –, ajudem a contextualizá-las e, conseqüentemente, permitam insinuar, para além da função mais imediata da sua leitura e prática nos caminhos da perfeição individual – *ad vitam perfectam instituendam*, como reza o título de uma edição que terá sido cuidada pelo próprio N. Eschio<sup>13</sup> –, o seu significado na história da espiritualidade dos fins do século XVI e primeiro quartel do seguinte.

A primeira tradução em português que é igualmente a primeira tradução peninsular, impressa em Évora em 6.9.1554 – assim o declara o colofón da edição e confirmam as crónicas – apareceu sob o favor do cardeal Henrique de Avis, inquisidor geral e futuro rei de Portugal. Protector de Fr. Luís de Granada, favorecendo, desde a sua eminente hierarquia e alto poder político-religioso, movimentos de reforma espiritual que hoje poderiam dizer-se de signo «radical» – assim eram vistas as primeiras gerações jesuítas ou, desde os começos do século, os franciscanos de estricte observância da Província da Piedade, tão ligada à Casa de Bragança e logo à Casa Real<sup>14</sup> –, mandou publicar, aprovada que fora por Fr. Jerónimo de Azambuja, OP.<sup>15</sup>, a tradução que dos *Exercitia* fizera, depois de os «praticar aos frades», Fr. Cristovão de Abrantes (†1574), precisamente um franciscano dessa Província da Piedade<sup>16</sup>.

Justificando a sua tradução – como sempre motivado por «algũa

<sup>13</sup> O título completo assim o insinua: *Exercitia quaedam pia quae compendio hominem ad vitam perfectam instituendam jovare possunt... auctore Nicolao Eschio, jam primum ab ipso recognita et elaboratius in lucem edita. Antuerpiae, ex Officina C. Plantini, 1569 (B.N.F., FRBNE 31535233). AMPE, Albert – Eschius, Nicolas. In Dictionnaire de Spiritualité, ed. cit., 1063.*

<sup>14</sup> Será suficiente recordar aqui para formar uma imagem do «radicalismo» da Companhia de Jesus nos primeiros tempos em Portugal as páginas de Francisco Rodrigues, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, Apostolado da Oração, I, 1, pp. 234, 320-322, 359-370, e *passim*; sobre o papel do cardeal Henrique, de concerto com Filipe II de Espanha, nas reformas dos franciscanos conducentes à supressão da conventualidade (1568), CARVALHO, José Adriano de Freitas – *De l'Observance et des observances à la plénitude de l'Observance au Portugal*. In MEYER, Frédéric; VIALLET, Ludovic (Dirct.) – *Identités franciscaines à l'âge des réformes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, pp. 143- 164.

<sup>15</sup> MARQUES, A.A. Martins – *Fr. Jerónimo de Azambuja e a sua actividade inquisitorial*. «Lusitania Sacra», 7 (1966), pp. 193-216, que precisa cronologias e orientações do célebre «Olesastro» como censor literário.

<sup>16</sup> MONFORTE, Manuel de – *Chronica da Província da Piedad, primeira capucha de toda a ordem, e regular observancia de nosso Senficio Padre S. Francisco*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1751, I, 3, 55, p. 467: «A oração era seu total exercício [...] em todas as casas, onde viveo, assim súbdito, como prelado, praticava aos frades o Eschio, que então florescia, trando suas mortificações, que he a sua primeira via purgativa, com as outras duas, illuminativa, e unitiva, de que o mesmo Eschio tratou altamente. [...] E para que do Eschio se pudessem aproveitar todos, o traduzio do Latim no nosso idioma portuguez, que foi impresso, callando seu nome, em Evora a 6 de Setembro de 1554, por ordem do cardeal Infante, com quem este religioso teve estreita amizade».

importunaçam e rogos de pessoas espirituais e religiosas» – o «intérprete» – aclara-o no «Prologo» – concebeu-a como um meio «para que todo este reyno em que a oraçam mental tanto florece em nossos dias, nam somente no estado religioso e ecclesiastico, mas tambem no secular, nam careça de doutrina tam mocixa e meo tam singular para chegar com a graça e favor divino a alteza da perfeizam». Um propósito que se abre para o fervilhar desse mundo – e dos seus mundilhos – da prática e das práticas da oração mental em que, em Lisboa ou em Évora – para aludir apenas a ambientes bem documentados –, faziam ombrear um Fr. Luís de Granada com um Francisco de Sousa Tavares, um leigo, um Fr. Francisquinho da Porciuncola, franciscano arrábido, de modos de oração um tanto extravagantes, com beatas, como Isabel Fernandes, um alto senhor, como D. Leão de Noronha, de santidade atestada, com um Simão Gomes, profeta da roda do P. Inácio Martins, um jesuíta que foi um apóstolo dos pobres encarcerados, um grande catequista da infância e juventude e um pregador incansável, ou ainda uma D. Maria da Silva, mulher de F. de Sousa Tavares, de vida espiritual tão admirada por um Francisco de Monzón, com um rigorista como Jorge da Silva, autor de obras de espiritualidade, seu denunciante à Inquisição. Naturalmente, leitores do Pseudo-Tauler..., de H. Herp..., de Santa Catarina de Génova..., ou até de Luís de Granada... ou de Fr. Luís de Montoia..., muitos destes fervorosos praticantes da oração mental, um tema escaldante que, como se sabe, em Espanha desembocou no *Index* espanhol de 1559, roçaram, com mais ou menos atritos, com a Inquisição<sup>17</sup>. Mas, cremos, tal não desconta nada nesse florescimento da prática da oração mental pelos anos de 1554.

Aliás, o tradutor, encantado com a «suavidade» da obra e com a sua brevidade e clareza, encara a prática dos catorze exercícios proposta por Eschio como o melhor método para percorrer o caminho que «começa do conhecimento de deos e acaba na uniam do seu divino amor». É, aparentemente, um itinerário que, contrariando o que costuma dizer-se «socratismo cristão», que Fr. Cristovão justifica perguntando: «em que espelho se pode millhor ver a vileza e baixeza da natureza humana que na nobreza e alteza da majestade divina?». Mas, previne o intérprete, no seu caminho para alcançar a perfeição – «a perfeita uniam do seu spirito com deos» –, o homem verdadeiramente mortificado tem de atender que «a graça divina he ho principal meo e principio de todo bem». Reflexões que, estamos em crer, talvez tivessem seduzido, aí pelos anos de 1511-1513, jovens profundamente preocupados com a relação da fé e das obras com a salvação

---

<sup>17</sup> A DIAS, José S. da Silva – *Correntes de Sentimento religioso em Portugal*. Ed. cit., pp. 585-620, *et passim*, deverão, segundo nos parece, ainda as melhores sínteses documentadas sobre o caldo espiritual nesses anos em Portugal, olhado, sobretudo, desde Lisboa.

(*De iustificatione*), como Martim Lutero, um frade agostinho, ou como Gaspar Contarini, um leigo patricio veneziano<sup>18</sup>.

Segue-se o «Prologo de Frey Loureço Surio [...] sobre os divinos exercicios de Nicolao Eschio», extenso texto que, entre 1609 e 1625, em ampla síntese, fará parte da estrutura das edições espanholas da tradução dos *Exercitia*, facto que nos leva a dar alguma atenção a esse paratexto.

Insistindo em que o «piedoso leitor» tem nas mãos uns «exercícios divinalmente revelados a hũ varam de grande reputaçam e gloriosa fama», Nicolao Eschio, L. Surio, como o faz o «intérprete» sob a sua influência e hão-de fazer outros tradutores e aprovadores, afiança que tais práticas «em breve espaço de tempo levam ho homem desejoso de aproveitar, e dotado de boa e fervente vontade, aa amizade e firme uniam divina e aa alteza da perfeiçam». Passemos, por agora, a declaração de Surio sobre o «divinalmente revelados» do texto que apresenta, pois, em 1609, teremos de ver esclarecidas as dúvidas levantadas, muito provavelmente, por algumas das primeiras leitoras – e extensíveis, seguramente, a muitos leitores – em dias em que à volta das visões e revelações a polémica, de distintas origens, ainda não tinha serenado e exigia largas apostilhas e discursos tranquilizadores.

O monge cartuxo, contudo, previne imediatamente que, começado, o caminho não permite volta atrás, pelo que o exercitante, «bem limpo e purificado de vícios» – se necessário pelo recurso à confissão sacramental – deve atender à «guarda do seu coração», para o que dá alguns conselhos práticos que qualquer expositor ou qualquer seguidor do que, geralmente, dizemos as múltiplas «vias» do recolhimento poderia subscrever ou fazer seus: «...nunca olharás com os olhos fixos pera o rosto de alguêm nẽ para a vaidade das cousas transitórias [...] nunca será vão ou leve, mas amigo das piadasas e doces lágrimas e do choro sancto que nace do amor, chorando por teus pecados e de todolos outros homens [...] encerrarteas hũa hora polla menhá e outra aa tarde, em algũ lugar escuro e solitario e ahi recolhendote dentro de ti mesmo cõ diligente atençam te porás diante de teu deos que na verdade te esta presente»<sup>19</sup>.

Será neste clima que deve ser «meditado devotamente cada hũ [dos] exercicios». A sua prática não tem que ser levada a cabo nem «em viii dias, ou dez

<sup>18</sup>JEDIN, Hubert – *Un' "esperienza della torre" del giovane Contarini*. In *Chiesa della fede, Chiesa della storia Saggi scelti*. Brescia: Morcelliana, 1972, pp.606-623, chamou a atenção, evocando as cartas de juventude do futuro diplomato e cardeal, para o «paralelo» da «illuminazione del Sabato santo» de G. Contarini com o *Turmerlebnis* de M. Lutero pelos começos da segunda década de 1500; PROSPERI, Adriano – *Lutero. Gli anni dela fede e della libertà*. Milano: Mondadori, 2017, dedicou excelentes páginas a esta perspectiva.

<sup>19</sup> Cremos suficiente remeter aqui apenas para MARTÍN, Melquíades Andrés – *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500- 1700)*, ed. cit., e, do mesmo autor, *Los místicos de la Edad de oro en España y America. Antología*. Madrid: BAC, 1996.

ou doze, ou ainda mais ou menos», pois tudo depende dos afazeres e condição – «o negocio e respeito de tua pessoa» – do exercitante, já que, deixados outros exercícios que, por ventura, se estivesse a seguir, aquele em que agora passará a meditar tem «de andar de dia e de noite posto em [sua] memoria e desejo e fixo em [seu] coração». Conselho este último em que a exclusividade não é senão um modo mais de sublinhar a interiorização [«recolher-se»] para lograr «que, as potencias de [sua] alma nuas de toda ymagem criada, nenhũa criatura se ponha meo entre [si] e [Deus]». Mas, e parece importante anotá-lo, essa profunda atenção interior – estamos a aproximar a noção de recolhimento – não deve ser o que poderia hoje dizer-se uma obsessão perturbadora, mas antes um modo de estar «com hũa igualdade e serenidade de animo, mása e quietamente e sem sobejo cuydado e affecto ou incrinaçam e occupaçam de coraçam...». E um pouco mais: nas «cousas que se hão de fazer» terá de ser sempre «guardada a liberdade do coraçam pera que não o ocupẽ e espedacẽ, mas simplesmente sejam todas referidas e deitadas com ha êtẽçam em Deos». Quase diríamos que por aqui perpassam ecos do modo de fazer os *Exercícios* inicianos... O «Prologo» é, como dissemos, de L. Surio, monge da cartuxa de Colónia onde a Companhia de Jesus gozava de um excelente acolhimento – baste lembrar quer as estadias que por lá fez P. Fabro<sup>20</sup> e o manuscrito incompleto de uma lição dos exercícios inicianos que em uma dessas ocasiões, lá terá deixado cerca de 1543/1544,<sup>21</sup> quer o «emotivo prólogo» de Bruno Loher à sua edição (1555), dedicada a Inácio de Loyola, da *Theologia Mystica* de H. Herp, que mais não era que «uma apologia dos Exercícios»<sup>22</sup> e da actividade apostólica do novel Instituto. E o próprio Eschio, vencidas as iniciais desconfianças acerca dos primeiros jesuítas<sup>23</sup>, veio a fazer os *Exercícios* de Santo Inácio sob a direcção de Pedro Fabro<sup>24</sup>... Compreende-se que logo imediatamente esclareça Surio, quase recordando o papel de quem na Companhia de Jesus dá os *Exercícios*, que «he muito necessário que se em estes exercícios nam queres ser enganado te sometas có humilldade e simprez obediencia a algũ varam bẽ experimentado que te enderece nestas cousas e a quem peças conselho nas cousas duvidosas, e sigas sua guia e obedeças

<sup>20</sup> VAN der VORST Charles – *La Compagnie de Jésus et le passage à l'ordre des chartreux (1540-1694)*. «AHSJ», 23 (1964), pp. 3-34 (esp. pp. 4, 5).

<sup>21</sup> BATAILLON, Marcel – *Les jésuites dans l'Espagne du XVIème siècle*. Edition établie, annotée et présentée par Pierre-Antoine Fabre. Paris: Les Belles Lettres, 2009, p. 152.

<sup>22</sup> Parafraaseámos as preciosas referências de Enrique García Hernán na sua magna biografia Ignacio de loyol, Madrid: Prisa Ediciones, 2013, pp. 116, 366; com mais desenvolvimento, poderá ler-se GARCÍA, SJ., Francisco – *Vida, virtudes y milagros de San ignacio de loyola, fundador de la Compañía de Jesus*. Madrid: Don Gregorio Hermosilla, 1722, p. 412-413.

<sup>23</sup> FABRO, Pedro – *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, S.J.. Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 58.

<sup>24</sup> AMPE, Albert – *Eschius, Nicolas*. In *Dictionnaire de Spiritualité*, ed. cit., 1065.

exteriormente a suas amoestações, assi como interiormente aas de deos». Não só obedecer, mas ainda «rogar a deos que alumie có sua graça a este tal homê que escolheres, para que em todo te reja e ãsine, como for mais proveitoso e conforme a tua salvaçam». Depois de chamar a atenção para quanto é necessário que os exercícios se façam «cô hũ perfeito alevantamento e conversam do coração a deos e com sospiros inflamados...» – poderá ver-se aqui uma alusão à prática que Eschio recomenda no Exercício XII sobre as aspirações como mais breve atalho para a união contemplativa? – e de oferecer alguns conselhos sobre como vencer tentações, vem a recomendação de alguma leitura, a fazer «com profunda consideração» – são exemplos –, «de hum capitulo ou dous das meditações ou soliloquios de santo Agostinho, ou doutros devotos opúsculos e livrinhos semelhantes». São leituras para os exercícios sobre o «conhecimento de Deos e de [si] mesmo», pois para «os outros exercícios» em especial «aproveitaram grandemente as cousas que nas obras de Hãrrique herp em muitos lugares sam tratadas có muita graça do spirito santo». Mas se é necessário alegrar-se, como Eliseu, por ter encontrado Deus, mesmo que tarde como David, o exercitante tem de estar consciente de que a contemplação de Deus exige «primeiramente [ ... ] que deixe todos os vícios, avorreça e despreze todalas cousas da terra, deseje com grande vontade e sede do coraçam a visitaçam do spiritu sancto», suspirando continuamente pelo «amor unitivo» que é o fim de todos os exercícios.

Creemos que o monge cartuxo soube destacar os aspectos afectivos do «método» de Eschio, combinando-os com o sublinhar da importância de uma ascese basilar que lhe garantia a eficácia e a ortodoxia. Por outro lado, os leitores seus contemporâneos bem terão agradecido ao «intérprete», Fr. Cristóvão de Abrantes, o ter feito acompanhar a sua da tradução de um tal «prólogo» que, dada a autoridade de Surio, era uma benvinda aprovação.

No ano seguinte, o mesmo editor, André de Burgos, voltou a publicar, sem variantes, a sua edição que, sumariamente, acabamos de examinar. Dir-se-ia que o fez por ditado da procura da edição anterior. É possível, mas, curiosamente, apenas conhecemos uma única referência a Eschio nas páginas de um autor de uma obra de espiritualidade no século XVI em Portugal: a de Francisco de Sousa Tavares no seu *Livro de doutrina spiritual* (1564), e, mesmo assim, não é possível garantir que Sousa Tavares, ao tratar do «alevntamento da alma a Deos» esteja a seguir directamente que não através de L. Blosio, as páginas que Eschio dedica (*Exerc., XII*) ao exercício dos actos anagógicos (doutrina das aspirações) como «amor unitivo». A sua referência, situada a par de Ruibrochio, H. Herp, e L. Blosio, levanta a nossa suspeita<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> TAVARES, Francisco de Sousa – *Livro de doutrina spiritual*. Lisboa: J. Barreira, 1564, fol. 47. Permitimo-nos

Em Portugal só voltará a editar-se uma tradução de N. Eschio em 1669, mas, entretanto, por cá, como por toda a Península e pelas Índias, circularam, desde 1609, várias edições de uma tradução espanhola. Tal não significa, como ainda acontecia na segunda metade de Seiscentos, que o texto latino de Eschio/Surio não continuasse a ser utilizado. Havemos de sugerir algum exemplo.

A primeira tradução em castelhano que também será, segundo cremos, a primeira edição de Esquio em Espanha, deve-se a Fr. Juan Ximénez, figura de relevo da província dos franciscanos descalços de S. Juan Bautista<sup>26</sup>, e apareceu antes de 2 de Março de 1609. Dizemo-lo assim, pois, como já aludimos, não foi possível localizar qualquer exemplar que, indubitavelmente, represente esta edição – e sequer encontrar qualquer referência bibliográfica precisa – que, como veremos mais abaixo, não deverá confundir-se com a outra edição que, nos finais desse mesmo ano – sempre depois de 7 de Novembro –, apareceu em Valência e de que, tanto quanto sabemos, se conserva um único exemplar.

Tudo poderá começar por uma carta de Fr. Antonio Sobrino (†1622), influente – e nem sempre admirado<sup>27</sup> – franciscano da descalcez de Espanha,

---

remeter para a breve introdução que ao autor dedicamos em BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano; CRISTOVÃO, Fernando (Apresent.) – *Antologia de espirituais portuguesas*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, pp. 209-232.

<sup>26</sup> A biografia de Fr. Juan Jiménez (Jérez de la Frontera, 1561/1562 – Ayora, 1628), pregador famoso, discípulo de San Pascoal Balón e grande impulsor da sua beatificação, três vezes provincial da província de San Juan Bautista da descalcez alcantarina, e autor de diversa bibliografia espiritual, em que se contam uns *Exercícios espirituales* ou *Suma de ejercicios para la oración* (1612? 1620?, 1622?) que, alguma vez, se têm confundido com a sua tradução dos de Eschio, – assim parece acontecer com MARTÍN, Melquiades Andrés – *Historia de la mística española...*, ed. cit., p.174, em que o dá como autor dos *Exercícios divinos revelados* e com os historiadores de *La biblioteca del primer marqués de Dos Aguas*, 1707, Valencia, 1992, nº 1403 – pode ser seguida, um tanto difusamente, em PANES, Antonio – *Chronica de Provincia de san Juan Bautista de religiosos menores descalços de la regular observancia de nuestro Padre san Francisco*. Valencia: Jeronimo Vilagrasa, 1665, 1, 3, 14, pp. 481-486 e I, 4, pp. 405, 489, et passim, e, sobretudo, na excelente síntese de PARADA Y BARRETO, Diogo I. – *Hombres ilustres de la ciudad de Jerez de la Frontera*. Jerez: Imprenta del Guadalete a cargo de D. Tomás Bueno, 1875, pp. 241-242; BERGONZINI, Massimo – *Storia della fondazione della Congregazione dell'Oratorio de San Filippo Neri di Valencia*. Porto: CITCEM, 2017, pp.27, alude à «mucha parte» que a cronística franciscana atribui a Fr. Juan Jiménez na implantação do Oratório valenciano, destacando a sua acção como «padre espiritual de Don Filipe Pesantes y Boil, importante personagem do círculo de amigos que esteve na origem dessa fundação; no *Compendio de las vidas de los Padres que han florecido en virtudes y letras en la Real Casa de S. Felipe Neri de Valencia, escrito en portugues por el doctor Josef Manuel da Silva y traducido al español por un padre de la congregacion de S. Felipe Neri de la ciudad de Baeza*, Introdução e notas de M. Bergonzini. Porto: CITCEM, 2013, pp. 18-19, podem ler-se os principais dados biográficos do P. Pesantes, neles não havendo referência à sua relação com F. Juan Ximénez. Naturalmente não sabemos o valor a atribuir à acção do P. Ximénez na fundação da «Escola de Cristo» na cidade do Turia como consta de alguma tradição franciscana.

<sup>27</sup> Aludimos às «dificultades» (de perseguições as classifica o cronista da Província) que, frustradas as que lhe haviam sido movidas pelo caso de Mosém Simón, encontrou o P. Sobrino com a publicação do seu tratado *Vida espiritual y perfeccion christiana...*, Valencia, Juan Chrysostomo Garriz, 1612. A obra, lida «com apaixonada intenção», foi pelo P. Luis Frondoni, «notada» de «cosas falsas, proposiciones ignorantes y heréticas, y que era doctrina de hipocrisia, ilusion y engaño», foi defendida por Fr. Juan Ximénez e logo aprovada pela Congregação do Index, «la qual prohibio el libro del P. Frondoni en que le imponia las dichas notas...» (PANES, Antonio – *Chronica de*

muito especialmente no reino de Valência, da primeira metade do século XVII<sup>28</sup> e que é, como registou Eulogio de la Virgen del Carmen, «uno de los olvidados» autores desses mesmos tempos<sup>29</sup>. Residindo então, precisamente, em Valência, o P. Sobrino escreve a sua irmã Soror Cecília del Nacimiento, carmelita descalça em Valladolid, notável poetisa, que, com mais seis irmãos, provinha de um cultíssimo clan familiar vallisolitano de fresca raiz portuguesa<sup>30</sup>, informando-a, em 2.3.1609, de que «un Padre de esta misma Provincia [de San Juan Bautista, de Valência] tradujo unos Ejercicios de Vida Espiritual compuestos por Nicolás Eschio, varón grave y santo; los cuales serán provechosos. Y sin decir nada imprimió al principio dellos la lira de V. R.<sup>31</sup> [*Lira de la transformación del alma en Dios*] sin decir cuya es. La cual me había importunado le dejase copiar y no pude negárselo por ser hombre grave y muy amigo, Y cuando me cato, véola impresa en su libro»<sup>32</sup>. Como se não bastasse este testemunho<sup>33</sup>, o aludido tradutor da obra, Fr. Juan Ximénez, na dedicatória do seu trabalho à condessa

---

la provincia de San Juan Bautista.... ed. cit., I, III, 16, p. 490; conf. I, IV, 36, p. 790).

<sup>28</sup> Cremos que, mesmo levando em conta a natural parcialidade de família religiosa, a melhor biografia – humana e espiritual – de Fr. Antonio Sobrino é a que, em duas longas partes – o leigo e burocrata palatino e sua família, e depois o franciscano descalço –, traça PANES, Antonio – *Chronica de la Provincia de San Juan Bautista...*, ed. cit., I, IV, 7-16; I, IV, 17-49, pp. 135-830.

<sup>29</sup> VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la – *Literatura espiritual del Barroco e Ilustración*. In JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero; SALA BALUST (dir.) – *Historia de la espiritualidad*. Barcelona: Juan Flors, 1969, II, p. 319.

<sup>30</sup> A também poetisa Maria de Santo Alberto, OCD, dois carmelitas, outro também franciscano descalço, e um arcebispo de Valladolid e um médico. Sobre este entorno familiar e os seus vários destinos, haverá ainda que consultar, além das páginas de Fr. Alonso Panes, JESÚS MARÍA, OCD., E. de (Edit.), «Monte Carmelo. Revista de estudios carmelitanos» 47 (1946) [*Número extraordinario dedicado a la madre Cecilia del Nacimiento en el tercer centenario de su muerte*], pp. 109-305; BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier – *Virtudes y letras. La familia de los Sobrino de Valladolid*. In GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo; SOBALER SECO, María de los Ángeles (Coord.) – *Estudios en Homenaje al Profesor Teófanos Egido*, II, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2004, pp.179-201; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Las cartas de la monja Cecilia del Nacimiento, OCD. Un diálogo: dudas y seguridades*. In CASTILLO GÓMEZ, Antonio; SIERRA BLAS, Verónica (Edit.s) – *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas modernas y contemporánea*, Huelva: Universidad de Huelva, 2014, pp. 123-141.

<sup>31</sup> Refere-se à *Lira de la transformación del alma en Dios*, poema de linhagem poética de San Juan de la Cruz, que, composto à volta de 1600, de que são conhecidas duas versões que diferem em alguns versos e em número de estrofes. Ambas comentou a sua autora. Do comentário da lição ligeiramente mais curta (16 estrofes) resultou a primeira versão do seu *Tratado de la transformación del alma en Dios* (1603); e do comentário da lição mais longa (17 estrofes) veio a resultar (1631) a segunda versão desse seu *Tratado*. Alguns problemas do texto das *Canciones de la Unión y transformación del alma en Dios...* / *Liras de la transformación del alma en Dios*, podem ver-se apontados e, tanto quanto possível, solucionados nas páginas das «Notas críticas» que José M. Díaz Cerón após quer às *Canciones / Liras*, quer aos dois comentários delas. Para as duas lições do poema em confronto v. NACIMIENTO, Cecilia del, *Obras completas*, Notas críticas y estudio de su vida mística de P. José M. Díaz Cerón. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1971, pp. 54- 61; BARBEITO CARNEIRO, M<sup>a</sup> Isabel – *Mujeres y literatura en el Siglo de Oro. Espacios profanos y espacios conventuales*, Madrid, s.i.,2007, pp. 335-355; BARANDA LETURIO, Nieves; CRUZ, Anne J. (ed.) – *Las escritoras españolas de la Edad Moderna*. Madrid: UNED, 2018, pp. 196, 197, 199-201, et passim.

<sup>32</sup> NACIMIENTO, Cecilia del, OCD., 1570-1646, *Epistolario*, Carta nº 16 de Fr. Antonio Sobrino a la Madre Cecilia, em 2.3.1607, in *Obras completas*., ed. cit., p. 540.

<sup>33</sup> A carta, provavelmente por erro de leitura do original, publicou-a José M. Díaz Cerón in NACIMIENTO, Cecilia del, *Obras completas*, ed. cit., pp. 540-5,41, como datada de Valência em 2.3.1607, data que, pelo que expomos, deverá ter que ler-se 2.3.1609,

de La Puebla, datada de 10.1.1609, evoca, não só as virtudes da dedicatária, mas também a sua decisiva intervenção na edição. Efectivamente recordando que a condessa, «este verano passado» – de 1608, portanto – o ouviu explicar os *Exercícios* às religiosas do mosteiro da «Santissima Trinidad de esta ciudad de Valencia», declara que essa presença «no fue sino acuerdo, y providencia eterna para que assi V. Señoria con su mucha caridad me animara, y obligara a imprimirlos, llamando al mesmo impressor, y pagandole luego de ante mano la emprenta»<sup>34</sup>. Apesar da falta de portada, estamos em crer que o exemplar conservado na Biblioteca Municipal de Jerez de la Frontera, terra natal de Fr. Juan Ximénez, representa esta edição. Aprovada a obra por Fr. António Sobrino em 15.1.1609 – uma aprovação que há-de figurar, *nec varietur*, em muitas edições até, pelo menos, 1625 –, traz essa mesma esclarecedora dedicatória, e formalmente – tamanho, tipo de letra, disposição da paginação – é igual ao exemplar da edição que a finais desse mesmo ano de 1609 que guarda a Biblioteca da Universidade de Valência. E, talvez, mais importante que tudo isto, traz, como indicava o P. Sobrino a sua irmã, o poema desta – a «Lira de la transformación del alma en Dios –, «*al principio*», e não, como na edição seguinte desse ano e em muitas outras posteriores, no fim ou quase no fim. Hoje por hoje, parece-nos ser este o estado da questão no que diz respeito à primeira edição da tradução dos *Exercícios divinos revelados* de N. Eschio em Espanha.

Mas, como acabamos de recordar, estando assim as coisas, Fr. Juan Ximénez, meses mais tarde, em uma um pouco mais larga dedicatória, datada de 7.11.1609, oferecendo à mesma dama a edição levada a cabo pelo impressor valenciano Juan Crisostomo Garriz, depois de ponderar o «grande effecto en las alma» que com os *Exercícios* se tem logrado tanto em Valencia como em outros lugares de Espanha – o bispo de Segorbe, don Feliciano de Figueroa y Mendoza, (1599-1609) sempre trazia «el librito en las manos» – e ainda que, como informava o grande teólogo moralista Manuel Rodríguez, OFM., em Salamanca projectavam editá-lo, escreve: «Finalment viendo el impressor la estima que todos hazen destes exercicios, y como la primera impression se despidio tan presto (repartiendo como pan bendito) y como muchos acuden a buscarles dexando otros libros mas elegantes, há querido bolverlos a imprimir a su costa...». É a edição representada pelo exemplar da Biblioteca da Universidade de Valência.

Conjugados, estes testemunhos parecem garantir que um desconhecido impressor – poderá ter sido, com alta probabilidade, o mesmo Juan Crisóstomo

<sup>34</sup> Citamos, como havemos de referir, pelo exemplar que, único localizado, se conserva na Biblioteca Municipal de Jerez de la Frontera.

Garriz, como parece sugerir o trecho que citámos – publicou, nos começos de 1609 – sempre antes de 2 de Março desse ano – aquela que, hoje por hoje, cremos terá sido a primeira edição da tradução dos *Exercícios* de N. Eschio em Espanha, edição logo seguida de outra levada a cabo em finais do mesmo ano de 1609 pelo impressor Juan Chrisostomo Garriz. Curiosamente, são dados estes que estamos em crer terem, até agora, escapado a bibliógrafos da altura de Nicolás Antonio ou ao autor da *Bibliotheca Universa Franciscana*, Fr. Juan de San Antonio, para não falar do sempre imprescindível Palau<sup>35</sup>.

Se, em 1554, o «intérprete» português não nos deu a sua «história» do modo como se encontrou com o texto de Eschio – disso, como vimos, se encarregou o cronista da sua província –, o tradutor espanhol, Fr. Juan Ximénez, sem esperar pelos historiadores da Ordem – bem escassos sobre tal assunto –, nas considerações e explicações que deu «Al lector» logo na primeira edição de 1609 – paratexto retomado em quase todas as edições espanholas até 1665 –, deixou-nos importantes notícias sobre as circunstâncias em que, estando no sacro monte de Jumilla (Murcia) – «el qual tiene todas las estancias y passos, puntualmente medidos, que dio Christo con la cruz desde la casa de Pilatos hasta el Monte Calvário»<sup>36</sup> –, descobriu os *Exercitia* em uma das edições que, desde 1548, deles deu L. Surius em apêndice aos *Exercitia super vita et passione Salvatoris* atribuídos a Tauler<sup>37</sup>. A solidão e as penhas do lugar – «un segundo Monte Alverne» –, a natureza amena que logo envolvia o muito próximo convento de Santa Ana – «su pequeña iglesia, huerta, fuentes, arboles, y eremitas muy devotas» – a alta espiritualidade dos religiosos que habitavam o convento – «unos santos cartuxos franciscos», expressão com que, talvez, o P. Ximénez queira apontar a

<sup>35</sup> Naturalmente, é de rever e corrigir o que escrevemos sobre a primeira edição da tradução de Fr. Juan Ximénez e as edições que, sumariamente, dela elencamos em *Lectura espiritual en la Península Ibérica (Siglos XVI-XVII)*. Salamanca: SEMYR, 2007, p. 71, n. 144.

<sup>36</sup> Juan Ximénez, «Al lector», s. p.

<sup>37</sup> Em «Al lector» Fr. Juan Ximenez revela algo mais sobre o exemplar em que conheceu a obra de Eschio: «Un libro de los Exercicios de la Pasion de Christo, compuesto por el pio e devoto doctor Juan Taulero, y traduzido en lengua latina por el insigne Doctor Laurencio Surio cartuxano en el qual en el fin [depois do cap LV] tenia outro tratado donde estavan tambien en latin otros exercicios con este título: *En otros exercicios totalmente divinos que com brevedad puede transformar a un hombre en Dios, del Doctor Nicolas Eschio,...*, prefacio de Laurencio Surio...», indicação que pode permitir pensar que, quase seguramente, o P. Ximenez conheceu a edição de 1548 (Colônia, Ex Officina Johannis Quentel). Nesta edição de 1548, tal como indica o P. Ximenez, no fim dos exercícios de Tauler, lê-se: *In exercitia quaedam alia, divina prorsus, et quae compendio hominem in Deo transformare queant, Authore D. Nicolao Eschio apud barbantos existimationis et pietate viro*. Laurenti Surii ad pium lectorem praefatio». Claro que poderia ter conhecido outra edição dessa de 1548 dependente, como a de Antuérpia (Philippus Natuiz, 1565), em que, exceptuando as variantes da portada, se repete o anúncio dos *Exercicios* de Eschio e a epítola dedicatória de L. Surius. Mas talvez terá algum interesse lembrar, pois Juan Ximenez não o faz, que na portada da edição de 1548 de *De vitae et passioe salvatoris nostri Jesu Christi piissima exercitia se anuncia mais abaixo Adjuncta sunt eiusdem fere argumenti alia quaedam Exercitia, prorsus divina, Authore D. Nicolao Eschio viro doctore ac pio*.

um ideal, a Cartuxa, que os irmanava com muitos da Companhia de Jesus que, não apenas dos primeiros tempos, tinham sido seduzidos, com mais ou menos perseverança, por esse ideal monástico<sup>38</sup> – tudo concorreu para que ao encontro casual do livro – «traxume Dios a las manos» – e à sua imediata leitura «al punto [començasse] el corazón a dar muestras de que eran, lo que son», isto é, como declarava, em tradução um tanto adaptada, o título de Eschio, *Ejercicios revelados por el mismo Dios* O mesmo impacto, começando a lê-los – «apenas avia leido dos renglones dellos» –, sentiu o P. Antonio Sobrino, quem, com a sua alta autoridade teológica e espiritual, assim confirmava o que outros – «personas graves y doctas» – já tinham manifestado a Fr. Juan Ximénez. Por isso, a sua leitura não fez mais do que garantir o que, por sua vez, garantia Surius, «insigne doctor y coronista de tanta autoridad en toda la santa Iglesia», no «Prefácio» ou «Prólogo» que apusera à sua edição em que, como já sabemos, explicava esses «Ejercicios [...] divinalmente revelados a un varon de celebre opinion». Dado que já o fizemos a quando da edição da tradução portuguesa (1554, 1555), dispensamo-nos de comentar aqui o largo extracto que do «Prefácio» de Surius dá o P. Ximénez destacando a brevidade e claridade com que os *Ejercicios* guiam à perfeição, seguindo-se-lhe umas breves considerações sobre o «método» – tempos e modos – dos exercícios esquianos.

Cremos, contudo, ser do maior interesse lembrar que, vendo «el fruto que en mí, y en otros hazian», resolveu-se a traduzi-los – tal como o tradutor português o fez ao considerar a sua experiência pessoal e a dos frades que os praticavam – o que, ainda que Fr. Juan Ximénez não o diga, levou a que, por mandado dos superiores – «por obediencia» – «en publico los leyesses, y explicasse a las religiosas de nuestra orden que estan en el convento de la Santissima Trinidad [de Valencia]». Esse «en publico los leyesses» e esse «y explicasse a las religiosas...» referir-se-ão a uma mesma intervenção, ou, antes, representam dois públicos e dois modos de proceder? Apenas nos atrevemos a dizer, porque ele mesmo o declara na dedicatória da edição primeira – começos de 1609 –, que a exposição às religiosas clarissas teve lugar no verão de 1608. E assim foi como estas clarissas e uma dama da alta nobreza valenciana, a condessa de La Puebla, irmã da então superiora do mosteiro, Soror Elvira de Jesus, se tornaram as primeiras leitoras de uma tradução de Eschio em castelhano.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> VAN der VORST, Charles, – *La Compagnie de Jésus et le passage à l'ordre des chartreux (1540-1694)*. «AHSJ», 23 (1964), pp. 3-34, clássico ensaio que, segundo cremos, ainda oferece, tendo em conta o nosso ponto de vista, dados mais que suficientes para contextualizar o nosso comentário.

<sup>39</sup> Infelizmente, não conseguimos encontrar outros leitores – ou simples possuidores – dos *Ejercicios* de Eschio em tradução do P. Ximenez. Por outro lado a presença do livro em inventários de bibliotecas e coleções com destinos vários, também não parece ser frequente; se tivermos em consideração os inventários publicados e estudados por DADSON, Trevor J. – *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*. Madrid: ArcoLibros, 1998, apenas encontramos dois exemplares, inventariados em 1616 na biblioteca da condes-

O texto que oferece dos catorze exercícios, diz-nos o P. Ximénez, é o resultado de três ensaios de tradução – «de verbo ad verbum»..., «sentencia en sentencia»..., esclarecendo, como autoriza no *Ex. III* o próprio N. Eschio, o texto com «algunas palabras más, sin mudar nada la substancia» –, sendo, como sabemos também, que a sua impressão só foi possível pelo apoio financeiro da condessa de La Puebla e de sua irmã, Soror Elvira de Jesus, abadessa do célebre mosteiro valenciano. Ademais dessas ocasiões em que tentou tornar o texto mais compreensível, o tradutor juntou ainda, no fim de cada exercício, umas «peroraciones, o epílogos» para aqueles que «una vez hayan leydo el ejercicio, si no pudieren despues bolverle a leer, le tengan en breves palabras, y en modo de oracion», o que é uma maneira de ajudar a que o exercitante se encontre sempre, e mais facilmente, como aconselha Surius – ou Eschio? – nessa «presença de Deus» que culmina na união divina.

E, como acredita Surius, também o P. Ximénez, como já aludimos, «piadosamente» crê que estes *Exercícios* foram efectivamente revelados por Deus, pelo que «no es mucho que ellos hagan essa ventaja, y excedan a todos los otros compuestos por los hombres». E se não soubéssemos que Fr. Juan Ximénez haverá de recomendar a leitura dos *Exercícios* de Santo Inácio, poderíamos ser tentados a pensar que, contados mesmo entre «los muchissimos y muy buenos» que «de ordinario andan al presente entre las manos», também esses, como «casi todos vienen a embocar, y ser en la sustancia una misma cosa con estos». Não vale a pena especular. Interroguemo-nos, apenas, sobre o «entusiasmo» de um descobridor...

Aprovada<sup>40</sup> – como não? – por Fr. Antonio Sobrino, igualmente seu entusiasta leitor e, até certo ponto, cúmplice devotado da edição, que sublinha quanto «enseñan, y llevan a quien en ellos se exercitare, por caminos y medios rectisimos, desde el principio de la perfeccion a lo alto della con brevedad y claridad notable», o P. Ximénez, provavelmente por prudência, juntou ainda, no final do texto dos catorze exercícios, como se necessário fosse, um comentário mais: uma «Breve resolución de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos

---

sa de Puñonrostro da edição de Sevilla, Matias Clavijo, 1614 (nº 72) e outro de uma edição s.d., s.l., s.i. (nº 78), [Dadson, ob. cit., pp.445, 446;]. Por sua vez, PRIETO BERNABÉ, José Manuel – *Lectura y lectores. La Cultura del impreso en el Madrid del Siglo de oro (1550-1650)*, Editora Regional de Extremadura, 2004, II, pp. 67 (nº 60), regista um exemplar inventariado em 1622, entre os livros de D. Fernando Pacheco, cavaleiro de Calatrava, de uma edição sem qualquer referência identificativa, para o que (curiosamente...) aponta uma edição de Sevilla, sa., mas que é de 1665...; segundo o inventário dos livros de Isabel Montero, feito em 1629, aí se encontrava um exemplar dos «exercícios divinos», (nº 63) [Prieto Bernabé, ob. cit., p.502, onde se propõe para identificação uma outra edição de 1665]. CATALÁ SANZ, Jorge; BOIGUES PALOMARES, Juan J. – *La biblioteca del primer marqués de Dos Aguas*, 1707. Valencia: Universitat de Valencia, 1992, apontam um exemplar (n. 1387) igualmente sem qualquer elemento identificativo, propondo uma possível edição de 1612.

<sup>40</sup> A aprovação está datada de 15 de Janeiro de 1609, dias depois da dedicatória do que cremos ser a primeira edição da tradução espanhola dos *Exercícios* de N. Eschio à condessa de La Puebla.

exercícios», páginas presentes, em castelhano ou em tradução portuguesa, em todas as edições peninsulares até 1745, uma constante, que, como todas as constantes, que parecem impor-se ao longo de anos, não significará, obviamente, o mesmo, nem terá o mesmo peso nos começos do século XVII e nos meados dos século XVIII. E, porque nos atrevemos a pensar ser um dado a ter em conta neste mundo da leitura dos textos de espiritualidade nestes tempos – sobretudo dessa literatura «popularizada» de que estes *Exercícios* de Eschio se poderiam dizer um bom exemplo –, tentaremos focar, desde essa perspectiva, os pontos que, salvo melhor opinião, julgamos mais significativos nessa «Breve resolución»...

Estruturada em seis «dúvidas», a primeira – ¿«ay revelaciones hechas a personas que vivẽ al presente»? – arranca do próprio título da obra – *Exercícios revelados al venerable Nicolas Eschio...* Tal título, não constando, verdadeiramente, do título original latino impresso, deverá ter resultado de uma combinação, da responsabilidade do tradutor, entre o título latino de Surius – *Exercitia prorsus divina* – e a declaração do mesmo Surius logo à cabeça do seu «Prólogo», segundo a tradução do P. Ximénez: «Estos Exercícios que siguen (...) divinalmente revelados a un varon de celebre opinion...». Compreende-se que o clima de degelo que, à data – contas feitas, em torno de 1606 / 1607 deverá o franciscano jeresano ter encontrado e traduzido um livro que comentou no verão de 1608 –, se verificava das fortes oposições a visões e revelações que, como meio ou consequência atribuíveis à difusão das práticas de oração mental de pendor contemplativo, – ou ao que se dizia oração mental – se viera acentuando desde o último quartel de Quinhentos, exigisse uma ponderação, erudita, mas em estilo simples, sobre revelações «a personas que vivẽ al presente». A resposta é um longo e matizado discurso que, respondendo logo afirmativamente à questão – uma *vexata questio*, na verdade... –, começa por criticar «los que de tan christianos y letrados se precian [han] condenado tan a monton las profhecias y revelaciones de la madre Teresa de Jesus, y otras de nuestros tiempos»<sup>41</sup>. Pondo logo de parte as que «no fueren conforme a la Sagrada Escripura, y doctrina de los santos», discorrerá, recorrendo à autoridade de Santo Agostinho..., S. Boaventura – a este fartamente –..., cardeal Caetano..., S. Tomás., não só pelas «três maneras de revelación divina» – sensitiva..., imaginária e intelectual – e ainda pela «conjectural, por inspiración del Espiritu Santo», mas também pelas duas maneiras como Deus fala à alma. Para quase todos estes aspectos, dir-se-ia que Teresa de Jesus lhe fornecera preciosos apoios, se não soubéssemos

<sup>41</sup> Aqui, como em outros paratextos e «apêndices», citamos pela edição de Valencia, Juan C. Garriz, 1609, em que ocupa as pp. 299-344; quando não foi possível ler, dado mau estado do único exemplar localizado desta edição – a segunda do mesmo ano –, servimo-nos do exemplar da edição de Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1624, que, curiosamente, tem a mesma paginação.

que toda a «Duda primera» é uma síntese abreviada de *Luz de las maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de sus profetas y amigos...* (Valladolid, D. Fernández de Cordova, 1607) de Fr. Leandro de Granada, OSB. Honestamente citado por Fr. Juan Ximénez, o livro, apesar do título, centrado em Santa Teresa, mais não é que uma defesa e ilustração da teologia mística à luz da revelação divina em que o autor desenvolveu os quatro discursos que apusera, em jeito de introdução, à sua edição (1603-1607) das *Insinuaciones de la Divina Piedad* de Santa Gertrudes. Como já escrevemos, trata-se de uma «introdução» a Santa Teresa que, então, passasse por uma introdução a Santa Gertrudes<sup>42</sup>...

A «segunda duda» proposta pelo P. Ximénez aborda outra questão igualmente candente desde – tomemo-lo apenas como um marco – a *Apología de la frequentación de la Sacrosanta Eucharistia y comunión* (Sevilla, 1558) por Fr. Domingo Valtanás: «Si los seglares pueden comulgar cada día, «como parece decirlo aquí Eschio, en el fin de sus Exercicios»<sup>43</sup>... Talvez, então em não total sintonia com Fr. Antonio Sobrino que terá evoluído para posição menos restrictiva<sup>44</sup>. Recorrendo, entre outros, a S. Tomás..., Henrique Henriques, L. Bloisio..., Juan de los Ángeles..., Dr. Navarro..., Diego Pérez («Catedrático de Escritura en el Estudio general de Barcelona»), responde positivamente – estamos em 1608 /1609<sup>45</sup>– «mas no todos, sino aquellos que viviendo vida inculpable, anhelan a la perfeccion, los cuales de consejo, y licencia de sus superiores, o de sus doctos confesores, pueden comulgar todos los días que para

<sup>42</sup> Permitimo-nos recordar as páginas que dedicamos a este autor e à sua obra de tradutor, editor e comentador das *Insinuaciones divina piedad* (*Legatus*) e aos avatares futuros da oportunística metamorfose de *Luz de las maravillas en Confusión de alumbados* (1623) em *Gertrudes de Helfia e Espanha...*, ed. cit, 293-374. O assunto foi, posteriormente desenvolvido, com a mestria de sempre, pelo nosso sempre recordado amigo Fr. Álvaro Hueriga in *Historia de los alumbados*, IV. Madrid: FUE, 1988, pp. 344 sgs.

<sup>43</sup> Talvez Fr. Juan Ximénez assim se tenha proposto interpretar a abertura do XIII exercício: «que siempre vivas en Dios, y renueves cada día la union», sendo que «lo primero, cree firmemente, que si estás en gracia, Dios está en ti, y tu dentro en Dios, como el Sagrado Evangelio, y toda la Sagrada Escritura lo afirma: *El que come (dize Christo) mi carne y bebe mi sangre, en mi mora, y yo en el; este llevará mucho fruto, orque sin mi nada podeis hazer...*». [Itálico do orig.]. Se o P. Ximenez não remetia para esta passagem, nem nesse nem em qualquer outro exercício encontramos referência a essa quetsão.

<sup>44</sup> PANES, Antonio – *Chronica de la Provincia de San Juan Bautista...*, ed. cit., I, 4., 42, p. 376, recorda, infelizmente sem qualquer referente cronológico, que «dixo el Siervo de Dios en una ocasion como en outro tiempo avia sido de parecer, que la persona comulgasse con menos frecuencia, mas yà era de opinion contraria, y que a nadie se negasse la comunion cotidiana, con tal que llegassen a ella con amor, y temor, afirmo, que mas agradavan a Dios los que assi llegan a su santíssimo sacramento, que los que por temor dexan de recibirle.» Segue-se um comentário de Panes, em que se cita documentação da Sagrada Congregação *Super Conc. Trident.*,... em apoio da posição de A. Sobrino.

<sup>45</sup> A «Breve resolución...» foi seguramente redatada entre o verão de 1608 e Janeiro de 1609, e por isso, não é possível garantir que a opinião de Fr. Juan Ximenez reflecta o seu último ponto de vista sobre o assunto, pois, segundo A. Panes, *Chronica de la Provincia de San Juan Bautista...*, ed. cit., I, 4, 42, pp.772, receando, como outros, que o decreto da Sacra Congregación *Super Concilio Tridentino* ss.22, cap. 6, que «liberalizava» um pouco mais a frequência da comunhão, fosse apócrifo, consultou directamente a referida congregação e, confirmada a sua autenticidade e fidelidade, logo o publicou em Valencia «predicando del Santissimo Sacramento en San Martin y en la Iglesia Mayor».

ello tuvieren verdadera devocion». Uma resposta que, como se sabe, traduzia os lentos avanços dos mais ou menos prudentes partidários da comunhão quotidiana.

As outras quatro dúvidas dizem respeito, para o dizermos de alguma maneira, a aspectos mais práticos de *re mystica*. Interessam-nos aqui as suas respostas não tanto por elas mesmas, mas pelas autoridades em que se apoiam.

Assim, à «tercera duda» – «para gustar de la divina dulçura en el intimo recogimiento, y en la quieta contemplación, quantas cosas son necessarias?» – esclarece-a, em pouco mais de uma página em que o conselho de seguir e praticar os «exercícios» de «nuestro Padre Fr. Pedro de Alcánatara», Madre Teresa de Jesus – quererá dizer leitura? – e «en especial en [los ejercicios] del santo Padre Inácio», serve para alcançar «limpieza de la conciencia»..., «affecto separado de toda criatura, puesto en Dios»..., «serenidad en la mente, quitandole las espécies de las criaturas, o no advirtiendolas»..., «libertad de espíritu»..., «resignacion entera de la voluntad»... «loganimidad en la esperanza, y en la perseverança en la oración».

Compreendemos, sem, contudo, tentar defini-las na sua aplicabilidade aqui ou as que ditará mais adiante, as suas recomendações de leituras e exercícios... Parece-nos que apenas se trata de recomendações e leitura de obras, então já bem conhecidas, em que um certo experimentalismo pessoal – mais acentuado em umas que em outras, obviamente – percorre e as torna mais recomendáveis – e atractivas?... – para um exercitante.

Como resposta à «quarta duda» – «qué haré para llegar presto a la perfeccion y union con Dios?» – o exercitante obtém um breve discurso com alguns dos pontos mais correntes de uma qualquer simples epístola de *re ascetica*: «huyr de [si] mismo y de su estimación, acudiendo adonde [le] han de menospreciar, y mortificar...», andar «siempre en la presencia de Dios dentro de [si] mesmo, como el caracol...», «mortificar [sus] sentidos, en especial la lengua en el gusto, y en el hablar; y no se [le] passe sin castigo qualquier defecto que en esto, y en el olvido de Dios [hiciera], como hace el novicio recogido, y que de veras busca a Dios...».

Pelo esclarecimento da dúvida seguinte, a quinta, uma questão que, mais ou menos angustiadamente, quase sempre brota nos livros de oração mental e em muitas biografias e autobiografias devotas – «Que hará el que en la oración se ve tan seco, desamparado, que en mucho tiempo no saca gusto, ni devocion della?» –, o exercitante fica a saber que tem de fazer «quatro cosas»: examinar «la conciencia, y [ver] si ay alguna espina hincada», isto é, algum pecado, «o algun vicio por pequeño que sea...», resignar-se «en la voluntad de Dios...», procurar

«la salud espiritual, y corporal de [su] proximo, y su consuelo...», e, em quarto lugar, acudir «a la persona de Christo, y a su pasion, y a la Virgen, su madre, y nuestra». Para sustentar este quatro pontos – que, como os outros anteriores, são como que uma espécie de «sub-exercícios» que se vão, concatenadamente, interpenetrando e compactando, o P. Ximénez recomenda de novo «los Exercicios del Beato Ignacio de Loyola al fin»<sup>46</sup>, y los de la Madre Teresa de Jesus, y sus Moradas»... Leituras que permanecerão constantes ao longo dos anos..., até à edição portuguesa de 1669.

A «sexta duda» – «Como me tengo de aver en la execucion, y practica destes Exercicios?» – recebe por resposta, como já deve saber o exercitante pelo «prologo» de Surio – extractado e comentado, como sabemos, por Juan Ximénez em «Al lector» –, o reafirmar quer da importância de praticar os exercícios uma hora pela manhã e outra à tarde durante oito dias – parece ser o ideal – dois exercícios por dia –, ainda que admita reduzi-los a dois ou três dias, pedindo a Deus, servindo-se da «peroracion puesta al fin del Exercicio», «que te lo conceda, y enseñe con la claridad de su divina sciencia», quer, finalmente, da necessidade de ser perseverante na oração e prática destes «exercícios», «porque sin estas cosas no sacarás nada destes Exercicios».

Por o que acabámos de, sumariamente, tentar mostrar, não será violento sugerir que a edição da tradução dos *Exercitia* de N. Eschio de 1609 – melhor: duas edições –, deve ter sido, com todo o aparato de paratextos que, ao abrir e ao fechar o texto dos *Exercicios* – e até ao longo do mesmo texto, se neles contarmos as «peroraciones o epílogos» que no cabo de cada exercício juntou o P. Ximénez – «conforta» a obra traduzida, um marco nos começos de um novo ciclo da sua difusão em Espanha e América Latina. As edições que logramos elencar – e, além de algum fantasma que registam alguns repertórios bibliográficos, devem ter-nos escapado umas quantas mais – parecem confirmá-lo. Um marco nesse novo ciclo, mas também um afortunado testemunho mais do câmbio de clima anti-oração mental – ou, se preferirmos, anti-místico – que ortodoxamente – ou ultra-ortodoxamente? – se vinha impondo...

Os *Exercicios*, na sua versão em castelhano – e até em alguma edição portuguesa no século XVII que não passou de ms. – são, em geral<sup>47</sup>, coroados

---

<sup>46</sup> Como sempre, dado o modo vago das referências do P. Ximenez, não parece fácil precisar esse «al fin» dos *Exercicios* inicianos, mas atrevemo-nos a sugerir que possa remeter para as «Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el anima se causan» (4ª semana, 9, cujas 4ª-9ª dizem, precisamente, respeito, à «desolación espiritual». LOYOLA, Iganacio de – *Obras completas*, Transcripción, introduccion y notas de Ig. Iparraquirre, Madrid: BAC., 1963, pp. 263-264.

<sup>47</sup> Será que a colocação da *Lira de Soror Cecilia «al principio»* ou no final ou quase no final poderia ser um elemento mais a inserir as edições futuras na tradição da primeira (Janeiro- Março 1609) ou da segunda (Nov. 1609)?

– parece-nos o termo justo – pela *Lira de la transformación del alma en Dios* de Soror Cecília del Nacimiento, poema que já correu atribuído a S. Juan de la Cruz. Como já tivemos ocasião de recordar, Fr. Juan Ximénez, que, anos depois, veio a corresponder-se com Soror Cecília à raiz do processo incoado para a beatificação de Fr. Antonio Sobrino<sup>48</sup>, sem autorização da autora e anonimamente, apenas contando com a cúmplice benevolência do P. Sobrino, imprimiu-a – releve-se-nos o lembrá-lo, mais uma vez – na primeira edição (Janeiro/ Março, 1609) como um paratexto mais «al principio» da obra, e na segunda (Novembro/ Dezembro, 1609) nas páginas finais, como feliz remate dos *Exercicios*.

A estar pelo que diz Fr. Juan Ximénez à condessa de La Puebla na dedicatória da segunda edição de 1609, sobre o êxito editorial da primeira por ela financiada – êxito que, como já sabemos, levou o editor, meses depois, a fazer uma nova edição a expensas próprias – ,não é de estranhar que o mesmo editor, logo no ano seguinte (1610), se tenha abalçado a uma nova edição ou «impressión». Infelizmente, apenas a conhecemos pela reprodução da portada e por uma resumida descrição bibliográfica que, apesar disso, parece permitir afirmar que, como era esperável, reproduzia o formato e o número de páginas (349) da anterior de finais de 1609. Mesmo sabendo quanto nestas coisas de editores e de suas subtilezas editoriais é arriscado fazer deduções seguras, é, neste caso, possível sugerir que as restantes peças que acompanhavam a edição dos *Exercicios* terão sido reproduzidas nesta nova impressão. Foram-no também em algumas outras posteriores e até nem do mesmo editor... Tudo leva, portanto, a crer que esta «segunda impressão», como reza a portada, ao reproduzir a primeira de finais de 1609 deverá considerar-se a terceira... Notemos que nessa de finais de 1609 já os *Exercicios* igualmente se diziam «corrigidos y anádidos»... De qualquer modo, o êxito editorial da tradução de Eschio parece, nestes começos, garantido e, sabemos-lo hoje, com futuro.

Este futuro está representado pelas edições de Madrid, em 1613 (Alonso Martín)..., de Sevilha em 1614 (Matias Clavijo)<sup>49</sup>... – edições em que apenas

<sup>48</sup> Carta de Fr. Juan Jiménez a la M. Cecilia (Valencia, 15.9.1626) In «Epistolario», *Obras completas*, ed. cit., pp. 577-578.

<sup>49</sup> Nada custa aceitar que, como refere PALAU, A. – *Manual del librero Hispanoamericano*..., XXVII, 207, nº 377º32, tenha havido uma edição de Valencia, em 1612, in 16º. Confessemos, porém, que não logramos explicar-nos as razões por que Jorge A. Catalá Sanz e Juan J. Boigues Palomares, *La biblioteca del primer marqués de Dos Aguas*, 1707, ed. cit., p. 325, nº. 1387, optaram por assinalar, sem remeter a qualquer fonte, esta edição, sendo que, além disso, antes desta houve três e depois apareceram várias. Permitam-nos os autores de tão importante obra lembrar que os *Exercicios de la oración mental* (nº 1403) de Fr. Juan Jiménez não são os *Exercicios* de Eschio que o mesmo franciscano traduziu e comentou, confusão a que já aludimos acima.

Ainda que nada prove sobre a existência de uma edição dos *Exercicios divinos*... em 1612, retenhamos, para o que, eventualmente, possa servir, que em 5.8.1612, desde Londres, D. Luísa de Carvajal y Mendoça, pedia «una docena

variam as datas das últimas licenças e em que se reproduzem a aprovação de Fr. Antonio Sobrino..., a dedicatória à condessa de La Puebla da primeira de começos de 1609 – pelo facto de ser outro o editor e outra, conseqüentemente, a história editorial evocada nessa dedicatória, conjunto de paratextos a que se somam todos os textos do P. Ximénez e ainda a *Lira* da madre Cecília del Nacimiento. Tais edições serão seguidas anos depois por uma de Sevilha, em 1621, por Gabriel Ramos, exemplar que não vimos, já que o único conhecido – hoje por hoje – se conserva numa biblioteca do México.

Em 1624 o editor zaragoçano Juan de Lanaja y Quartanet, aproveitando ao máximo os paratextos de que o P. Ximénez fez acompanhar – ou deixou ir acompanhando..., pois os verdadeiros responsáveis pela edição, tão frequente e geograficamente dispersa, seriam os editores – as edições anteriores, publicou, em Zaragoza, dedicada agora «A la Imperatriz del Cielo y Tierra, Maria Virgen y Madre de Dios del Pilar», uma nova edição custeada por um Juan Serrano – quem assina a dedicatória – e adornada, depois do «Fin de la Tabla», com uma gravurita de carácter emblemático. E, uma vez mais, como que coroando a obra a *Lira de la transformación...* da Madre Sobrino... O mesmo editor reimprimiu o seu trabalho no ano seguinte (1625). Depois, em 1629, a viúva de Alonso Martín retoma a edição que seu marido tinha dado havia dezasseis anos (1613).

E, deixando de lado, pelas razões já expostas, a edição feita no México nesse mesmo ano, será necessário esperar uns estranhos trinta e seis anos para ver aparecer, em 1665, uma nova edição com duas impressões conhecidas – Alcalá de Henares (Andrés Fernández de Castro) e Sevilha, mas impressa, sem data declarada na portada, em Alcalá (Florencio J. Blás de Quesada). Se estivermos atentos, para além das diferentes dedicatórias – «a Christo S. Nuestro» e «al Patriarcha San Camilo de Lelis», respectivamente – e aos

---

de libritos de los de Equio, declarados por el padre Jiménez, y que Rivas nos trayga de ellos los que pueda, pues son tan chicos». CARVAJAL Y MENDOÇA, Luisa de – *Epistolario y poesías* (Colección formada por Don Jesús González Marañón, Completada y revisada por Camilo María Abad). Madrid: Atlas, 1965, p. 354. Não sabemos se recebeu a encomenda, mas em Outubro (19.10.1612), cremos, agradece um exemplar que lhe foi enviado pela célebre Madre Mariana de San José: «El librito que vuestra merced me hizo merced de darme es lindísima cosa. He deseado otros seis y rogado al padre Cresvelo los envíe por las postas que traen aqui los pliegos del Rey nuestro señor (*Epistolario y poesías*, ed. cit., 374). Possivelmente, D. Luísa, ela própria bem conhecida do P. Sobrino como assinala PANES, A.– *Chronica de la provincia de San Juan Bautista...*, ed. cit., I, 4, 85, pp. 750-751, pois o terá consultado sobre a sua decisão de passar a Inglaterra, teve notícia da obra pela marquesa de Caracena, sua prima, que, então, vice-rainha consorte de Valência, comunicava estreitamente com o P. Antonio Sobrino: «Envidia tengo – escreve-lhe de Londres em 16.4.1611 – a los ratos que vuestra excelencia pasa con el padre Sobrino, cuyas oraciones me alcance vuestra excelencia, le suplico» (*Epistolario y poesías*, ed. cit., 323), o que poderíamos ver confirmado, em linguagem poética de sabor bíblico, por PANES, Antonio – *Chronica de la Provincia de San Juan Bautista...*, ed. cit., I, 4, 35, p. 750: «eran para esta ilustre señora [D. Isabel Velazco, marquesa de Caracena] pasto celestial las pláticas del siervo de Dios fray Antonio que quando las oía, estava a sus pies, como otra Magdalena a los del Salvador...».

intervenientes assinalados nos respectivo paratextos, talvez nos afoitássemos a dizer representarem estas espaçadas impressões a lenta derradeira face de um negócio – afinal, apesar de já não se venderem os livrinhos como «pan bendito», ainda lucrativo? – em tempos de «la desprestigiada y fustigada mística»<sup>50</sup>...

Com uma escoceira «Aprobación» do carmelita Fr. Thomás de San Vicente (7.1.1629), nelas, como nas anteriores, se repetem a introdução de Fr. Juan Ximénez, e os seus comentários e a *Lira* de Soror Cecilia del Nacimiento. Curiosamente é a penúltima edição da tradução por Fr. Juan Ximénez dos *Exercícios* de Eschio em Espanha, pois a última, de que não logramos localizar nem ver qualquer exemplar, terá aparecido, novamente em Zaragoza, na imprensa de Joan Ibar, em 1668. Aparecerá em 1690 uma edição em La Puebla (México) dedicada aos recentes marqueses de Monserrate – título criado nesse mesmo ano (25.7.1690)<sup>51</sup>, um mês depois da licença do Provisor do bispado de la Puebla (20.06.1690) –, talvez a dedicatória, traduzindo um possível patrocínio de um velho texto, texto acompanhado, tanto quanto indirectamente nos foi possível ver, de velhas aprovações e licenças e sumas, tenha sido um modo de engrinaldar a coroa marquesal... Talvez fosse...

Teremos de esperar mais de um século – 1772 (uma provável edição) e 1787 – para poder ler uma nova tradução, por Fr. José Matamoros, da Ordem de Montesa, dos *Exercícios* desse fervoroso discípulo de H. Herp que foi N. Eschio. Em um interessante prólogo – «El tradutor al que leyere» – Fr. José Matamoros, revelando-se um bom conhecedor das virtudes e defeitos da tradução do P. Ximénez e do seu êxito editorial, propôs-se, desafiado por um «eclesiástico» amigo, empreender uma nova tradução que «sin tomarse la libertad de aquel tradutor, se tuviera cuidado de ceñirse al texto, y de dar en romance á las expresiones latinas todo el espíritu posible, pero sin faltar á la fidelidad» (p. XII). Antes de levar a empresa a cabo, desconfiado do que diz Surio – «escritor [que] suele ser reputado por mas piadoso y laborioso, que critico y judicioso» – e, na sua esteira, subscreve inteiramente o P. Ximénez, sobre o carácter revelado dos *Exercitia*, resolveu Fr. J. Matamoros lê-los e examiná-los, crítica e judiciosamente, esperamos... Conclui que, «aunque la revelación de que habla Surio, no pueda entenderse en el sentido en que el Apóstol San Pedro la atribuye a los escritores sagrados [...] tengo por cierto, no solo que Dios, al qual servia y amaba de todo corazon el autor, se la comunico [«la divina gracia»] con muy particular abundancia para escribirlos» (p. V-VI).

<sup>50</sup> VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la – *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* ao referir-se, como contexto da «efímera restauración espiritual: 1730-1789», in JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero; SALA BALUST, Luis (Direcc.) – *Historia de la Espiritualidad – Espiritualidad Católica*. Barcelona: Juan Flors, 1969, II, p. 403.

<sup>51</sup> *Genealogía Novohispana. Estudios cortos sobre familias y parentescos en la Nueva España*, nº 17, p. 45.

Era um bom remate para as longas suspeições que, nos começos do século XVII, ainda ditavam os remoques do primeiro tradutor aos «tan christianos y letrados» que desconfiavam das revelações de Teresa de Jesus. Uma renovação de um texto «inspirado» que, no contexto da longa duração da sua história, se pode dizer famoso e da espiritualidade afectiva que o orienta? A renovação de um texto e de uma corrente de espiritualidade que, como assinala o P. Matamoros, na interessante preliminar «Notícia de la vida del autor», se propunha combinar eficazmente os caminhos da ascese com os apelos místicos? Talvez assim tivessem encarado o projecto o anónimo eclesiástico – se existiu mesmo e não é uma variante de um velho tópico – e o tradutor seu amigo.

Entretanto, em Portugal retomara-se a tradição perdida da estima de Eschio plasmada nas duas edições da tradução de Fr. Cristóvão de Abrantes nos meados de Quinhentos. Muito possivelmente por estímulo das múltiplas edições da tradução espanhola do P. Ximénez, aparece, atribuída ao P. Diogo Vaz Carrilho, da Congregação do Oratório, e futuro prepósito da Casa de Santa Helena que a congregação tinha em Cádiz<sup>52</sup> – terá qualquer sentido voltar a recordar as difusas relações de Fr. Juan Ximénez com os fundadores do Oratório de Valencia? – uma nova tradução portuguesa em 1669 (Lisboa, António Craesbeeck de Melo). Efectivamente, o novo tradutor conheceu e elogia o franciscano jeresiano que «traduzio em castelhano o nosso livro, e exornou com mui excelente doutrina». Mais: aproveitou, sintetizando-a e adaptando-a ligeiramente – conservando, porém, as leituras recomendadas ao exercitante por Juan Ximénez, mas acrescentando-lhes essa obra de «propagación cósmica» que é o *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alfonso Rodríguez<sup>53</sup> – a «Breve resolução de algumas duvidas que se podem offerecer nestes exercicios», bem como as «perorações» do fim de cada capítulo. Contas feitas, este, também ele minúsculo, livrinho continua em Portugal a obra do P. Ximénez e, como em Espanha onde, como tentamos sugerir, as edições quase que se reproduziam umas às outras, também, provavelmente, a edição portuguesa seguinte, de 1714 – que não pudemos consultar, mas apenas «contemplar» dado o mau estado dos exemplares –, mas, com certeza, a de 1746 (Lisboa, Francisco da Silva) reproduziam, com as normais variantes das datas de alguns paratextos (taxa, licenças, etc.) a de 1669.

<sup>52</sup> Dependemos aqui, uma vez mais, das antigas – e nem sempre seguras – notícias de MACHADO, Diogo Barbosa – *Biblioteca lusitana*. Lisboa Occidental: 1741, I, p. 704.

<sup>53</sup> VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la – *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, in JIMÉNEZ DUDUE, Baldomero; SALA BALUST, Luis (dir.) – *Historia de la Espiritualidad, – Espiritualidad católica*. Ed.cit., II, p. 330.

A existência segura deste considerável número de edições – e de algumas outras que, muito provavelmente, terão sido publicadas e de que, de algumas, damos conta em apêndice –, não significou que as edições latinas que, com mais ou menos fidelidade e com mais ou menos paratextos confluentes, propunham o texto de L. Surlus, deixassem de circular ou tivessem diminuído. Houve edições europeias em 1630..., 1639..., 1676..., 1683..., 1718... Um bom exemplo desta dupla circulação pode ser mesmo Fr. António das Chagas que o lia em latim e do latim o traduziu – tradução ainda inédita que elencaremos – e que o aconselhava às religiosas suas dirigidas, seguramente em tradução em castelhano ou em português<sup>54</sup>... Curiosamente, porém, não descobrimos o rasto de qualquer edição do texto latino dos *Exercitia prorsus divina* na Península Ibérica<sup>55</sup>...

A história da difusão, em tradução, dos *Exercícios* de N. Eschio na Península Ibérica parece começa, como sabemos, em Portugal em 1554 e, meio século depois, em 1607, em Espanha, e veio aqui, praticamente, a acabar à roda de 1665 / 1668. E parece – mais um... – ter sido um português, que veio a integrar o Oratório de Cádiz, que, talvez lembrado do favor que de Fr. Juan Ximénez tinham recebido os fundadores do Oratório, soube apreciar e imitar sua tradução. Com o pensamento no nascente Oratório português? Datas conjugadas poderiam – com alguma violência, é certo, mas nestes meandros bio-bibliográficos tudo é difícil e tudo é possível... – favorecer esta sugestão<sup>56</sup>... Mas foi um espanhol, Fr. José Matamoros, que, com uma nova tradução, encerrou a essa longa história em 1787. Ao parecer, *sans lendemain*...

<sup>54</sup> CHAGAS, António das – *Cartas espirituais... Primeira parte*, Lisboa Occidental: Miguel Rodrigues, 1786, Alguns exemplos: carta LXI, s. d. (1670?), p. 104: «Nos exercícios siga V. M. a ordem, que atégora, excepto em chegando ao ultimo de Esquio, no qual encomendo, e mando a V. M. (pois tanto gosta disto) que continue o mais da vida como o mesmo exercicio ordena»; carta CLVII, 1677, p. 239: ...«não se esqueça de Esquio; e veja se tem os sinais, que pedem os exercicios...» (Conf. Carta LXVII, p. 112; carta, CXCVII, p. 295; carta, CCXXIX, p. 332). Dispomos actualmente de uma edição prefaciada e anotada desta correspondência espiritual do P. Chagas, devida a Isabel Morujão, Porto: Campo das Letras, s.a (2000), útil hábil edição que só peca por não oferecer um índice onomástico e topográfico que a tornaria um imprescindível instrumento de trabalho.

<sup>55</sup> Manuscritos, em latim, apenas conhecemos uma cópia, incompleta, conservada no Ms. 13870 da BNE.

<sup>56</sup> SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: JNCT- Centro de História da Universidade do Porto, 1982, pp. 7-68, assinalando que «a 16 de Julho de 1668 tinha lugar, em Lisboa, o discreto nascimento da Congregação do Oratório de S. Filipe Neri», estuda, com o seu acostumado rigor e clareza, os apoios, contradições e dramas que o envolveram.

## II

### EDIÇÕES DAS TRADUÇÕES DOS *EXERCITIA* DE NICOLAS ESCHIO

#### Uma *Finding List*

1 – Exercícios sp̃ais & diuinos compostos per Nicolao Eschio. Tresladados de latim em romance portugueses, por hũ frade menor da prouincia da piedade.

Contem como a alma pode ser Vnida & trássformada per amor em deos.

Vistos & aprouados por mandado do Cardeal iffante inquisidor mor nestes reynos.

1554

[*Aprov.*] Frey Luys de Baeça [s.d.]

Taboada

Erros da *impressam*

Prologo do interprete ao lector

Prologo de Frey Louenço Surio Cartuxano sobre os diuinos exercicios de Nicolao Eschio, varam de grande santidade em Brabancia

[14 exercícios,]

[*Colf.*]: Imprimiuse *a presente* obra dos XIII exercicios de Nicolao Eschio, cõ licẽça do padre mestre frey Hieronimo dazâbiuja inquisidor deste arcebispado, em a muito nobre e sempre leal cijdade Euora, per Andre de burgos impressor do Cardeal iffante a vi de setêbro

1554

BNP, *RES. 99 P; RES. 100 P; RES. 101/1P*

BGUC, *V.T.:18-7-8*

BPADE, *RES. 7; RES. 189*

2 – Exercícios sp̃ais & diuinos compostos per Nicolao Eschio. Tresladados de latim em romance portugueses, por hũ frade menor da prouincia da piedade.

Contem como a alma pode ser vnida & transformada per amor em deos.

Vistos & aprouados por mandado do Cardeal iffante inquisidor moor nestes reynos.

1555

[*Aprov.*] Frey Luys de Baeça [s.d.]

Tauoada

Erros da *impressam*

Prologo do interprete ao lector

Prologo de Frey Louenço Surio Cartuxano sobre os divinos exercicios de Nicolao Eschio, varam de grande santidade em Brabancia

[14 exercícios]

[*Colf.*]: Imprimiuse a *presente* obra dos XIII exercícios de Nicolao Eschio, cõ licença do padre mestre frey Hieronimo dazâbiuja inquisidor deste arcebisgado, em a muito nobre e sempre leal cijdade Euora, per Andre de burgos impressor do Cardeal iffante a x de mayo

1555

BNP, RES.1787 P

BPMP, X<sup>2</sup>-2-45

3 – [Exercicios revelados al venerable Nicolás Eschio]

[Valencia]

[Juan Crisostomo Garriz?]

[1609]

Aprobacion [Fr. Antonio Sobrino, 15.1.1609]

Imprimatur [Casanova, Vicarius generalis]

A doña María de Corella y de Mendoça, Condessa de La Puebla [Fr. Juan Ximénez, Valencia, 10.1.1609]

Fray Juan Ximenez al lector

*Lira de la transformacion del alma en Dios* [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

Tabla de los exercicios del presente tratado

[XIII exercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos exercicios

BMJF, R 38955<sup>57</sup>

4 – Exercicios revelados al venerable Nicolas Eschio. Traduzidos, y explicados por F. Juan Ximenez, Lector de Theologia, y padre de la prouincia de San Juan Baptista, de los fryales Franciscos descalços.

Corregidos, y añadidos en esta impression.

A doña Maria de Corella, y de Mendoça, Condessa de la Puebla, etc.

[Pequena gravura]

Impressos en Valencia, en casa de Juan Chrysostomo Garriz, 1609

---

<sup>57</sup> Exemplar falto de portada

Aprobacion [Fr. Antonio Sobrino], Valencia, 15.1.1609  
 Imprimatur [Casanova, Vicarius gñlis]  
 A Doña Maria de Corella, y de Mendoza, Condessa de la Puebla, etc... [ Fr. Juan Ximénez, Valencia, 7.11.1609]  
 Fr. Juan Ximenez al lector  
 [XVIII exercicios]  
 Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos exercicios  
*Lira de la transformacion del alma en Dios* [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD.]  
 LAUS DEO  
 UV., Bibl. Histórica, *BH Y-62 / 059*

5 – Exercicios revelados al venerable Nicolas Eschio. Traduzidos, y explicados por F. Juan Ximenez, Lector de Theologia, y padre de la prouincia de San Juan Baptista, de los fryales Franciscos descalços.

Corregidos, y añadidos en esta impressio.

A doña Maria de Corella, y de Mendoza, Condessa de la Puebla, etc.

[Pequena gravura = Valencia 1609]

Impressos en Valencia, en casa de Juan Chrysostomo Garriz, 1610

*SyLL Subasta 18.4.2013, nº 293*

6 – Exercicios divinos, revelados al Venerable Nicolao Eschio y referidos por Laurencio Surio. Traduzidos de latin en lengua vulgar, y explicados por Frey Juan Ximenez, Custodio de la Provincia de S. Juan Baptista de los Frayles Franciscos Descalços.

A Dona Maria de Corella, y de Mendoza, Condesa de la Puebla, etc.

Año 1613

En Madrid, Por Alonso Martin

Vendese en frente de la SS. Trinidad

Suma de la licencia [Madrid, 22.5.1613]

Suma de la tassa [Madrid, 4.7.1612, Hernando de Vallejo, Diego González de Villaroel]

Fe de erratas [2.7.1613, El Lic. Murcia de La Llana]

Aprobacion [Fr. Antonio Sobrino, Valencia, 15.1.1609]

Imprimatur [Casanova, Vicarius Geñlis]

A Doña Maria de Corella, y de Mendoza, Condesa de la Puebla [Fr. Juan Ximenez, Valencia, 10.1.1609]

Fr. Juan Ximenez al lector

Lyra de la transformacion del alma en Dios [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

Tabla de los ejercicios del presente tratado

[XVIII ejercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos ejercicios

BNP, R.18752 P; R.19255 P

BMONS, D\*XIX\*12<sup>a</sup>\*1226

7 – Ejercicios divinos revelados al Venerable Nicolas Eschio, y referidos por Laurencio. Traduzidos de Latin en lengua vulgar, y explicados por Fr. Juan Ximenez, custodio de la provincia de San Juan Bautista de los Frayles Franciscos Descalços.

A doña Maria de Corella, y de Mendoça, Condessa de la Puebla, etc.

Año 1614

Con licencia

Sevilla, Matias Clavijo, 1614

Suma de licencia [Madrid, 27.12. 1613]

Fe de erratas [6. 5.1614]

Suma de las tassas [Juan Vazquez del Marmol, 6. 5.1614]

A Doña Maria de Corella, y de Mendoça, Condessa de la Puebla [Fr. Juan Ximénez, Valencia, 10.1.1609]

F. Juan Ximenez al lector

Lyra de la transformacion del alma en Dios [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

[XVIII ejercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos ejercicios

Tabla de los ejercicios del presente tratado

BNP, R. 21010 P; R. 19258 P

BGUC, 4 A-14-15-6

BUS, A 082 / 150

8 – Ejercicios divinos...

[Trad. por Juan Ximenez do latim ao castelhano]

[Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1624]

Licencia [Dr. Juan Salinas, Vicario general. Por mandado de dicho señor Vicario General Antonio Zaporta Notario, 22.8.1624]

A la Imperatriz del Cielo y Tierra, Maria Virgen, y Madre de Dios del Pilar  
[Juan Serrano, Esclavo de la Virgen]

Fr. Juan Ximenez al lector

Tabla de los ejercicios

Fin de la Tabla

In nomine Iesu / vinheta oval com IEHS /

[XIIII ejercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos ejercicios

Lyra dela transformacion del alma en Dios [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

BPMP X'-2-46<sup>58</sup>;

BMONS. Colección D\*XIX\*12°1222

9 – Exercicios divinos revelados al venerable Nicolas Eschio y referidos por Laurencio Surio. Traduzidos de latin en lengua vulgar y explicados por Fr. Juan Ximenez Custodio de la provincia de San Juan Bautista de los Frayles Franciscos descalços.

[Pequena gravura]

En Zaragoza, Juan de Lanaja Quartanet, 1625

Licencia [Dr. Juan Salinas, Vicario general. Por mandado de dicho señor Vicario General Antonio Zaporta Notario, 22.8.1624]

Fr. Juan Ximenez al lector

Tabla de los ejercicios

Fin de la Tabla

In nomine Iesu / vinheta oval com IEHS /

[XIIII ejercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos ejercicios

Lyra dela transformacion del alma en Dios [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

RBM, IV / 150

10 – Exercicios divinos revelados al Venerable Nicolas Eschio, y referidos por Laurencio Surio. Traduzidos de Latin en lengua vulgar, y explicados por Fray Juan Ximenez, Custodio de la provincia de San Juan Bautista de los Frayles

<sup>58</sup> Exemplar faltar de rosto. O título, o lugar de impressão e o ano constam de uma folha manuscrita colada na guarda anterior. Pela identidade editorial – formato, paratextos, e respectivas datas – parece-nos atribuível ao mesmo impressor zaragoçano representado pelo exemplar da biblioteca do mosteiro de Monserrat, que, aliás, ofereceu uma nova edição em 1625.

### Franciscos Descalços.

A doña Maria de Corella, y de Mendoça, Condessa de la Puebla, etc.

En Madrid, Por la viuda de Alonso Martin. A costa de Domingo González,

Año [adorno tipográfico] 1629

Suma de la licencia [Diego González de Villarroel, Madrid, 20.1.1629]

Suma de la tasa [Madrid, 20.1.1629, Diego González de Villarroel]

Fe del corrector [Lic. Murcia de la Llana, 18.1.1629]

Aprobacion [Fr. Tomas de San Vicente, 7.1.1629]

A Doña Maria de Corella y de Mendoça, condesa de la Puebla, [ 10, 1,  
1609]

Fr. Juan Ximénez al lector

Lira de la transformación del alma en Dios

[XIII ejercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos ejercicios

MDREALES (Madrid), MD /G / 97; MD /G / 98; MD /G / 99

11 – Exercicios divinos, revelados al venerable Nicolas Eschio, y referidos por Laurencio Surio. Traduzidos de latin en lengua vulgar, y explicados por Fr. Juan Gimenez, Custodio de la provincia de san Juan Bautista de los Frailes franciscos Descalços.

Dedicase a Christo S. Nuestro.

Año 1665

En Alcalá de Henares, por Andres Fernandez de Castro. A Costa de Nicolás de Xamares. Mercader de Libros

Suma de la tasa [Madrid, 19.6.1665]

Fe del corrector [Alcalá, 17.6.1665]

Aprobacion (del Consejo) [Fr. Thomas de S. Vicente, OC, 7.1.1629]

A Christo Nuestro Señor [Nicolás de Xamares]

Fr. Juan Gimenez al lector

Lyra de la transformacion del alma en Dios [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

Tabla de los ejercicios del presente tratado

[XVIII ejercicios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos ejercicios

BSCM, FSD /3/ 27/7/20<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Conhecemos a existência de um exemplar desta edição na Bodleian Librey – *Ver. G3g.1*, e um outro na Österreichische National Bibliothek – *17.G.64*, exemplares que não vimos.

12 – Exercícios divinos, revelados al Venerable Nicolás Eschio, y referidos por Laurencio Surio. Traducidos de Latin en Lengua vulgar, y explicados por Fray Juan Ximenez, Custodio de la Provincia de S. Juan Baptista de los Frailes franciscos Descalzos.

Dedicados al Patriarcha San Camilo de Lelis.

Impresso en Alcalá de Henares, y por su original en Sevilla, por Don Florencio Joseph Blás de Quesada, Impressor Mayor.

[s.a.]

Aprobacion del M.R.P. Fr. Thomás de San Vicente [Convento de Carmelitas Descalzos, 7.1.1629]

Suma de la Licencia a Nicolás de Xamares [Pedro Hurtiz de Ipiña, Madrid, 3.6.1665]

Frai Juan Ximenez al lector

Lyra de la transformacion del alma en Dios [Soror Cecilia del Nacimiento, OCD]

Tabla de los exercicios del presente tratado

[XVIII exercícios]

Breve resolucion de algunas dudas que se pueden ofrecer en estos exercicios

Fe del Corrector [Dr. D. Francisco Ignacio de Porres. Corrector de la Universidad, Alcalá, 17.6.1665]

Suma de la Tassa [Pedro Hurtiz de Ipiña, Madrid, 19.6.1665]

BAP-BHJML, 30025-22030503

LCSF, 4B -6-11 6 [= C-S-CF, 14-15-26]<sup>60</sup>

MSC (sc)<sup>61</sup>

PB,OFM, XVII 33

UC. SDL, BX186.E8 1665

13 – Exercícios divinos das tres vias Purgativa, Illuminativa e Unitiva, Compostos em Latim pelo Veneravel Doutor Nicolao Esquio. Traduzidos em Portugues Por Ordem de João Galvão, Familiar do S. Officio, e à sua custa impressos.

Lisboa, Com as licenças necessarias. Por Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de S. Alteza Anno 1669

A Serenissima Rainha dos Anjos Maria Santissima Mãy de Deos. Senhora:

<sup>60</sup> O exemplar da Biblioteca do Convento de S. Francisco, Santiago de Compostela, que consultámos, tem, a tinta, ms. 1665.

<sup>61</sup> Exemplar sem cota.

[João Galráo]

Prologo ao Devoto Leytor

Taxa [17.12.1669]

Conselho da Inquisição [12.4.1669]

Pode imprimirse [6.9.1669]

Licença da Mesa [7.9.1669]

Licença do Paço [7.9.1669]

[XVIII exercícios]

Breve resolução de algũas duvidas, que se podem offerecer nestes exercicios

Indices [por vias]

BNP, VAR 3480; R.9619 P

BPMP, X<sup>1</sup>-2-45

BPUB, R.3985 A

14 – Exercicios divinos das três vias Purgativa, Illuminativa e Unitiva

Lisboa, 1714

BNP, R.9688P; R.29638<sup>62</sup>

15 – Exercicios divinos das tres vias Purgativa, Illuminativa e Unitiva pera conseguir huma perfeita, e mística união com Deos. Escritos pelo Veneravel Doutor Nicolao Esquio. Novamente correctos e emendados de muitos e gravíssimos erros, e conformes ao seu original. Offerecidos a nossa Amabilissima Mãe Maria Santissima do Carmo por hum devoto.

Lisboa, na Oficina de Francisco da Silva, Anno MDCCXLVI

Com todas as licenças necessarias

A Maria Santissima Mãe de Deos e Senhora do Monte do Carmo. Senhora:

Prologo ao Devoto Leitor

Noticia breve sobre o autor

Licença do Santo Officio [17.9. 1745]

Licença do Ordinario [1.10. 1745]

Licença do Paço [13.11. 1745]

[XIII exercícios]

Breve resolução de algũas duvidas, que se podem offerecer nestes exercicios

Index [por vias]

BNP, R. 14807 P

<sup>62</sup> Dado o seu péssimo estado, não foi possível consultar estes exemplares; apenas, por extrema gentileza dos Serviços da BNP, tivemos a dita de os contemplar para poder testemunhar a sua existência....

16 – Exercícios para formar y perficionar la vida espiritual. Escritos en Latin por el V. Nicolas Eschio y trasladados en romance por el Dr. Frey Josef Matamoros, Rector del Colegio de la Orden de Montesa.

[Vinheta]

En Valencia:

Por Joseph y Tomas de Orga.

Año MDCCLXXXVII

Con las licencias necesarias

Se hallará en Valencia en diferentes librerías<sup>63</sup>

El tradutor al que leyere

§ I – Ocasión, y motivo de esta translacion

§ II – Noticia de la vida del Autor: motivo que tuvo para escribir este libro

§ III – Caracter y bondad de estos Exercicios: advertencia para su practica

y uso

[XIII exercícios]

BNE, 3 / 23799

BHMV, BH DER /7032

PB,OFM, XVIII 2299

## APÊNDICES

### I

Traduções inéditas em português e espanhol dos Exercícios de Nicolás Eschio:

1 – [XIII exercícios]

Breve resolução de algũas duvidas que se podem oferecer nestes exercicios

Lira da transformação da alma com Deos<sup>64</sup> [texto original em espanhol]

BNP, ms. 5. 314

2 – [Fr. António das Chagas, OFM<sup>65</sup>], Caminho da Salvação, arte de oração mental, traça pera emendar a vida

BNP, ms. VAR. 8.211

<sup>63</sup> PALAU, A. – *Manual del librero hispano-americano...*, V, p. 115, nº 81 778, regista, uma edição de Valência, José de Orga, de que não logramos localizar qualquer exemplar. Na edição seguinte, em 1787, não há, se mal não lemos, qualquer referência ou alusão a uma edição anterior.

<sup>64</sup> O título em português.

<sup>65</sup> PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Fr. António das Chagas...*, ed. cit., pp. 344- 377, identificou cabalmente o autor desta tradução.

3 – Siguen catorce ejercicios que con brevedad pueden transformar à un Alma en Dios y ponerla en el estado de perfección

BRAH (Madrid), M-RAH, 9/2338, fl. 82r –98v

Encadernado com Exercícios o meditações de la vida y passion de nuestro Señor Jesuchristo del Doctor Joan Thaulero [fl. 1-82v] e Meditações de mi Padre S. Augustin [fl. 101r-126v]. No final da tradução dos Exercícios de Tauler [fl. 81v] consta: «Fine n 4 de septiembre de 1606.

## II

A – Edições não consultadas, mas com exemplares referenciados:

### 1

Exercícios Divinos Revelados al Vene. Nic. Eschio, y referidos por Laurencio Surio, Madrid, 1610

CCSB, nº 53

### 2

Exercícios divinos revelados...

Sevilla, Gabriel Ramos, 1621

BHN, I, p. 798.

JSA.BUF, II, 232

BCMVRZ, 4512

### 3

Exercícios divinos revelados...

México, Francisco Salbago, 1629

BNAH (F.C.), OOFN X.3.

BNCH, E.G. 5-64-1 (12)3

### 4

Exercícios divino revelados...

Puebla [México], Diego Fernandez de Leon, 1690

BNM, RSM 1690 P6SUR

TCWL, BX2186.E8 1690

CEHMC, 231.7SUR

B – Edições referenciadas de que não localizamos qualquer exemplar

1

Exercicios divinos revelados...

Valencia, 1612

Palau, XXVIII, p. 207, nº 377032

2

Exercicios divinos revelados...

Madrid, Mathias Clavijo, 16

Palau, XXVIII, p. 207, nº 377034

3

Exercicios divinos revelados....

México, Francisco Salbago, 1614

Palau, XXII, p. 336, nº 325710

4

Exercicios divinos revelados...

Madrid, 1665

BHN, I, 798

5

Exercicios divinos revelados...

Zaragoza, Juan Ibar, 1668

JSABUF, II, 232 J

J, Cejador y Frauca, Hist. de la Lengua y Literatura Castellana, IV, p. 205

Josef Matamoros, «Al que leyere», [v. ed. 1787, p. XII, nota]

6

Exercicios para formar la vida espiritual. Traducidos del latin por Fray Josef Matamoros

Valencia, José de Orga, 1772

Palau, V, p. 115, nº 81778

## SIGLAS USADAS

- BGUC – Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
- BHMV – Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (Universidad Complutense Madrid)
- BHN – Nicolás Antonio, Bibliotheca Hispana Nova, Madrid, Joaquín Ibarra, 1783
- BCMVRZ – Biblioteca Conventual del Museo Virreinal de Zinacantepec (Méjico)
- BMONSERRAT – Biblioteca Monasterio de Monserrat (Barcelona)
- BMJF – Biblioteca Municipal de Jerez de la Frontera
- BNAH. FC – Biblioteca Nacional de Antropología e Historia – Fondo Conventual (México)
- BNCH – Biblioteca Nacional de Chile
- BNE – Biblioteca Nacional de España
- BNM – Biblioteca Nacional de Méjico
- BNP – Biblioteca Nacional de Portugal
- BPADÉ – Livros impressos no século XVI existentes na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora – I – Tipografia Portuguesa, Junta Distrital de Évora, 1964
- BPMP – Biblioteca Pública Municipal do Porto
- BPUM – Biblioteca Pública e Universitária de Braga
- BSCM – Biblioteca de Seminario Conciliar de Madrid
- CCSB – A Catalogue of a singularly curious and intersting collection of Spanish Books, contains many Works of extreme rarity [...] sold by auction by Mr. Sothebby, at his house, N° 3, Wellington Street, Strand, on Thursday, January 20, 1825...
- CEHMC – Centro de Estudios de Historia de México Carso
- CNACIMIENTO – Obras completas, Editorial Espiritualidad, Madrid, 1971
- JSABF – Juan de San Antonio, Bibliotheca Universa Franciscana, Madrid, Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732
- LCSFSC – Biblioteca del Convento de S. Francisco – Biblioteca Provincial – Santiago de Compostela
- SyLL Subasta 18.4.2013, nº 293 – Soler y LLach. Subasta 18.4.2013 – Biblioteca Cinégetica, libros y papel antiguo, Barcelona, 2013
- MDREALES – Biblioteca del Monastero de las Descalzas Reales (Madrid)
- MSC – Monasterio de Santa Catalina (Alcalá de Henares)
- PALAU – A. Palau y Dulcet, 1948-1977, Manual del librero hispano-americano, Barcelona

PB,OFM – Biblioteca de la Provincia Bética, OFM

RBM – Real Biblioteca (Madrid)

UAP – BHJML – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Biblioteca  
Histórica José Maria Lafragua (México)

UCSD – University of California, San Diego Library (US)

Artigo recebido em 25/07/2019

Artigo aceite para publicação em 15/09/2019.



## SOROR MARIA DO CÉU'S VIRGIN MARY AND THE MALE GAZE

ANNA-LISA HALLING

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY

halling@byu.edu

**ABSTRACT:** In her late-baroque play, *Clavel, y Rosa*, the Portuguese nun playwright Soror Maria do Céu incorporates an allegorical figure that embodies the active Virgin Mary that emerged in Europe during the medieval period. By doing so, Soror Maria creates a strong female protagonist that effectively escapes the male gaze of her multiple suitors onstage while simultaneously modeling appropriate behavior for the nun spectators of her play.

**KEYWORDS:** Virgin Mary; Male Gaze; Allegory; Convent Theater; Soror Maria do Céu.

**RESUMO:** Na sua peça do Barroco tardio, *Clavel, y Rosa*, a dramaturga conventual Soror Maria do Céu incorpora uma figura alegórica que personifica a Virgem Maria ativa que surgiu na Europa durante a época medieval. Assim, Soror Maria cria uma protagonista forte que efetivamente escapa ao olhar masculino dos seus pretendentes no cenário enquanto ela modela um comportamento apropriado para as freiras que iam assistir à sua peça.

**PALAVRAS-CHAVE:** Virgem Maria; Olhar masculino; Alegoria; Teatro conventual; Soror Maria do Céu.

From Sophocles's Antigone to George Bernard Shaw's Eliza to Tennessee Williams's Rose, the dramatic arts are replete with female figures who range from fierce to fragile. Despite their continuous presence throughout the history of theater, stage portrayals of female characters often do not reflect the lived realities of women. Instead, these representations are frequently nothing more than a projection of male fantasy. The technical term for the objectification of women as a means of achieving sexual stimulation is *scopophilia*, which is closely linked to the male gaze. Many critics, including Barbara Freedman and Laura Mulvey, have identified the negative effects of the male gaze. They suggest that the aestheticizing of the male gaze informs the concepts of theatricality and characterization. In other words, a dramatic character is theatrical only if "such

a person is aware that she is seen, reflects that awareness, and so deflects our look".<sup>1</sup> Just as a staged character deflects the public's gaze, a theatrical text makes the audience members aware of their own spectatorship.

Soror Maria do Céu (1658–1753)<sup>2</sup>, a late-baroque Portuguese nun,<sup>3</sup> wrote in a wide variety of literary genres.<sup>4</sup> She penned several plays about the Virgin Mary, and her play *Clavel, y Rosa: Breve Comedia alludida a los desposorios de Maria y Joseph*,<sup>5</sup> in particular, avoids the male gaze by presenting the Virgin Mary onstage in a manner that "leads the audience to be a consciously critical observer".<sup>6</sup> This is accomplished by allegorizing St. Joseph as Clavel and by clearly recognizing the importance of the metonymous connection between rose, rose garden, and rosary, which reveals the traditional importance of the role of the Virgin Mary, who is often portrayed as active, beginning in the medieval period. Soror Maria's text adheres to this tradition, which enables Rosa, the protagonist and an allegorical stand-in for Mary, to undermine the

<sup>1</sup> FREEDMAN, Barbara – *Staging the Gaze: Postmodernism, Psychoanalysis, and Shakespearean Comedy*. Cornell UP, 1991 (1).

<sup>2</sup> In the prologue of *Triunfo do Rosario*, her name is listed as Maria do Ceo, which means Mary of Heaven. Modern Portuguese requires a different spelling of the word céu.

<sup>3</sup> Born along to an aristocratic family with her twin sister on September 11, 1658, Soror Maria was baptized in Lisbon, Portugal. Although most sources cite 1658 as her birth year, a death announcement published in the *Gazeta de Lisboa* in 1753 lists the year of her birth as 1657. Ana Hatherly suggests that this was most likely nothing more than a "lapso de revisão" (xv). HATHERLY, Ana – "A Biografia de Sórora Maria do Ceo", *A Preciosa de Sórora Maria do Ceo*, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 6. She was the daughter of Dona Catarina de Távora (Frei António do Sacramento spells Maria's mother's name as *Catharina* rather than *Catherina*) and António D'Eca. SACRAMENTO, António do – *Historia Serafica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon, MS 703, p. 449. The author of the *Livro da fundação, ampliação & Sítio do Convento de N. Senhora da Piedade da Esperança* (held in the Biblioteca Nacional de Lisboa) lists her father's name as Antonio de São e Castro (77). As a member of the nobility, Soror Maria had access to education through private tutors. Frei António states that she was both well-educated and pious, devoting herself to reading as well as to modesty and virtue. Early manuscripts by Soror Maria indicate that she had read texts by Lope de Vega, Luís de Camões, Luís de Góngora, and Francisco de Quevedo. She also dedicated poems to Padre António Vieira and read devotional texts, such as lives of the saints. Her intellect and studious nature also impressed one of the authors of the chronicle of the founding of her convent, who notes her "elevado entendimento" and "subtilíssimo discurso". *Livro da fundação, ampliação & sítio do Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança da cidade de Lisboa* (1620–1750). MS IL 103, p. 77. By the time she entered the Franciscan Convento da Esperança in Lisbon (now a fire station), she was already known for her poetry, and her experience *intramuros* certainly influenced her literary endeavors. In 1676, she took her vows and served once as mistress of novices, once as portress, and twice as abbess. Soror Maria died at the age of ninety-four on May 28, 1753 and the *Gazeta de Lisboa* published her obituary. Although Mendes dos Remédios indicates 1753 as the year of her death, Inocêncio da Silva, Garcia Peres, and Barbosa Machado list it as 1752. Also, the *Gazeta de Lisboa* lists the date as May 18, rather than May 28, which Ana Hatherly suggests could simply be a typographical error.

<sup>4</sup> In total, nine books containing her literary works were published during her lifetime: *A fênix aparecida* (1715), *A Preciosa* (1731), *A Preciosa: Obras de misericórdia* (1733), *Aves ilustradas* (1734), *Obras várias e admiráveis* (1735), the first part of *Enganos do bosque* (1736), *Triunfo do Rosário* (1740), the second part of *Enganos do bosque* (1741), and *Obras varias y admirables* (1744).

<sup>5</sup> Since no modern edition of this play exists, I employ the original spelling used in the 1740 publication.

<sup>6</sup> BRECHT, Bertolt – *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, ed. and trans. John Willett Hill and Wang, 1964, p. 91.

gaze of her male suitors, who prove unsuitable and unworthy when compared to her divinity and authority.

In other words, the characterization and portrayal of Mary upends audience expectations and requires the spectator to critically reevaluate this important religious figure whom post-Tridentine ecclesiastical leaders and artists often sought to portray as a passive being. Soror Maria's play defamiliarizes a well-known character and usurps the male gaze by inverting it and turning it back on itself. In this way, the playwright creates a female protagonist in the subject position who acts, rather than being acted upon, by objectifying her suitors, thereby offering convent audience members a bold Marian example to follow. Although Soror Maria's dramatic work frames Mary in her traditional position as exemplar, *Clavel, y Rosa* also emphasizes the power, agency, and subjectivity inherent in Mary's roles as wife, mother, and intercessor. These roles allow her to effectively escape the male gaze, adhering to a tradition that portrays Mary as assertive and active.

In *Clavel, y Rosa*, the spectator might expect the female protagonist, a young woman surrounded by eager male suitors, to serve as the object of the gaze. However, Rosa exhibits an acute awareness of this attempted objectification and successfully deflects it. By allowing Rosa to appropriate the gaze, the playwright creates a powerful female figure who upends the "active/male and passive/female" dichotomy and thereby breaks with some early modern models in favor of stronger conceptualizations of Mary.<sup>7</sup> While many texts, including the Bible, portray the Virgin as meek and submissive,<sup>8</sup> Soror Maria creates a Mary who is a strong, powerful, commanding presence and who demands the respect of the male characters. Donna Spivey Ellington points out that during the late Middle Ages, "[a]s Queen of Heaven after her Assumption, Mary was always portrayed as continuing the same close relationship with Jesus that she had enjoyed on earth, sitting at his right hand and ruling over the kingdom of Mercy as he administered the kingdom of Justice".<sup>9</sup> The maintaining of this tradition of Marian authority rather than emphasizing Marian submissiveness reinforces Valerie Hegstrom's assertion that "the nuns who wrote plays created

---

<sup>7</sup> MULVEY, Laura – *Visual and Other Pleasures*. Palgrave Macmillan, 2009.

<sup>8</sup> In the oft-cited first chapter of Luke, for example, Mary's role is limited to accepting her lot as the mother of the Christ Child, and she speaks only three times in order to affirm her humility and submission, despite her misgivings. She first responds to the angel Gabriel's announcement by asking, "How shall this be done, because I know not man?" (Luke 1:34), and then acquiesces to his command by saying, "Behold the handmaid of the Lord: be it done to me according to thy word" (Luke 1:38.). Her third speech, in response to her cousin, functions only to echo Elisabeth's praise of both her and Mary's miraculous conceptions. *The Bible*. Authorized King James Version, Intellectual Reserve, 2013.

<sup>9</sup> SPIVEY ELLINGTON, Donna – *From Sacred Body to Angelic Soul*. Catholic University of America Press, 2001, p. 107.

female characters and allegorical figures who exercise control, power, and independence in their roles".<sup>10</sup> Soror Maria's fictional Mary does just that.

Since *Clavel, y Rosa* is not widely known and is rarely studied, a short synopsis is in order. In this drama, Soror Maria introduces the spectators to a cast of allegorical characters. A young Mary, appearing as the character Rosa, must choose a husband from a number of qualified suitors, each represented by a type of flower. These suitors are Lyrio, Clavel, Narcizo, and Bien mequiere. Each floral suitor presents himself to the bride-to-be in the hopes of wooing her, touting his unique characteristics and boldly stating why she should choose him. The four competitors also compete in different ways to try to gain Rosa's favor. With Mosqueta as her mediator, she interacts with each candidate individually as she candidly uncovers and expounds upon his flaws and faults. Although each flower clearly believes he is Rosa's ideal mate, she systematically rejects each one. When, at last, Clavel presents himself to her, his humility and unpretentious self-effacement not only impress her but ultimately win her over, and she eventually chooses him as her husband. Although Rosa is ultimately subject to divine authority, as are all characters in the play, she exercises her agency to avoid objectification, thereby establishing her sovereignty over the male characters with which she shares the stage.

Although texts by writers such as Soror Maria often occupy liminal spaces in literary studies, critics should consider the significance of their contribution to the cultural atmosphere of the time period. When speaking of women writers such as Soror Maria, Vanda Anastácio explains that many archival sources point to "o envolvimento das mulheres do passado com a palavra escrita, quer enquanto produtoras, quer enquanto consumidoras".<sup>11</sup> Early modern Iberian women's writing, including texts penned in the convent, are beginning to form part of the broader literary canon. Indeed, more scholars have studied, and are now studying, this theater than ever before.<sup>12</sup> However, in the larger arena

---

<sup>10</sup> HEGSTROM, Valerie "Theater in the Convent", *Engendering the Early Modern Stage: Women Playwrights in the Spanish Empire*, ed. Amy R. Williamsen. UP of the South, 1999, p. 213.

<sup>11</sup> ANASTÁCIO, Vanda – *Uma Antologia Improvável: A Escrita das Mulheres (Séculos XVI a XVIII)*. Relógio D'Água Editores, 2013, p. 20.

<sup>12</sup> While not a comprehensive list, the following scholarly works have contributed significantly to the field and these scholars continue to bring forgotten texts to light through literary criticism and new critical editions: *Voces del convento: Sor Marcela, la hija de Lope* (Georgina Sabat de Rivers, 1989); *Untold Sisters* (Electa Arenal and Stacey Schlau, 1989); "The Female Trinity of Sor Marcela de San Félix" (Susan M. Smith) and "Theater in the Convent" (Valerie Hegstrom), both found in *Engendering the Early Modern Stage: Women Playwrights in the Spanish Empire* (1999); *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women* (Elissa Weaver, 2002); "Nuns as Writers" in *The Lives of Women: A New History of Inquisitional Spain* (Lisa Vollendorf, 2005); "El convento como espacio escénico y la monja como actriz: montajes teatrales en tres conventos de Valladolid, Madrid y Lisboa" *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna* (Valerie Hegstrom, 2016); and "Convent theater" in *The Routledge Research Companion to Early Modern Spanish Women Writers* (María del

of literary studies, convent dramas from Portugal such as *Clavel*, y *Rosa* are, as Hatherly asserts, “pouco comentadas (ou até talvez lidas) pela maior parte dos estudiosos da literatura portuguesa”.<sup>13</sup> Indeed, since Hatherly published her works on Soror Maria in the late 1980s and early 1990s, very few scholars have studied this playwright.<sup>14</sup> This oversight has occurred not only because many Portuguese playwrights during the Baroque period wrote in Spanish or Latin, but also because we know relatively little about the actual staging of convent plays when compared to the vast array of studies on the secular Iberian theater tradition.<sup>15</sup> Additionally, Portuguese scholars often ignore works written in Spanish, while Spanish scholars generally consider literature from Portugal to be outside the scope of their studies. For the most part, scholarly studies of early modern Iberian literature—particularly Portuguese literature—do not recognize convent plays as an integral part of the larger phenomenon of Iberian theater, most likely due to the plays’ religious nature<sup>16</sup> and limited audience as well as the overshadowing influence of Spain’s Golden Age theater during the time period.

Despite this unfortunate oversight, Hatherly insists that Soror Maria’s works are essential to “[uma] herança cultural que nos compele estimar e defender”.<sup>17</sup> The critic recognizes the importance of Maria do Céu’s theater in the larger performance tradition.<sup>18</sup> Since the publication of Electa Arenal and Stacey Schlau’s *Untold Sisters* (1989),<sup>19</sup> it has become clear that scholars of early modern Iberian theater should consider convent plays as part of the Spanish and Portuguese literary canons and as important cultural artifacts because they

---

Carmen Alarcón Román, 2017).

<sup>13</sup> HATHERLY – *A Preciosa de Sôror Maria do Ceo*, p. 6.

<sup>14</sup> Studies on Soror Maria’s texts after Ana Hatherly’s seminal works include Fabio Mario da Silva’s “A literatura como instrução. Uma leitura de Metáforas das Flores de Soror Maria do Céu” (2015); Isabel Morujão’s “Emblemas e Problemas em *Aves Ilustradas Em Avisos...* de Soror Maria Do Céu” in *Emblemática y religión en la Península Ibérica (Siglo de Oro)* (2010); Sara Augusto’s “A multiplicação das fábulas na ficção narrativa de Soror Maria do Céu” and “O papagaio ilustrado-lição e exemplo na ficção barroca” (2005); and José Ares Montes’s “Maria do Céu, Sôror: A Preciosa” (1992). A few scholars have also published editions of her works. My own article, “Upending Hegemonic Masculinity in Soror Maria do Céu’s *Clavel*, y *Rosa*” (2018), is the only contemporary study on Soror Maria’s theater.

<sup>15</sup> For the purposes of this study, I define convent plays as all performative texts written by nuns or in the convent as well as dramatic performances realized in the convent.

<sup>16</sup> As Lisa Vollendorf admits, “This lack of attention can be attributed to the problem of access to texts and to the tendency of those of us trained as secular humanists to shy away from religious topics”. VOLLENDORF, Lisa – “Nuns as Writers”. *The Lives of Women: A New History of Inquisitional Spain*. Vanderbilt UP, 2005, p. 95.

<sup>17</sup> HATHERLY, *A Preciosa de Sôror Maria do Ceo*, p. 7.

<sup>18</sup> Hatherly argues that it could be considered “uma espécie de epitome desse fim de época do Barroco português na sua vertente contrarreformista, culminância tardia dum estilo e duma maneira de conceber o mundo que iriam em breve ser destronados pela implantação das novas tendências racionalistas”. HATHERLY, *A Preciosa de Sôror Maria do Ceo*, p. 5.

<sup>19</sup> This anthology does not include any of Soror Maria’s works. Vanda Anastácio’s *Antologia Improvável* does include works by Soror Maria, but omits her theater.

reflect the values and practices of the time period and give us significant insight into the lived realities of convent writers. *Clavel, y Rosa*, in particular, reveals the use of Mary as a strong, active figure on whom nuns could model their own spiritual progress.

In *Clavel, y Rosa*, the significance of Soror Maria's choice to cast the Virgin Mary as an allegorical rose would have been apparent for her nun audience, who surely recognized that Rosa not only serves as a symbol for the mother of Christ but also points toward the widely practiced Catholic tradition of rosary veneration. Hatherly believes that *Clavel, y Rosa* was performed during the celebration of the rosary, which occurred on October 7 as a commemoration of the 1571 Battle of Lepanto.<sup>20</sup> As is the case with the majority of convent theater, this play served to simultaneously educate and entertain, and it forms part of a long-standing and widespread Portuguese tradition of rosary veneration. This tradition, introduced in 1218 by Santo Domingo de Guzmán and connected to the Dominican order, reportedly began when Mary herself gave St. Dominic a rosary to represent her life intertwined with that of Christ.<sup>21</sup> According to Frei Luís de Sousa, the Latin *rosario* becomes *rosal* (rose garden) in Portuguese and that the rose is the most logical choice to represent the Virgin.<sup>22</sup> He includes thorns among the rose's positive qualities, since their power to protect the flower from harm makes them a symbol of "honestidade, e vergonha virginal"<sup>23</sup> that also allude to the crucifixion of Christ by referencing his crown of thorns, thereby symbolically connecting Mary to her son's suffering and sacrifice.

The connection between Mary, roses, and rose gardens is a long-established tradition that finds its origins in medieval "Mary gardens". These were "small, enclosed, and full of symbolism—containing flowers and herbs named after Mary, created and cared for in her honor".<sup>24</sup> Mary herself was known as the "flower of flowers",<sup>25</sup> as well as "noble rose," 'fragrant rose,' 'chaste rose,' 'rose of heaven,' 'rose of love,' and 'never-wilting rose'.<sup>26</sup> Although these traditions

---

<sup>20</sup> Pope Pius V attributed defeat of the Turks to the intercession of the Virgin Mary, portrayed as the Virgin of the Immaculate Conception, as a result of the rosaries recited on that day; HATHERLY, *A Preciosa de Sôror Maria do Ceo*, p. 208.

<sup>21</sup> In his *História de S. Domingos*, Frei Luís specifies that the rosary stands for "sua santa vida, seus trabalhos e glórias de mistura com a vida, e morte, e paixão, e gloriosa Ressurreição de Nosso Redentor". SOUSA, Frei Luís de – *História de S. Domingos*, Tomo I, ed. M. Lopes de Almeida. Lello & Irmão, 1977, p. 73.

<sup>22</sup> He argues that it is the most noble of all flowers "por fineza da côr, por excellencia do cheiro, por utilidade da virtude: alegre a vista, deleita o olfacto, conforta o coração; e he conservadora da vida humana, . . . com o oleo em infusão, com a sustancia em conserva", SOUSA, *História de S. Domingos*, p. 73.

<sup>23</sup> SOUSA, *História de S. Domingos*, p. 73.

<sup>24</sup> KRYMOW, Vincenzina – *Mary's Flowers: Gardens, Legends & Meditations*. St. Anthony Messenger Press, 1999, p. 8.

<sup>25</sup> KRYMOW, *Mary's Flowers*, p. 12.

<sup>26</sup> Winston-Allen, Anne – *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*. Penn State UP, 2005,

were not part of the official doctrine of the Catholic Church, they became so ingrained in early religious practice that believers would place flowers and herbs throughout the cathedral (including on altars) in her honor while priests wore “garlands and crowns of flowers”.<sup>27</sup> Medieval artists also depicted Mary with flowers and plants, often within an enclosed garden, known as a *hortus conclusus*, to represent her purity. Anne Winston-Allen notes that this same garden was also used to represent the “soul of the individual Christian” and that “[w]hen the garden has become the soul—or the soul a rose garden—the image of picking spiritual flowers from it to offer to the Virgin is a logical step. From there it is only a small step to the concept of the rosary”.<sup>28</sup> The rosary, therefore, points metonymically to the Virgin Mary and her virtues. By naming her Marian protagonist Rosa, Soror Maria reminds her audience of the central and essential role played by Mary in Catholic theology.

The widespread practice of praying with the rosary and the popularity of the rosary tradition helped make the Virgin Mary an important figure in medieval and early modern Iberia, especially as a prescriptive example of behavior for women. According to Catholic dogma, Mary was, like Christ himself, the product of an immaculate conception. During Soror Maria's lifetime, this concept was widely accepted although not official dogma.<sup>29</sup> It is clear from this text that even before the belief in Mary's immaculate conception became dogma, many popes, church officials, and church members subscribed to this idea. Many early texts and prayers even substituted the name of God with that of Mary. Her role in salvation was thus equated with that of Christ. While the post-Tridentine church generally supported the veneration of the Virgin and other saints, the Council of Trent (1545-1563) “tried to put an end to artistic freedom and playfulness with religious subjects”<sup>30</sup> and sought to control sacred images that represented “false doctrines and might be the occasion of grave error to the uneducated”.<sup>31</sup> Many artists began to depict Mary in a way that emphasized her virginity, freed her from sexuality,<sup>32</sup> and stressed

---

p. 88.

<sup>27</sup> KRYMOW, *Mary's Flowers*, p. 18.

<sup>28</sup> WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose*, p. 99.

<sup>29</sup> It became dogma in 1854, when Pius IX wrote the following in his *Ineffabilis Deus*: “We declare, pronounce, and define that the doctrine which holds that the most Blessed Virgin Mary, in the first instance of her conception, by a singular grace and privilege granted by Almighty God, in view of the merits of Jesus Christ, the Savior of the human race, was preserved free from all stain of original sin, is a doctrine revealed by God and therefore to be believed firmly and constantly by all the faithful. This same treatise calls Mary “Reparatrix”, “Mediatrice”, and “Conciliatrix”. CATHOLIC CHURCH and John R. SHEETS – *Ineffabilis Deus: Defining the Dogma of the Immaculate Conception: Apostolic Constitution of Pius IX, Issued December 8, 1854*. St. Paul Books & Media, 1854, p. 16, 2122.

<sup>30</sup> CATHOLIC CHURCH and SHEETS, *Ineffabilis Deus*, p. 209.

<sup>31</sup> MÂLE, Emilie – *Religious Art in France: The Late Middle Ages*. Princeton UP, 1987, p. 440.

<sup>32</sup> The twenty-fifth session of the Council of Trent declared that in portrayal of all saints, “all lasciviousness [must]

the importance of familial relationships. This is not to say that she was not simultaneously portrayed as the traditional Queen of Heaven.<sup>33</sup> Simon Yarrow points out that “the veneration of Mary, intimately grounded in biology and played out through ideas of gender difference, has stimulated profound and sometimes conflicted religious emotions in men and women. St. Mary presents a conundrum to Christian theology”.<sup>34</sup> During the early modern period, Mary becomes a complicated symbol and Soror Maria had to choose how to portray her protagonist.

Mary came to represent the impeccable, albeit impossible, standard of purity for women.<sup>35</sup> Women should be both virgins and mothers, reaching into the realm of the divine: “The image of Mary as both Virgin and Mother was an image shaped by men and held up as a complex ideal, which of course no real woman could fulfil”.<sup>36</sup> Mindy Nancarrow Taggard points out that the Virgin was an “impossible role model ever reminding women of their female inferiority”.<sup>37</sup> Clark Colahan argues that “worship of the feminine principle in the figure of one extraordinary, deified woman has done more harm than good to real women’s circumstances”.<sup>38</sup> Valerie Hegstrom also notes that Mary is a problematic personage, one who plays into “the unfair and unrealistic casting of female characters into the two dichotomous roles, Eve or Mary, sinner or saint. For ‘resisting’ readers, both models are undesirable, but Mary’s example is particularly oppressive because of its coercive nature in the lives of real women”.<sup>39</sup> This projection of male expectations onto female subjects is, of course, closely linked to the male gaze, not unlike the gaze of Rosa’s suitors in *Clavel, y Rosa*.

Nowhere did Mary’s example carry more weight than in the convent.<sup>40</sup>

---

be avoided; in such wise that figures shall not be painted or adorned with a beauty exciting to lust”. *The Council of Trent: The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*, Ed. and trans. J. Waterworth. Dolman, 1848, p. 235–36.

<sup>33</sup> Sally Cunneen notes that “a veritable orgy of crowns appeared on other statues and paintings of Mary; sometimes they were added to much older works that had been painted without them”. CUNNEEN, Sally – *In Search of Mary: The Woman and the Symbol*. Ballantine Books, 1996, p. 211.

<sup>34</sup> YARROW, Simon – *The Saints: A Short History*. Oxford UP, 2016, p. 103.

<sup>35</sup> Speaking of Mary, Catholic theologian Scott Hahn points out that “‘Virgin’ is, once and always, who she is” (103). HAHN, Scott – *Hail, Holy Queen*. Doubleday, 2001.

<sup>36</sup> WRIGHT, Rosemary Muir – *Sacred Distance: Representing the Virgin*. Manchester UP, 2006, p. xii.

<sup>37</sup> TAGGARD, Mindy Nancarrow – “Murillo’s *St. Anne Teaching the Virgin to Read* and the Question of Female Literacy and Learning in Golden Age Spain”. *Konsthistorisk Tidskrift: Journal of Art History* 68.1, 1999, p. 31.

<sup>38</sup> COLAHAN, Clark – *The Visions of Sor Maria de Agreda*. The U of Arizona P, 1994, p. 163.

<sup>39</sup> HEGSTROM, Valerie – “Maria do Ceo’s Mary in Heaven: *Rosa, y Clavel and Triunfo do Rosario*”. Conference presentation. University of New Mexico, 2000, p. 3.

<sup>40</sup> Nuns such as the late medieval Juana de la Cruz utilized their intimate connection with the Virgin Mary (here, in the form of mystic visions) to provide them with “critical authority” to teach and preach. BOON, Jessica – “Mother Juana de la Cruz: Marian Visions And Female Preaching”, *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Brill, 2010, p. 133. Lesley Twomey argues that the way in which Isabel de Villena (1430-1490), another late medieval nun, presents the doctrine of the Conception in her *Vita Christi* (1497), “is an example of [the author’s

Speaking generally about Mary's influence on nuns, Asunción Lavrin explains that "Mary was the fixed star around which the lives of her professed daughters revolved. Her example was a source of inspiration, and in practical terms Mary was their shelter and helped them to achieve perfection".<sup>41</sup> Although Mary may have been seen as an intermediary figure who could help nuns attain salvation, her absolute perfection was, of course, unattainable.<sup>42</sup> For women religious, Mary served as the example *par excellence* of purity and righteousness—something that nuns continually strived for but could never achieve. Spivey Ellington asserts that the official portrayal of the Virgin Mary in the late Middle Ages "was rather different from the quiet, passive Virgin who will emerge in Catholic preaching after the Council of Trent".<sup>43</sup> During the Counter Reformation, Mary was still "lofty and powerful as queen of heaven, but probably more cherished above all as woman and loving mother".<sup>44</sup> Before the Council of Trent endeavored to modify and control (with varying degrees of success)<sup>45</sup> the official portrayal of the Virgin Mary, she had principally fulfilled an active role as a life-giving intercessor who often intervened on behalf of her adherents.

Thomas Thompson notes that "[t]he Council of Trent made few references to the Virgin Mary, but immediately after the Council there was a great increase in Marian devotion, fostered by the victory at the Battle of Lepanto, the approval of the rosary, and interest in the Immaculate Conception".<sup>46</sup> In the early modern period, the Virgin Mary was often seen as intercessor in military battles, such as Lepanto, and even an "asistente conquistadora"<sup>47</sup> in the conquest of the New World. Amy Remensnyder explores in depth this connection between the

---

intent to build a sense of community" within her convent. She also utilizes the metaphor of the Virgin Mary as "a house prepared for the Infant Christ" and therefore a sacred space, as is the convent. TWOMEY, Lesley K – *The Fabric of Marian Devotion in Isabel de Villena's Vita Christi*. Tamesis, 2013, p. 37–38.

<sup>41</sup> LAVRIN, Asunción – *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*. Stanford UP, 2008, p. 104.

<sup>42</sup> Additionally, Joelle Mellon notes that "[a]lthough the Virgin has been held up as a model for all women throughout history, it has always been widely accepted that she maintains a special relationship with nuns". MELLON, Joelle – *The Virgin Mary in the Perceptions of Women: Mother, Protector and Queen since the Middle Ages*. McFarland & Company, 2008, p. 115. Timothy Verdon explains that Mary was "a model for the nuns; 'Virgo virginum,' or 'Virgin exemplar of virginal women'". VERDON, Timothy – "Picturing Mary: Woman, Mother, Idea". *Picturing Mary: Woman, Mother, Idea*. Scala, 2014, p. 15. Taggard argues that "Mary was the paradigm of religious life" and that nuns believed that her service in the temple gave rise to rules of enclosure". TAGGARD, "Murillo's *Sr. Anne*", p. 40.

<sup>43</sup> SPIVEY ELLINGTON, *From Sacred Body to Angelic Soul*, p. 143.

<sup>44</sup> RUBIN, Miri – "God-Bearer and Woman", *Picturing Mary: Woman, Mother, Idea*. Scala, 2014, p. 37.

<sup>45</sup> Miri Rubin notes instances in which popular devotion and unofficial shrines, such as a Carinthian pilgrimage site (Our Lady of Luggau) and a Portuguese sanctuary (Our Lady of Nazaré) became too popular to ignore and eventually enjoyed royal patronage. RUBIN, Miri – *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. Yale UP, 2009, p. 404–5.

<sup>46</sup> THOMPSON, Thomas – "Recovering Mary's Faith and her Role in the Church". *Mary on the Eve of the Second Vatican Council*. U of Notre Dame P, 2017, p. 62.

<sup>47</sup> SÁNCHEZ, Miguel – *Imagen de la Virgen Maria, madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de Mexico*. Imprenta da la Viuda de Bernardo Calderos, 1648, fol. 19r.

early modern Virgin Mary and war (both in Europe and abroad), serving “as patron of the reconquest”,<sup>48</sup> “loving mother of conversion”,<sup>49</sup> and a figure who played a “guiding role in the colonization of the Americas”.<sup>50</sup> Additionally, the Woman of the Apocalypse, a figure embroiled in the battle between good and evil, was seen as a representation of the mother of God (although others argued that she was solely a metaphor representing the Church itself). Although this conceptualization was utilized to strengthen the case for and justify Christian domination, it never served as a role model for early modern women. Indeed, this bellicose imagery was not intended as an example to women and certainly not applicable to their real, lived experiences. As Remensnyder observes,

*The early modern Virgin emerged as a figure in many ways quite different from her medieval sister. Late sixteenth-century Catholic preachers imbued with the ideals of the Counter-Reformation articulated at the Council of Trent increasingly instructed their audiences to see Jesus' mother as a passive figure, a model of feminine obedience to God, rather than the powerful wonder-worker of medieval tradition. The brushes of some of Europe's greatest Baroque painters helped to strip away the power Mary had commanded in the Middle Ages.<sup>51</sup>*

Eventually, Mary's lifelong virginity became paramount to all else, particularly once the Council of Trent declared celibacy and virginity superior to marriage.<sup>52</sup> During the early modern period, theologians began to hold Mary up “as a model of the virgin life”<sup>53</sup> arguing that she led a contemplative, enclosed, pious, and private existence. Spivey Ellington also explains that the sixteenth-century Virgin was “humble, quiet, passive, and submissive, obedient always to the will of God. This obedience was proclaimed to be her greatest source of blessing, greater even than her motherhood of Christ”.<sup>54</sup> Thus, a passive auxiliary figure emerged alongside a more bellicose one.<sup>55</sup> Soror Maria's

---

<sup>48</sup> REMENSNYDER, Amy – *La Conquistadora*. Oxford UP, 2014, p. 34.

<sup>49</sup> REMENSNYDER, Amy – *La Conquistadora*, p. 195.

<sup>50</sup> REMENSNYDER, Amy – *La Conquistadora*, p. 218.

<sup>51</sup> REMENSNYDER, Amy – *La Conquistadora*, p. 222–23.

<sup>52</sup> Canon X of the twenty-fourth session of the Council of Trent states, “[i]f any one saith, that the marriage state is to be placed above the state of virginity, or of celibacy, and that it is not better and more blessed to remain in virginity, or in celibacy, than to be united in matrimony; let him be anathema”. *The Council of Trent*, Ed. and trans. Dolman, p. 195.

<sup>53</sup> SPIVEY ELLINGTON – *From Sacred Body to Angelic Soul*, p. 144.

<sup>54</sup> SPIVEY ELLINGTON – *From Sacred Body to Angelic Soul*, p. 142.

<sup>55</sup> Some early modern writers such as María de Ágreda (in her *Mística ciudad de Dios*) portrayed the Virgin Mary in a way that “breaks with the traditional model presented to women of the Virgin as only passively long-suffering” even though the dominant representation of the mother of Christ was “a rigorously, marvelously pure, asexual

Rosa follows in the footsteps of the active Mary, portraying her as strong rather than submissive. Rosa is not chosen, but rather chooses; another's will is not imposed on her, instead she actively asserts her own will throughout the play.

The active Mary is present in *Clavel, y Rosa*. By not allowing the male gaze to project its fantasy onto a female figure, Soror Maria permits her protagonist to appropriate this gaze and objectify the male characters in intriguing ways. The playwright utilizes the popular trope of Mary as Rose to metonymically create this unique cast and to employ the anthropomorphization of flowers as a means of characterization. These largely uncomplicated characters participate in an allegorical drama with a simple plot. As with other convent plays of the period, this dramatic work also reflects the convent space in which Maria do Céu and her sisters wrote and likely performed, since, as Henri Lefebvre points out, "the pre-existence of space conditions the subject's presence, his competence and performance".<sup>56</sup> *Clavel, y Rosa* must necessarily reflect the monastic experience because both place and practice comprise space. As the play opens, Rosa explains that she submits to her father's will by choosing a husband, although she would rather "ser adorno del Templo / . . . que en el Vergel / Despozorio".<sup>57</sup> The playwright indirectly references both cloistered, religious life as a vocation and the Catholic notion, based on Paul's admonition,<sup>58</sup> that a celibate life spent in the service of God is better than marriage. Mosqueta, charged with announcing the upcoming nuptials, asks about Rosa and her future husband. This inquiry affords the protagonist an opportunity not only to expound upon her own qualities but also to set herself up as superior to all other flowers. She declares that not one of the blooms in the garden can compare to her perfection, explaining, "[d]e la Açucena la tez / De la Violeta el olor / Del Jasmin la candidez / Del Lyrio la gravedad / La hermosura del Clavel / Lo celeste del Jacinto / Y de la Angelica el ser, / O' finalmente de todas / Lo mejor, era poner / Un imposible à ymitarlas".<sup>59</sup> She lists each one with an accompanying attribute in order to reveal their unsuccessful attempts to equal her in beauty and character.

As Rosa enumerates her counterparts' characteristics, she utilizes the same tactics employed by men to look at and objectify women. The allegorical nature of the play and the two-dimensionality of its figures facilitate Rosa's

---

person . . . whose primary function is childbearing". COLAHAN, *The Visions of Sor Maria de Agreda*, p. 163–64.

<sup>56</sup> LEFEBVRE, Henri – *The Production of Space*. Trans. Donald Nicholson-Smith. Blackwell Publishers, 1984, p. 57.

<sup>57</sup> CEO, Maria do – *Clavel, y Rosa. Enganos do Bosque, Dezenengos do Rio*. N.p., 1736, p. 250.

<sup>58</sup> In 1 Corinthians 8–9, Paul states, "I say therefore to the unmarried and widows, it is good for them if they abide even as I. But if they cannot contain, let them marry: for it is better to marry than to burn". This was interpreted by the Catholic Church as a case for celibacy and, in turn, monastic life. *The Bible*. Authorized King James Version, Intellectual Reserve, 2013.

<sup>59</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 252.

objectification and simplification of the other flowers. As the previous quote indicates, she can reduce each one of them to a single quality—Violeta to scent, Açucena to solemnity, and Jazmin to naiveté. She also throws off the conventional convent topos of emphasizing her own humility, choosing instead to tout her considerable gifts, pointing out that she is “[m]aravilla con la flor, / Y deidad con la muger”.<sup>60</sup> She invokes her essential role in the salvation of mankind not only by placing herself on par with Christ but also by replacing him as the destroyer of that evil serpent that invaded the Garden of Eden and tempted Adam and Eve. She explains, “[a]unque en flores tal vez / Se esconde el Aspid, mi planta / Ha pizado sua altivez, / Y pudo una flor aqui / A una serpiente vencer”.<sup>61</sup> She announces herself to be the “Reyna suya quantas flores / Nascen a ser”,<sup>62</sup> which flowers reflect human attributes in order to indirectly and metaphorically deal with issues so sacred that “al tocarlas hade ser / Por sombras, ò por enigmas”.<sup>63</sup> She also refers to God as “el Divino Sol”<sup>64</sup> when explaining that this divine figure has gathered the most illustrious flowers together in order for her to choose her mate from among them. In an obvious inversion of traditional views on love and marriage, the woman chooses from among a select group of men rather than waiting to be chosen and wooed by her beloved or traded to a man by her father. In affording Rosa such agency, Soror Maria reinforces the idea that the Virgin Mary is an active subject and not a passive object.

Intriguingly, although Rosa's position as quasi-deity permits her to live “[s]in prezuncion de muger”,<sup>65</sup> she submits to her father's will that she marry, despite the fact that this decree scares her, and she finds herself vacillating “[e]ntre el genio, y el respeto, / Entre izencion, y poder”<sup>66</sup> before eventually assenting. While Rosa acquiesces to a volition not her own, Soror Maria makes it clear that her protagonist indeed has a choice. Rosa agrees to marry out of respect and obedience, and her use of the reflexive phrase “me sugete”<sup>67</sup> indicates that her father, God, does not forcefully subject her to his will. This is a decision made voluntarily, and not one coerced by a higher power. Rosa cooperatively consents to her father's request because her will is aligned with his. Moreover, the protagonist emphasizes that the Marian figure will preserve her immaculate

---

<sup>60</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 253.

<sup>61</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 253.

<sup>62</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 254.

<sup>63</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 254.

<sup>64</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 254.

<sup>65</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 255.

<sup>66</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 255.

<sup>67</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 255.

purity and virtue despite her decision to marry. In other words, she alone controls her moral, mental, and physical states.

After Rosa thus proclaims her independence and asserts her power, the stage directions indicate, “[s]alen las flores galanes”,<sup>68</sup> and her suitors (all but Clavel) enter the stage. Their physical appearance plays an extremely important role in the drama, and this emphasis on physical beauty inverts the traditional portrayal of women—written by male authors—being identified either by their attractiveness or by their sexual purity, as Barbara Mujica has noted.<sup>69</sup> As each suitor presents himself, his physical appearance, which is metonymically connected to the flower he represents, creates a direct correlation to his character flaws, as when Lyrio identifies himself as “[e] Lyrio arrogante”.<sup>70</sup> Although Rosa's many suitors comment on her beauty as they vie for her hand, she turns their gaze back onto them in order to reveal their shortcomings.<sup>71</sup>

Soror Maria often references the gaze through mentions of seeing and looking, as when Rosa declares, “no es bien, / Que quien me *mira* me ignore, / Y me esconda a quien me ve” (emphasis added),<sup>72</sup> or, “[t]an sola, y clara se ve, / Que la *miran* como una, / Y la adoran como en tres” (emphasis added).<sup>73</sup> Lyrio basks in the gaze of others, as he insists that he is “[e] mayor entre las flores; / Ansi que todas me *ven* / Principe, pues de los valles” (emphasis added).<sup>74</sup> Narciso, for his part, also portrays himself as an object of the gaze, noting, “como en mi se *ve* / Hermosura, y gracia, espero / Ser preferido”.<sup>75</sup> He then blatantly projects his own image onto Rosa, and his insistence that “[c]ierto es que ama cada uno / Su semejante”<sup>76</sup> reinforces Mulvey's assertion that “the determining male gaze projects its fantasy onto the female figure, which is styled accordingly”.<sup>77</sup> Soror Maria's protagonist, however, does not allow herself to be objectified in this way as she incredulously asks, “[v]os mi semejante sois?”.<sup>78</sup> When Narciso answers in the affirmative, Rosa proudly declares, “yo semejante no tuve, / Ni

---

<sup>68</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 256.

<sup>69</sup> MUJICA, Barbara – *Teresa de Ávila: Lettered Woman*. Vanderbilt UP, 2009, p. 142.

<sup>70</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 257.

<sup>71</sup> Other convent playwrights such as Sor Marcela de San Félix create male characters who embody negative traits, such as *Apetito* and *Celo Indiscreto*. In many early modern allegorical convent plays, the female characters appear as positive examples for the nuns while the male characters possess no positive character traits for the nuns to emulate.

<sup>72</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 251.

<sup>73</sup> CEO, – *Clavel, y Rosa*, p. 252.

<sup>74</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 257.

<sup>75</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 257.

<sup>76</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 257.

<sup>77</sup> MULVEY – *Visual and Other Pleasures*, p.19.

<sup>78</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 257.

tengo, ni hede tener”.<sup>79</sup> The other flowers mock this suitor's attempt at wooing the beautiful bride, and Mosqueta even invokes Narciso's act of looking and turns it on itself by calling up the image of a mirror, saying, “[v]aya-se el bobo al espejo, / Y lindo se mire en el”.<sup>80</sup> Rosa's rejection of Narciso forces his gaze to double back upon itself,<sup>81</sup> finding its only appropriate expression in self-absorbed reflection.

After Narciso, the next flower to present himself is Bien mequiere, who self-identifies as “[l]a flor del amor”.<sup>82</sup> When Rosa asks him what merit he possesses, he pompously declares that he does not embody or represent love but rather that he *is* love, the only true merit. The protagonist immediately dismisses him, insisting that “[a]dorar sin pertender”<sup>83</sup> is better than what he offers. Rosa does not even give the other flowers a chance at wooing her but rather asks Mosqueta to identify the one who hangs back from the others. Mosqueta identifies him as “[e]l Clavel, / Principe, que es de la sangre, / Y aun aspirante a ser Rey” and assumes him to be a “[g]alan vergonçozo / Que ama sin dexarse ver”.<sup>84</sup> Again, the playwright emphasizes the function of sight. Not only does Clavel not wish to be seen, but, by hiding behind the other flowers, he also keeps himself from seeing his beloved. Thus, he avoids objectifying or “styling” her according to his own desires. Clavel's refusal to see and be seen starkly contrasts with the behavior of his counterparts, and it soon becomes apparent to both the protagonist and the audience that while most of the male characters act vaingloriously, pompously, and in a silly way, only he, the humblest of the flowers, proves worthy of Rosa's attention. In this moment, the play once again allows the spectators to engage with the play in a self-conscious manner, recognizing the failings of mortal men while acknowledging the elevated standing of those who humble themselves before the divine. Like Clavel, the nuns in attendance must subject themselves to the will of celestial authority, while rejecting the haughtiness and vanity of the world, as does Rosa.

When Rosa questions this shy suitor as to why he does not approach despite his amorous intentions, he explains that respect makes him keep his distance even while faith impels him forward. This offers Soror Maria more opportunities to reference sight. The protagonist asks him if he does not *see* this as a contradiction (“Pois nó veis / Que implica contradiccion”), to which he

---

<sup>79</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 258.

<sup>80</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 258.

<sup>81</sup> Narciso's name, of course, comes from the classical mythical figure of Narcissus, who starved to death while gazing upon his own reflection.

<sup>82</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 258.

<sup>83</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 258.

<sup>84</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 259.

responds that fear, more than hope, is *seen* in his humility (“En mi humildad, que se ve / Mas miedo, que no esperança”).<sup>85</sup> She accuses him of cowardice and asks him what merits he possesses. He proclaims that he possesses but one: “Solo meresco em mirar / Que no llego a merecer”.<sup>86</sup> Clavel’s gaze ultimately does not rest on Rosa but rather on his own insufficiency. If, as Mulvey suggests, scopophilia is narcissistic and therefore helps constitute the ego, then Clavel’s abject humility indicates his unwillingness to use Rosa “as an object of sexual stimulation through sight”.<sup>87</sup> Rosa, on the other hand, indicates her inclination to use sight as a way of judging between the suitors. When she asks them all to appear before her the next day, promising a reward for the first to arrive, an aside reveals her true motivation. She explains, “[q]uiero ver en esta accion, / Qual màs atento se ve, / Y si se adelanta a todos, / Como en lo màs, el Clavel”.<sup>88</sup> Clavel decides to stay the night in that very spot so that Rosa might see him first, thereby willingly subjecting himself to her gaze. The last line of his monologue is telling: “Duerman los ojos, que el coraçon vela”.<sup>89</sup> Thus, he once more relinquishes the power of sight as a sign of humility in the presence of someone he recognizes as superior to himself.

Once morning has come, Clavel’s second monologue indicates that “there are circumstances in which . . . there is pleasure in being looked at”,<sup>90</sup> as he hopefully proclaims, “[e]lla me mirará, si la fortuna, / Me levanta màs alto que la Luna”.<sup>91</sup> Her gaze will not subjugate Clavel but rather will elevate him to heights previously unknown. The other suitors, however, do not share in this hope, since each arrives later than their rival does. Bien mequiere explains that he has arrived tardy because he was gathering pearls from the dawn for his beloved, while Narciso was detained by his desire to look his best for Rosa. The protagonist rejects the pearls in favor of promptness and abhors Narciso’s self-interest, which he unsuccessfully attempts to present as service to his beloved. Lyrio also arrives too late, unable to appear until the sun has risen. Only Clavel, who never actually left, “arrives” early enough to please Rosa, who declares in an aside, “[e]n todo el Clavel se mira / A los de màs superior”.<sup>92</sup> Again, through her sight she recognizes his superiority when compared to his competitors. Just as Rosa is qualified to determine the worth of Clavel, the active Virgin

---

<sup>85</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 259.

<sup>86</sup> CEO, – *Clavel, y Rosa*, p. 260.

<sup>87</sup> MULVEY – *Visual and Other Pleasures*, p. 18.

<sup>88</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 261.

<sup>89</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 262.

<sup>90</sup> MULVEY – *Visual and Other Pleasures*, p. 16.

<sup>91</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 264.

<sup>92</sup> CEO, – *Clavel, y Rosa*, p. 268.

Mary's power and sovereignty afford her the authority to intervene in matters of salvation.

The second act references this authority in a long monologue by Clavel, in which he makes clear reference to the male gaze when he states, "beldad de tal ser / Magestad tan soberana / Nó hade mirar como humana, / Aunque esté como muger".<sup>93</sup> The male gaze has no power in the presence of female divinity. Girassol describes her as "una hija del Sol, . . . una luz pura, / Que està quazi deidad, y es creatura, / Aquien mortal ninguno se halla digno".<sup>94</sup> The idea of Mary as divinity is not new to Soror Maria's drama, since "late medieval preachers spoke of Mary's assumption and her position as Queen of Heaven and Mediatrix".<sup>95</sup> This concept of female divinity continually resurfaces throughout the play, most often when Rosa reminds her suitors of their necessary subjugation to her. These reminders color utterances such as Clavel's "[s]oy vuestro esclavo".<sup>96</sup> What is traditionally a customary courtly phrase used to show respect becomes quite literal. He is, indeed, subject to her and her will, as all earthly creatures must serve and obey their divine master. Although Catholic doctrine currently differentiates between the worship of veneration and the worship of adoration, so that a practitioner might venerate Mary as the mother of God but worship God alone, Soror Maria portrays Rosa as Godlike. Although the treatment of Mary may not be unique to this particular dramatic work, the convent space allows for a unique portrayal of her power and authority as exercised over a group of men, not women. It must have been satisfying for the nuns in attendance to mentally align themselves with the Marian figure by virtue of their sex, especially within a space such as the convent: "both oppressive and enabling, filled not only with authoritarian perils but also with possibilities for community, resistance, and emancipatory change".<sup>97</sup> In this way, the convent both controlled and freed its inhabitants.

In *Clavel, y Rosa*, the playwright showcases the upending of the traditional active/passive dichotomy and the reinstating of Marian control and power when Rosa allows all her suitors the chance to explain themselves, and in unison they meekly respond, "[a] vuestras plantas prostrados la permission / Agradecemos rendidos".<sup>98</sup> Predictably, the suitors do not do themselves any favors here. Lyrio begins by explaining how he has toned down his greatness in favor of love. Next,

---

<sup>93</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 271.

<sup>94</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 274.

<sup>95</sup> SPIVEY ELLINGTON – *From Sacred Body to Angelic Soul*, p. 103.

<sup>96</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 278.

<sup>97</sup> SOJA, Edward W. – *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell Publishers, 1996, p. 87.

<sup>98</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 281.

Narciso argues that he deserves Rosa's favor because he gave up his prodigious self-love for her sake. Bien mequiere, in turn, insists that only his love is true, but misguidedly uses the verbs *querer* and *amar* interchangeably,<sup>99</sup> which Clavel pointedly corrects in one of his rhetorically rich monologues. Clavel continues to chide the other suitors until he wins the title of "victor".<sup>100</sup> Intriguingly, although Rosa admits that Clavel does indeed deserve this honor, she warns him against a repeat of this uppity behavior, saying, "[e] laurel vuestro será, / Mas advertid desde oy, / Que en mi Palacio otra vez / Por semejante passion / No argumenteis, que aunque mas, / Assegure vuestra voz, / Su respeto, ò su pureza, / Adonde prezido yo, / Es opinion mui grossera / Para una hija del Sol".<sup>101</sup> She allows him to opine with the express understanding that he will not do so on future occasions, and she confidently reminds him of her position of power.

In the third act, the playwright continues to emphasize the visual as each of the characters shares images seen in dreams the night before. These visions reinforce their characterization and rhetoric. When Narciso insists that only Rosa can interpret these dreams, she counters him by saying, "[n]o podré, / Que nó es justo se examine / Con curiosidad infiel / Del oculto lo sagrado / Antes de dexarse ver".<sup>102</sup> Once again, Soror Maria warns against impertinent and improper looking. In this case, although Rosa refers to the workings of the unconscious mind as well as the sacred, her cautionary counsel could easily apply to the already expressed "curiosidad infiel" of the male characters.<sup>103</sup> Their reactions to Rosa—as she offers one collective interpretation for all their dreams—reference both looking and being looked at. Once she expresses that these dreams foreshadow her pending nuptials, Lyrio feels confident that he is seen as "alentado",<sup>104</sup> while Narciso and Bien mequiere allude to sight by again referring to what they saw in their dreams. Clavel alone forgoes looking or being looked at as he meekly responds in an aside, "[o] como me temo indigno".<sup>105</sup> He figuratively lowers his gaze in an expression of humility. Rosa eventually confronts Clavel, asking, "[v]os solo nõ haveis soñado?",<sup>106</sup> to which he responds in the affirmative but admits he is reluctant to share the images he saw, even though they position him as the preferred suitor.

<sup>99</sup> The semantic difference between these two verbs is much more marked in Portuguese than in Spanish. Rosa's admonition of Bien mequiere's word choice makes more sense when we consider that *querer* can be used to indicate lust as well as love, depending on the context. CEO, *Clavel, y Rosa*, p. 283.

<sup>100</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 287.

<sup>101</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 288-89.

<sup>102</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 294.

<sup>103</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 294.

<sup>104</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 296.

<sup>105</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 296.

<sup>106</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 296.

Eventually, Rosa discovers Clavel's ignorance of his royal heritage<sup>107</sup> and reveals his identity to him. Tellingly, Clavel responds, "quando con vos me miro, / Aunque aqui tanto me honrais / Pareceme que estoy viendo / Un borron junto aun crystal".<sup>108</sup> Although his male gaze imagines Rosa as his partner, it does not render "woman into an apologist for the phallogocentric system that oppresses her".<sup>109</sup> Rather, it recognizes her role as a divine authoritative figure. Although Clavel is indeed a "Princepe de la sangre / Conjunto a la Magestad",<sup>110</sup> his gaze only reinforces his inferior position. Rosa's superiority clearly elevates Clavel's standing while his humility and refusal to employ the male gaze in traditional ways make him worthy to wed Rosa. Sol Divino does appear at the end of the third act as a type of *deus ex machina* in order to make Rosa's choice official. Nevertheless, his role is seen as a formality, since his decision merely reflects Rosa's. Her will and agency are indeed the driving forces behind Sol's declaration.

A play centered on courtship and marriage might appear to have little relevance to the daily, physical, lived experiences of Franciscan nuns cloistered in a convent in Lisbon, but *Clavel, y Rosa* reveals truths about the space in which Soror Maria wrote and produced her play. Michel de Certeau insists that "places are fragmentary and inward-turning histories, pasts that others are not allowed to read, accumulated times that can be unfolded but like stories held in reserve, remaining in an enigmatic state".<sup>111</sup> *Clavel, y Rosa*, however, allows us a unique insight into the enigmatic stories of convent life. Indeed, we can read the past through the play when we consider where and how the nuns produced it. Not only were the nuns in the Convento da Esperança spectators of Soror Maria's female-centric play; they were also its actors. Within the walls of the cloister, women played both Mary and Joseph. As Valerie Hegstrom and Amy Williamson indicate, "[i]n the convent, nun-actresses performed all the roles—female and male—in plays written by nun-playwrights before an all-female audience. This arrangement allows female actresses to perform gender in ways that will create meanings that resonate with their female audience members".<sup>112</sup> The context of the convent and the production of *Clavel, y Rosa* by and for women religious surely allowed Soror Maria and her sisters to deeply identify

<sup>107</sup> The first sixteen verses of the first chapter of Matthew trace Joseph's genealogy and reveal that he is a direct descendant not only of Abraham, but also of King David. He is, therefore, of royal blood.

<sup>108</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 301.

<sup>109</sup> FREEDMAN – *Staging the Gaze*, 134.

<sup>110</sup> CEO – *Clavel, y Rosa*, p. 301.

<sup>111</sup> DE CERTEAU, Michel – *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall. U of California P, 1984, p. 108.

<sup>112</sup> HEGSTROM, Valerie and Amy WILLIAMSON – "Gendered Matters: Engaging Research on Early Modern Dramaturgas in the Classroom", Long, Mary K., et al. *Teaching Gender Through Latin American, Latino, and Iberian Texts and Cultures*. Sense Publishers, 2015, p. 113.

with the active Virgin Mary as portrayed onstage.

Soror Maria chose to resist prescriptive patriarchal norms intended to relegate women to passive roles in both society and the church. As Edward W. Soja points out, “choosing marginality becomes a critical turning-point in the construction of other forms of counter-hegemonic or subaltern identity and more embracing communities of resistance”.<sup>113</sup> In this case, the active Marian figure who counters the male gaze in *Clavel, y Rosa* embodies counterhegemonic identity; Soror Maria strengthened a version of the Virgin Mary that women could follow as they formed their own personal relationships with deity. This, of course, has implications for late baroque female spirituality on a larger scale and suggests the need for further exploration of the evolution of female spiritual practices in convent literature and art in the early eighteenth century. Soror Maria and her sisters could identify with Mary on different levels as mother, bride, and woman, and the convent space provided the perfect place for this reinforcement of an active, redemptive, and indispensable Mary.

Artigo recebido em 25/09/2019.

Artigo aceite para publicação em 10/11/2019.

---

<sup>113</sup> SOJA – *Thirdspace*, p. 97.



## «CASA» COMO CENÁRIO NO EVANGELHO DE MATEUS: FICCIONALIZAÇÃO E RECEPÇÃO<sup>1\*</sup>

JOÃO LEONEL

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE – SÃO PAULO

joao.leonel@uol.com.br

**RESUMO:** Na tradição ocidental de estudos teórico-narrativos, o espaço ficcional tem sido preterido em favor de outros elementos como narrador, tempo, personagens e enredo. Mais recentemente, sob o impacto de grandes movimentos migratórios derivados principalmente de conflitos bélicos e de crises climáticas, o aspecto espacial veio à tona. O ressurgimento dramático da busca por relocalização geográfica tem impactado tanto a reflexão teórico-literária quanto a produção ficcional.

Os estudos da Bíblia seguem percurso semelhante. Sob o influxo da leitura e interpretação historicistas que regem os estudos bíblicos nos últimos dois séculos, elementos literários e, de modo particular o estudo da constituição de espaços, têm sido em grande parte desconsiderados. Somente a partir dos anos 1980 é que a perspectiva analítica começou a ser alterada, acompanhando o desenvolvimento de novas teorias, principalmente ligadas aos estudos da linguagem e da literatura. Dessa forma, passou-se a utilizar conceitos da teoria literária para analisar narrativas bíblicas. De modo particular, como espaços geográficos presentes em textos bíblicos são ficcionalizados e inseridos no rol de elementos literários disponíveis ao autor para a composição da obra. Nesse contexto, este artigo estuda um livro bíblico específico – o evangelho de Mateus, e de modo particular um espaço – a casa – visando detectar como tal cenário exerce funções literárias no referido evangelho. O desenvolvimento do artigo visa a demonstrar que a casa, para além de espaço histórico/geográfico, é apresentada no evangelho de Mateus como estratégia retórica de convencimento dos leitores e de atualização do texto evangélico. Para tanto, são utilizadas teorias desenvolvidas por Franz Karl Stanzel, Roland Barthes e Jean Marie Goulemot que vinculam o foco narrativo com a construção de espaços narrativos e a recepção de textos literários.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espaço narrativo; ficcionalização; evangelho de Mateus; casa.

**ABSTRACT:** In the western tradition of narrative-theoretical studies, fictional space has been neglected in favor of other elements such as narrator,

---

<sup>1\*</sup> Este trabalho foi financiado em parte pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa.

time, characters, and plot. More recently, under the impact of large migratory movements derived mainly from war conflicts and climate crises, the spatial aspect has surfaced. The dramatic resurgence of the search for geographical relocation has impacted both theoretical and literary reflection and fictional production.

Bible studies follow a similar course. Under the influence of historicist reading and interpretation governing biblical studies over the past two centuries, literary elements, and in particular the study of the constitution of spaces, have been largely disregarded. Only from the 1980s onwards did the analytical perspective begin to change, accompanying the development of new theories, mainly linked to studies of language and literature. Thus, concepts of literary theory were used to analyze biblical narratives. In particular, as geographical spaces present in biblical texts are fictionalized and inserted in the list of literary elements available to the author for the composition of the work. This article studies a specific biblical book - the gospel of Matthew, and in particular a space - the house - to detect how such a scenario performs literary functions in that gospel. The development of the article aims to demonstrate that the house, beyond historical/geographical space, is presented in the Gospel of Matthew as a rhetorical strategy for convincing readers and updating the gospel text. We use theories developed by Franz Karl Stanzel, Roland Barthes, and Jean Marie Goulemot that link the narrative focus with the construction of narrative spaces and the reception of literary texts.

KEYWORDS: Narrative space; Fictionalization; the Gospel of Matthew; House.

## Introdução

Dentre os elementos que compõem o texto narrativo, o “espaço” ou “cenário” tem sido desconsiderado e sofrido abandono teórico no tratamento ficcional. Pelo menos é o que escreveu Antonio Dimas, em 1985<sup>2</sup>, em relação ao romance: “No quadro da sofisticação crítica a que chegaram os estudos sobre o romance, é fácil perceber que alguns aspectos ganharam preferência sobre outros e que o estudo do *espaço* ainda não encontrou receptividade sistemática”<sup>3</sup>. Passados quase 30 anos, Luis Alberto Brandão lembra que as dificuldades com o “espaço” se devem às principais correntes teóricas surgidas no início do século XX:

*[...] o espaço não ocupa posição de destaque nas referidas correntes teóricas porque as vanguardas, em linhas gerais, se recusam a atribuir à arte a função de representar*

---

<sup>2</sup> Ano da primeira edição da obra.

<sup>3</sup> DIMAS, Antonio – *Espaço e romance*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 6, grifo do autor.

*a realidade. Assim, se o espaço era entendido como categoria empírica derivada da percepção direta do mundo, conforme a tradição realista-naturalista, vinculada à linhagem positivista do século XIX, ele não despertava interesse em um pensamento que, essencialmente antimimético – por conceber a mimese como imitativo –, elege o debate sobre linguagem como alicerce teórico principal*<sup>4</sup>.

E ainda mais recentemente Cristhiano Aguiar, em livro dedicado ao estudo dos “espaços ficcionais”, reafirma o que foi dito pelos autores citados: “[...] se compararmos com os estudos dedicados a outros aspectos da narrativa, tais como a personagem ou o foco narrativo, veremos o quanto apenas em tempos recentes o espaço tem recebido um tratamento mais aprofundado”<sup>5</sup>.

O mesmo ocorre no campo da exegese bíblica. O israelense Simon Bar-Efrat, em livro publicado em 1979 e traduzido para o inglês como *Narrative art in the Bible*, em 1989, deixa claro o tratamento secundário reservado ao “espaço” ou “cenário”<sup>6</sup>: *Os lugares existem como um pano de fundo para os eventos, como a arena na qual o enredo se desenrolará*<sup>7</sup>. E: “Por que são dramáticas, elas [as narrativas bíblicas] recorrem principalmente para a dimensão de tempo para facilitar o desenvolvimento do enredo, sendo que *o espaço tem apenas importância secundária*”<sup>8</sup>.

O já clássico livro de Robert Alter, *A arte da narrativa bíblica*, de 1981<sup>9</sup>, por sua vez, também apresenta ressalvas aos cenários, não reservando capítulo para o tema e nem mesmo contemplando-o em suas análises<sup>10</sup>.

Mais próximo temporalmente, no livro *The Ontology of Space in Biblical Hebrew Narrative*, publicado primeiramente em 2008, Luke Gärtner-Brereton sintetizou a tratativa dos cenários nos estudos do Antigo Testamento:

*É um tanto intrigante, no entanto, que discussões sérias sobre a função estrutural do “espaço” na narrativa hebraica parecem estar ausentes daquelas obras importantes que tratam da “arte narrativa”, “poética bíblica” e similares, que têm ocupado um lugar de destaque nos estudos contemporâneos da narrativa bíblica*<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> BRANDÃO, Luis Alberto – *Teorias do espaço literário*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 22-23, grifo nosso.

<sup>5</sup> AGUIAR, Cristhiano – *Narrativas e espaços ficcionais: uma introdução*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2017, p. 23.

<sup>6</sup> Prefiro utilizar o termo “cenário” em lugar de “espaço”, o que farei daqui em diante.

<sup>7</sup> BAR-EFRAT, Shimon – *Narrative Art in the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 195, tradução nossa, grifo nosso.

<sup>8</sup> BAR-EFRAT, Shimon – *Narrative Art in the Bible*. Ob. cit., p. 196, tradução nossa, grifo nosso.

<sup>9</sup> Edição original: *The art of biblical narrative*. New York: Basic Books, 1981. Em português: *A arte da narrativa bíblica*. Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

<sup>10</sup> Embora Bar-Efrat e Alter tratem do Antigo Testamento, de forma geral o que afirmam pode ser aplicado às narrativas do Novo Testamento.

<sup>11</sup> GÄRTNER-BRERETON, Luke – *The Ontology of Space in Biblical Hebrew Narrative*. London: Routledge,

Mark Allan Powell, em um manual sobre análise de narrativas do Novo Testamento<sup>12</sup>, traz evolução ao quadro, separando um capítulo para a apresentação e discussão do cenário.

De modo mais específico, tratando do evangelho de Mateus, há pouco material sobre os cenários. Coletâneas e livros autorais destinados a expor as tendências nos estudos mateanos em sua maioria negligenciam o tema, como é o caso de *A gospel for a new people: studies in Matthew*, escrito por Graham N. Stanton e publicado em 1992<sup>13</sup>; *What are they saying about Matthew?*, de Donald Senior, lançado em 1996<sup>14</sup>; e de *The Gospel of Matthew in current study*, organizado por David E. Aune em 2001<sup>15</sup>.

Há exceções, no entanto. Abordando os cenários em Mateus incluem-se o livro editado por Graham N. Stanton em 1983<sup>16</sup>, *The interpretation of Matthew*, com um texto que discute a importância da geografia no capítulo dois do evangelho<sup>17</sup>; de Jack Dean Kingsbury, o livro *Matthew as Story*, de 1986, analisa os cenários do evangelho em duas páginas e meia<sup>18</sup>. Em 1996, Warren Carter, no livro *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, apresenta uma leitura literária do primeiro evangelho, na qual os cenários recebem um tratamento mais amplo, com 13 páginas<sup>19</sup>. E em 2014, no livro *Discovering Matthew: Content, Interpretation, Reception*, Ian Boxall tratou do tema no capítulo quatro, intitulado: Characters and Places in Matthew's Story<sup>20</sup>.

No Brasil, que se saiba, ainda não há trabalhos que tratem especificamente dos cenários bíblicos, sejam do Antigo ou do Novo Testamento.

Diante da abordagem secundária aos cenários nos estudos da narrativa bíblica proponho, neste texto, analisar em um livro específico, o evangelho de Mateus, a configuração de um cenário particular, "a casa", e verificar sua contribuição para a construção e desenvolvimento do enredo.

---

2014, p. 36, tradução nossa.

<sup>12</sup> Cf. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 69-83.

<sup>13</sup> *A gospel for a new people: studies in Matthew*. Louisville: Westminster; John Knox, 1992.

<sup>14</sup> *What are they saying about Matthew?* Revised & expanded edition. New York: Paulist Press, 1996.

<sup>15</sup> *The gospel of Matthew in current study: Studies in memory of William G. Thompson*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

<sup>16</sup> Neste artigo foi utilizada a 2ª. ed. de 1995.

<sup>17</sup> De autoria de Krister Stendahl, *Quis et Unde? An Analysis of Matthew 1-2*. In STANTON, Graham N. (ed.). *The interpretation of Matthew*. 2a. ed. Edinburgh: T&T Clark, 1995 (Studies in New Testament Interpretation). p. 69-80. O artigo foi publicado originalmente em *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Ed. W. Eltester, 1960, p. 94-105.

<sup>18</sup> KINGSBURY, Jack Dean – *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress, 1986, p. 27-29.

<sup>19</sup> CARTER, Warren – *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson, 1996, p. 176-188.

<sup>20</sup> BOXALL, Ian – *Discovering Matthew: Content, Interpretation, Reception*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014, p. 46-60.

## Evangelho de Mateus: estrutura e abordagem historicista

No debate sobre a estrutura do evangelho de Mateus, uma das propostas mais antigas baseia-se em aspectos geográficos e cronológicos, com destaque para a Galileia e para Jerusalém<sup>21</sup>. Testemunha disso é a síntese feita pelos comentaristas W. D. Davies e Dale C. Allison Jr.:

*O fato incontestável sobre a estrutura de Mateus é este: as porções narrativas do evangelho possuem uma sequência cronológica rudimentar – nascimento, batismo, ministério na Galileia, viagem para Jerusalém, paixão, ressurreição –, e no interior dessa sequência foram inseridas grandes seções de material didático. Infelizmente essa certeza não nos leva muito longe*<sup>22</sup>.

Embora a geografia, e com ela os cenários, ocupe papel de destaque na organização do evangelho, ao mesmo tempo sua generalidade – Galileia e Jerusalém – indica a fragilidade e a falta de protagonismo que desempenha no evangelho, conforme se percebe na proposta de estruturação apresentada acima, que é compartilhada pela maioria dos comentaristas do evangelho de Mateus.

Mesmo quando a geografia recebe destaque, ele se dá em perspectiva histórica, procurando situar locais e cenários por onde o Jesus histórico e seus discípulos teriam caminhado durante o ministério do mestre. A análise de cenários, que busca identificar em perspectiva literária a participação desse elemento no desenvolvimento do enredo, pouco atrai a atenção dos biblistas<sup>23</sup>.

O olhar historicista para os cenários evangélicos, e de Mateus em particular, pode ser observado no tratamento dado à "casa". O exegeta alemão Georg Strecker, ao comparar o uso do termo pelos evangelistas Mateus e Marcos, destaca:

*Outro exemplo de historicização da tradição no evangelho de Mateus pode ser tomado a partir de conceitos geográficos. Se compararmos Mateus e Marcos sobre a ideia de "casa" na qual Jesus permanece, é evidente que em Marcos encontramos um sentido topológico. O conceito de "casa" é parte da teoria do messianismo secreto e refere-se ao lugar da revelação, que é separada do público; aqui, a unidade paradoxal*

<sup>21</sup> Cf. BAUER, David R. – *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design*. Sheffield: Almond Press, 1989 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, n. 31), p. 22-26.

<sup>22</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON JR., Dale C – *The Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T & T Clark Ltd. vol. 1, 1988 (The International Critical Commentary), p. 58-59, tradução e grifo nossos.

<sup>23</sup> Corrobora com essa afirmação o tratamento dado à Galileia no evangelho de Mateus por Sean Freyne em seu livro: *A Galiléia, Jesus e os evangelhos: Enfoques literários e investigações históricas*. Tradução de Tim Noble. São Paulo: Edições Loyola, 1996 (Coleção Bíblica Loyola, n. 18).

*do messianismo revelado e oculto de Jesus torna-se claro. Dessa forma, de acordo com essa ideia presente no evangelho de Marcos, a "casa" não é fixada geograficamente; ela pode ser encontrada em qualquer lugar em que a atividade revelatória de Jesus requiera. Em Mateus, contudo, a situação é diferente. Pelo modo como ele escolhe e enquadra as passagens marcadas, Mateus mostra que **ele entendia o tema primariamente em termos de geografia** mais do que de topologia. A "casa" é localizada em certo lugar na região da Palestina – Cafarnaum. Isso corresponde ao fato que somente Mateus designa Cafarnaum como a "cidade própria" de Jesus (9:1), e apenas ele pode falar de Jesus morando em Cafarnaum (4.13). Isso significa que a ideia originalmente topológica tornou-se geograficamente limitada*<sup>24</sup>.

Segundo Strecker, Mateus, ao situar a "casa" geograficamente, propõe que o cenário deixe de participar de análises teológicas, como ocorre no evangelho de Marcos. Se neste a "casa" é o lugar da revelação messiânica de Jesus<sup>25</sup>, ou seja, é um espaço teologizado, em Mateus é apenas um dado histórico e geográfico a respeito do lugar onde Jesus residiu.

O que segue pretende refutar a categorização da "casa" como um cenário meramente histórico e geográfico, conforme Strecker, propondo, em seu lugar, a partir da averiguação da presença do termo no evangelho de Mateus, a análise literária e a identificação de sua participação na construção do enredo do evangelho.

### Cenário como elemento literário ficionalizado

Começamos a pensar nos cenários de forma mais geral. Nesse sentido, os níveis de sua presença nas narrativas variam, *do nível mais básico ao mais profundo*. No *básico* temos a apresentação de cenários onde personagens atuam, tendo um nível topográfico estável (Galileia, Cafarnaum, Jerusalém, o caminho). A exegese em geral enfatiza esse aspecto. *No nível intermediário das funções narrativas*, os cenários constituem locais em que os personagens experimentam alegria, tristeza, acolhimento, hostilidade, espaços de difícil ou fácil acesso, locais de bênção ou de sofrimento. Nesse caso, os cenários operam como símbolos e cooperam com a criação de sentidos. Por fim, *no nível mais profundo dos papéis narrativos*, os cenários atuam como personagens. Podem, por

<sup>24</sup> STRECKER, Georg – *The Concept of History in Matthew*. In STANTON, Graham (Ed.). *The Interpretation of Matthew*. 2. ed. Edinburgh: T&T Clark, 1995, p. 85-86, tradução nossa, grifo nosso. Texto publicado originalmente como *Das Geschichtsverständnis des Matthäus*. *Evangelische Theologie*, n. 26, p. 57-74, 1966.

<sup>25</sup> Cf. a importância atribuída à casa, do ponto de vista teológico e da organização dos primeiros oito capítulos do evangelho de Marcos, no comentário de Sebastião Armando Gameleira Soares e João Luiz Correia Júnior – *Evangelho de Marcos*. v. 1: Refazer a casa. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 20-26.

exemplo, oporem-se a Jesus Cristo, como o faz o mar revolto da Galileia (Mt 8.23-27).

Franz Karl Stanzel vincula de modo íntimo a relação entre cenário e foco narrativo e analisa como as variações dessa relação afetam o entendimento do leitor. Embora complexa, sua teoria é útil.

Para Stanzel:

*O espaço narrativo, como Roman Ingarden mostrou, é sempre uma "estrutura esquemática" que é apenas parcialmente determinada. Ele contém muitas "áreas de indeterminação" que estão em branco, à espera do leitor. Sua realização ou "concretização" é deixada em grande medida para a imaginação do leitor. É precisamente no caso da perspectivação espacial de uma cena narrativa que tais áreas indeterminadas são muito numerosas*<sup>26</sup>.

O teórico alemão destaca a incompletude da construção dos cenários como um elemento que propõe comunicação com o leitor. Nesse caso, lembra que "Em uma narrativa literária é precisamente a redução e seleção de detalhes que afetam seu aprimoramento semiótico"<sup>27</sup>. Portanto, em oposição à perspectiva exegética historicista, deve-se dar atenção às variações de construção dos cenários como mecanismos de comunicação narrativa.

Há, também, segundo o autor, uma relação entre cenário e foco narrativo que é determinada pela "perspectiva" com a qual a mediação entre cenário e leitor é construída. Ela "[...] envolve um processo de controle da percepção do leitor que direciona a imagem que construirá da realidade ficcional"<sup>28</sup>. Nesse sentido, há a "perspectiva interna" colocada em ação pelo narrador personagem, e a "perspectiva externa", que se dá a partir de um narrador autoral, em 3ª. pessoa<sup>29</sup>.

Embora para Stanzel a perspectiva interna esteja mais próxima da perspectivação espacial, e na perspectiva externa, ligada ao narrador autoral (3ª. pessoa) onisciente, haja pouco espaço para a imaginação criativa do leitor entrar em ação<sup>30</sup>, penso que as estratégias escolhidas pelo narrador autoral, que possui e exerce o poder de escolher, apresentar e omitir dados na narrativa, também constituem espaços comunicativos visando construir sentidos que convocarão o leitor como parceiro.

<sup>26</sup> STANZEL, Franz Karl – *A Theory of Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 116, tradução nossa.

<sup>27</sup> STANZEL, Franz Karl – *A Theory of Narrative*. Ob. cit., p. 119, tradução nossa.

<sup>28</sup> STANZEL, Franz Karl – *A Theory of Narrative*. Ob. cit., p. 111, tradução nossa.

<sup>29</sup> STANZEL, Franz Karl – *A Theory of Narrative*. Ob. cit., p. 112-113, tradução nossa.

<sup>30</sup> Cf. STANZEL, Franz Karl – *A Theory of Narrative*. Ob. cit., p. 113.

Roland Barthes contribui para a discussão com o conceito de “efeito de real”. Entre outras coisas, ele analisa a não funcionalidade de elementos narrativos na ficção, pelo menos a não contribuição ao efeito estético, à apresentação do “belo”, de modo particular em uma cena de Flaubert<sup>31</sup>. Barthes os intitula de “notação insignificante”<sup>32</sup>.

Para ele, uma razão para tal utilização, a que nos interessa neste momento, diz respeito à busca do efeito realista na narrativa que, embora não seja preponderante em textos ficcionais como os romances, visa atribuir senso de realidade à descrição ou cenário. O objetivo é que relate “aquilo que se passou realmente”: que importa então a infuncionalidade de um pormenor, desde que denote ‘aquilo que se deu’; o ‘real concreto’ torna-se a justificativa suficiente do dizer”<sup>33</sup>.

Tomando a proposição de Barthes em sentido oposto, poderíamos dizer que se o “efeito de real” busca, por meio de detalhes considerados secundários ou supérfluos, imprimir uma marca de realidade à narrativa, a ausência deste aspecto, que produz uma narrativa desbastada, isenta de detalhes, seria movida por outro desejo, o de lançar-se para além da marcação histórica, para a ficcionalização. Tal procedimento implicaria o desejo de dizer algo mais do que foi dito, o que, para Stanzel, indicaria uma proposta de diálogo com o leitor para que o sentido se complete nele.

O que segue desenvolve-se a partir dessa percepção. O cenário escolhido para análise, a “casa” no evangelho de Mateus, deve ser interpretado como um cenário que, em seu não detalhamento e em sua apresentação discreta e minimalista, propõe ao leitor sentidos para além daqueles estabelecidos materialmente.

### “Casa” no evangelho de Mateus

O cenário “casa” (*oikos/oikia*<sup>34</sup>, em grego<sup>35</sup>) foi escolhido para análise em

<sup>31</sup> Cf. FLAUBERT, G. – Un coeur simple. In *Trois Contes*. Paris: Charpentier-Fasquelle, 1983, p. 4.

<sup>32</sup> BARTHES, Roland – *O rumor da língua*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 183.

<sup>33</sup> BARTHES, Roland – *O rumor da língua*. Ob. cit., p. 188.

<sup>34</sup> Os termos são sinônimos, como informa Goetzmann: “Originalmente, havia diferenciação entre as duas palavras quanto ao seu significado, sendo que *oikia* denotava o lugar da moradia, e *oikos* a ‘casa’ inteira, com as dependências, os bens da família, e até os habitantes da casa [...] Mais tarde, particularmente depois da LXX, as distinções não se mantinham, e as palavras eram empregadas como sinônimos [...] No NT, *oikos* e *oikia*, que são virtualmente sinônimos, têm a mesma gama de sentidos como no Gr. secular e na LXX”. GOETZMANN, J – *Casa, Edificar, Administrador, Mordomo*. In BROWN, Colin (ed. geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. vol. I: A-D. São Paulo: Vida Nova, 1981, p. 365-366, grifo do autor.

<sup>35</sup> As citações do texto grego foram retiradas de *O Novo Testamento Grego*. 5. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Quando não é especificada a fonte da tradução do texto bíblico para o português, ela segue a Bíblia, Novo Testamento: os quatro evangelhos. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo, Cia. das Letras, 2017; e Bíblia, Novo Testamento:

função da ênfase teológica atribuída a ele em Marcos em detrimento de sua manifestação em Mateus, segundo Strecker. Pergunta-se se tal proposição pode ser assumida como correta.

Nos evangelhos de Marcos e Mateus os termos apresentação as seguintes ocorrências: *oikos* (Marcos: 12 v; Mateus 10 v); *oikia* (Marcos: 15 v; Mateus: 25 v). Somadas as presenças de *oikos* e *oikia* nos dois evangelhos, temos o total de menções: em Marcos, 27; e em Mateus 35.

Esses números, embora não sejam definidores em si mesmos, indicam que "casa" é um cenário mais frequente em Mateus<sup>36</sup> do que em Marcos. Excluindo textos com sentido meramente ilustrativo<sup>37</sup> e outros onde "casa" não constitui

---

Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo, Cia. das Letras, 2018.

- <sup>36</sup> Cito, a seguir, as ocorrências e localizações do termo "casa" (*oikos/oikia*) no evangelho de Mateus:
- *casa* em Belém: lugar do nascimento de Jesus e de sua adoração pelos magos (2.11. Exclusivo de Mt.);
  - candeia em cima do candelabro e brilha para todos os que estão dentro da *casa* (5.15. O texto grego de Mc 4.21 não cita a "casa", embora em sua tradução Frederico Lourenço acrescente a palavra entre colchetes);
  - *casa* construída sobre a rocha e sobre a areia (7.24, 25, 26, 27. Fonte Q);
  - *casa* do centurião onde há um escravo doente (8.6. Fonte Q). Embora o texto apresente a palavra "rapaz", na nota a 8,6 Lourenço indica sua opção em considerá-lo escravo (cf. BÍBLIA, Novo Testamento: os quatro evangelhos. Ob. cit., p. 86).
  - *casa* de Pedro onde se encontra doente sua sogra (8.14. Texto de Mc.);
  - *casa* para onde se dirige o paralítico após ser curado por Jesus (9.6, 7. Texto de Mc.);
  - *casa* em Cafarnaum (9.10. Cf. 9.1. Mc 2.15 registra que é a casa de Levi);
  - *casa* do chefe (9.23. Omite que é o chefe da "sinagoga" – Mc 5.35);
  - *casa* (9.27. Exclusivo de Mt. Por razão não explicada, Lourenço desloca a primeira metade de 9.28 para 9.27. No texto grego e em outras versões bíblicas, "casa" consta em 9.28);
  - *casa* de Israel (10.6 – ovelhas perdidas. Exclusivo de Mt.);
  - entrar e sair da *casa* (10.12, 13, 14. Texto de Mc.);
  - palácios dos reis (*oikoi ton basileon* - 11.8. *oikos*, que é normalmente traduzido como "casa", neste texto recebe de Lourenço a tradução de "palácios". Mateus altera a Fonte Q em relação a Lc 7.25 que traz *basileiois* = palácios reais);
  - *casa* de Deus (12.4. Texto de Mc.);
  - *casa* dividida (12.25. Texto de Mc.);
  - entrar na *casa* de um homem forte (12.29 [2 v]. Texto de Mc.);
  - voltarei para minha *casa* (12.44 – demônio. Fonte Q);
  - saindo Jesus de *casa* (13.1. Mc. não fala da "casa");
  - Jesus foi para *casa* (13.36. Exclusivo de Mt.);
  - profeta desonrado na sua *casa* (13.57. Texto de Mc.);
  - Jesus enviado às ovelhas perdidas da *casa* de Israel (15.24. Em Mc 7.24-30 não consta este versículo);
  - e chegando a *casa* (17.25. Exclusivo de Mt.);
  - todo aquele que deixou *casas* (19.29. Texto de Mc.);
  - *casa* de oração (21.13 [2 v]. Texto de Mc.);
  - a vossa *casa* ficará deserta (23.38. Fonte Q);
  - quem estiver no cirado não desça para levar as coisas de sua *casa* (24.17. Texto de Mc.);
  - se soubesse o dono da *casa* a que horas viria o ladrão [...] não teria deixado que assaltasse a sua *casa* (24.43 [2 v]. Fonte Q. Cf. Lc 12.39);
  - na *casa* de Simão, o leproso (26.6. Texto de Mc.).
- <sup>37</sup> Como é o caso de Mt 12.25: "Todo reino dividido contra si próprio ficará deserto e toda cidade ou casa dividida não permanecerá" (grifo nosso), em que Jesus se defende da acusação dos fariseus de expulsar demônios com o poder do próprio diabo por meio da ilustração da casa dividida.

um cenário<sup>38</sup>, temos a composição de três blocos:

- casa de Pedro (8.14; 17.25);
- casas de pessoas mencionadas apenas uma vez no evangelho: centurião (8.5-6); ex-paralítico (9.6-7); chefe (9.23); Simão, o leproso (26.6);
- casas sem indicação clara de posse<sup>39</sup> (2.11; 9.10,28; 13.1,36).

Analisando a casa, agora em sua relação com Jesus, podemos concluir que ele é adorado em uma casa sem que seus moradores sejam identificados (2.11) e homenageado na casa de Simão, o leproso (26.6); ele cura o escravo do centurião<sup>40</sup> (8.5-13) e a sogra de Pedro (8.14-15) em suas casas e ressuscita a filha do chefe dentro de casa (9.23-25); ele cura (9.28-30) e expulsa demônios (9.31-33<sup>41</sup>) em casas sem que se mencione seus moradores, e envia para casa o ex-paralítico após curá-lo (9.1-7). Por fim, Jesus é confrontado, defende-se e exerce seu ministério de ensino em casas sem que sejam explicitados seus habitantes (9.10-13,14-17<sup>42</sup> e 9.33<sup>43</sup>; 13.1, 36) e também na casa de Pedro (17.24-27).

Warren Carter sintetiza as menções à casa no evangelho de Mateus:

*A maioria das ações do ministério de Jesus ocorreu em casas. Ela é um lugar de adoração (2:11), cura (8:14-15; 9:28), ressurreição de mortos (9:23), refeição com estranhos como uma demonstração da misericórdia inclusiva (9:10), conflito (9:1-8, 11), revelação de sua missão (9:12-13), ensino (13:36) e refeição (13:57)<sup>44</sup>.*

O autor avalia que os leitores/ouvintes do evangelho chegarão a uma compreensão teológica das ações de Jesus nas casas, de forma que "A audiência

<sup>38</sup> Como em Mt 15.24: "Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da *casa* de Israel" (grifo nosso), onde "casa de Israel" se refere ao "povo de Israel".

<sup>39</sup> Optei em reconhecer que o evangelho de Mateus não apresenta claramente a posse de uma casa por Jesus. Há discussão entre os exegetas a respeito da identificação ou não da casa onde Jesus teria vivido no evangelho de Mateus. A primeira menção à casa é vaga (2.11), e as citações de 9.10, 28; 13.1, 36, cuja localização provavelmente é Cafarnaum, permitem a opção pela casa de Pedro, que se situava na cidade (8.14, cf. 8.5). Pode-se também pensar tratar-se da casa de Jesus, uma vez que 4.13 indica que ele residia (ou residiu) em Cafarnaum. Portanto, as referências à presença de Jesus em casa nessa cidade poderiam indicar sua própria residência, ou, então, conforme a opção seguida neste texto, simplesmente reconhecer que não é possível identificar no evangelho de Mateus a posse de uma casa por Jesus. Cf. a esse respeito os dados apresentados por Davies e Allison Jr. – *The Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T & T Clark Ltd. vol. 2, 1991, p. 99-100.

<sup>40</sup> Neste caso a cura foi à distância. Cf. 8.6-8,13.

<sup>41</sup> Embora 9.31-33 não receba indicação objetiva de cenário, contextualmente parece claro que a ação de cura se dá no mesmo local de 9.27-30, ou seja, em uma casa.

<sup>42</sup> Assim como na nota anterior, embora o texto não mencione explicitamente a casa como seu cenário, a conexão com a cena imediatamente anterior (9.10-13) se dá sem indicação de alteração de espaço.

<sup>43</sup> O texto já mencionado, 9.31-33, apresenta a cura do endemoninhado e a reação dos fariseus em oposição a Jesus.

<sup>44</sup> CARTER, Warren – *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson, 1996, p. 180-181, tradução nossa.

compreende que a casa é mais do que um cenário sem importância. As ações realizadas nas casas refletem a presença salvadora do reino de Deus que permeia a vida cotidiana<sup>45</sup>. Para ele, a temática básica da "casa" no evangelho de Mateus é o reconhecimento de que Jesus é o Messias. Nela ele ensina e opera maravilhas.

Mesmo que a "casa" receba destaque, como indica Carter, do ponto de vista da análise exegética e teológica ela ocupa o primeiro e mais básico nível de descrição de cenários, indicando tão somente locais geográficos onde demonstrações da presença do reino dos céus ocorrem na pessoa de Jesus Cristo.

Cabe afirmar que, do ponto de vista da análise exegético-teológica, a conclusão de Strecker, anteriormente mencionada, está correta. Os cenários em Mateus apenas indicariam locais onde eventos ocorrem.

Por outro lado, checar a ocorrência da "casa" no evangelho de Mateus de um ponto de vista literário e ficcional permite que se chegue a outra conclusão. O evangelho apresenta um narrador em 3ª. pessoa onisciente, portanto, com perspectiva externa e objetiva de descrição de cenários. Tal ponto de vista, associado à falta de elaborações cenográficas, conduz o leitor à reflexão sobre a relação do cenário com o processo narrativo, ou seja, conduz à pergunta a respeito da contribuição que o cenário traz à narrativa como um todo. Nesse sentido, a "casa" participa do *nível intermediário das funções narrativas*. Ela é o lugar onde personagens vivenciam experiências ou experimentam sensações. Mais do que isso, a "casa" participa da construção de sentidos no texto.

Passo agora a identificar como o processo ocorre no desenvolvimento do evangelho de Mateus. Para tanto, utilizaremos a identificação anterior de três blocos de sentido relativos à "casa" e da conexão entre eles por meio da ação de Jesus nesse espaço.

A primeira e a última referência à presença de Jesus Cristo em uma casa apresentam a mesma ação, não de Jesus, mas de pessoas em sua presença. Ele é adorado (verbo *proskyneō*<sup>46</sup>) como rei pelos magos em uma casa em Belém (2.11). E na casa de Simão, em Betânia (26.6), uma mulher derrama um perfume precioso sobre sua cabeça, ato que pode ser interpretado como uma forma de unção, destacando a importância atribuída a Jesus como convidado especial e também como reconhecimento de que ele é rei<sup>47</sup>. A possível alusão

<sup>45</sup> CARTER, Warren – *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Ob. cit., p. 181, tradução nossa.

<sup>46</sup> Para Ulrich Luz: "a palavra *προσκυνέω* designa a adoração mediante o gesto de prostração em terra, adoração que na concepção grega se atribuía aos deuses e, segundo a mentalidade oriental, também a homens eminentes, sobretudo reis". LÜZ, Ulrich – *El evangelio segun san Mateo*. Mt 1-7. vol. I. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 166, tradução nossa. O fato dos magos irem a Jerusalém procurar o "recém-nascido Rei dos judeus" com o desejo de "adorá-lo" (*proskyneō* - Mt 2.2), e, ao encontrá-lo, o adorem, indica que julgaram ser Jesus o rei que procuravam.

<sup>47</sup> Warren Carter enfatiza o reconhecimento real de Jesus pela mulher. CARTER, Warren – *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 622. Charles Talbert,

a Jesus como rei colocaria este texto em relação com 2.11, o recebimento da adoração como rei por parte dos magos. O caráter distintivo em 26.7 é que o próprio Jesus afirma que tal unção o prepara para a morte (26.12). Teríamos, nesse caso, a adoração do rei no capítulo dois introduzindo-o no cenário do evangelho, e a unção no capítulo 26 indicando que o rei deveria morrer, sentido desenvolvido nos últimos capítulos de Mateus.

É digno de nota o fato de a casa, como espaço do reconhecimento e adoração de Jesus, iniciar e concluir o evangelho. Tal estratégia narrativa dá o tom pelo qual as demais referências a esse cenário deverão ser interpretadas. Todas as ações praticadas na casa necessitam, de alguma forma, iniciar, encaminhar para e concluir com a atribuição de importância a Jesus. Essa é a função literária exercida pela casa em seu papel estruturador da dinâmica narrativa.

O próximo texto é 8.6, seguido por 8.14, visto que ambos estão no mesmo contexto, a presença de Jesus na cidade de Cafarnaum. Temos aqui a primeira manifestação de Jesus, como adulto, em casas. Em ambos os textos a casa é identificada como lugar onde estão pessoas doentes. Ela é o cenário em que se manifesta o sofrimento físico. Em 8.6 vemos um paralítico, pelo qual o centurião romano, seu senhor, intercede diante de Jesus (8.6-8). Em 8.14, a sogra de Pedro é curada de uma febre ardente logo que Jesus chega à sua casa.

Em 8.5-13 temos um oficial romano, representante dos exércitos cuja força e poder sustentam a presença de Roma na Palestina. Em 8.14-15, uma mulher, gênero tratado como inferior pelos homens no mundo judaico e em sua religião<sup>48</sup>. A casa se constitui no lugar onde Jesus Cristo atende e cura pessoas menosprezadas pelo judaísmo da época.

Na sequência, a cena de um paralítico curado por Jesus e enviado para casa (9.6-7) continua a temática. À semelhança de 8.6-8, que apresenta o servo que é curado em casa, mas o centurião, assim como Jesus, fora dela, neste texto aquele que recebe a cura também está ausente de sua casa. Em outro sentido, diferentemente da cura do servo do centurião, Jesus cura diretamente o paralítico, o que aproxima da cura da sogra de Pedro (8.14-15). As três curas estão relacionadas pelo fato de haver entre o que é curado e Jesus o papel mediador do centurião, de Pedro (a sogra está em sua casa) e das pessoas que

---

por sua vez, opta pela homenagem a Jesus como convidado especial. TALBERT, Charles H. – *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, p. 286. Já Ulrich Luz simplesmente afirma não ser possível definir com exatidão o sentido do ato da mulher. LUZ, Ulrich – *El evangelio segun san Mateo*. Mt 26-28. vol. IV. Salamanca: Sigueme, 2005, p. 110-112.

<sup>48</sup> “Em termos gerais, Jesus viveu em um contexto sociocultural (o contexto judaico e o contexto maior da sociedade greco-romana) no qual a visão masculina a respeito da mulher era usualmente negativa, entendendo-se que o papel feminino estava limitado em sua maior parte aos deveres domésticos de esposa e mãe”. SCHOLER, D. M – *Women*. In GREEN, Joel B.; MCKNIGHT, Scot (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1992, p. 880.

trazem o paralítico até ele (9.2).

Em 9.10 Jesus está novamente na casa, sem que o narrador nos indique a quem ela pertence<sup>49</sup>. Há grupos variados ali. Discípulos, publicanos, pecadores e fariseus. Combinação explosiva, visto que os fariseus, que foram acusados por João Batista de não se arrependerem e de se julgarem orgulhosos por descenderem de Abraão (3.2,7-9), cultivavam uma religião de exclusão. Eles não aceitam que publicanos, coletores de impostos a serviço do invasor romano e pecadores, pessoas que não seguiam estritamente as leis judaicas, comam com Jesus (9.11), visto que estar à mesa com outra pessoa indicava aceitação e parceria.

Jesus reage, afirmando que veio para os necessitados e que sua missão é chamar pecadores ao arrependimento (9.12-13). Dessa forma, ele destaca a disposição de publicanos e pecadores de aceitarem seu chamado, real motivo de seu ministério (4.17). Isso se dá na casa, que é configurada como espaço tanto de acolhimento de pessoas rejeitadas pelo judaísmo, como de questionamento das ações de Jesus por fariseus.

A sequência, ainda na casa (9.14-17)<sup>50</sup>, expõe outro momento de questionamento, mesmo que sem a intensidade do anterior, no qual discípulos de João Batista perguntam a Jesus a respeito da prática do jejum. Por meio das ilustrações sobre a presença do noivo no casamento e da inadequação do remendo com pano novo em veste velha, e do vinho novo colocado em odres velhos, Jesus orienta os discípulos de João a respeito do novo tempo inaugurado com sua vinda ao mundo, no qual a alegria se sobrepõe a tudo (9.16-17).

Continuando no contexto da casa, um "chefe" (*arxon*), termo que pode ser traduzido também por "líder, senhor, autoridade"<sup>51</sup>, aproxima-se de Jesus e pede que ele ressuscite sua filha que acabou de morrer (9.18). Embora não se possa definir que tipo de autoridade era exercida pelo homem<sup>52</sup> – o narrador intencionalmente o apresenta de forma vaga – é provável que seu status seja uma estratégia para contrastar com a mulher que na sequência procura Jesus por sofrer de hemorragia (9.20), o que a tornava religiosamente impura e a impedia do convívio social (cf. Lv 15.19-33).

<sup>49</sup> Cf. nota n. 39.

<sup>50</sup> Cf. nota n. 42.

<sup>51</sup> GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W – *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 35.

<sup>52</sup> Os comentaristas divergem a respeito de sua origem. Seguindo Mc 5.22, texto base para Mateus, Davies e Allison Jr. – *The Gospel According to Saint Matthew*, v. 2. Ob. cit., p. 125-126 e Donald A. Hagner – *Matthew 1-13*. Dallas: Word Books, 1993, p. 248 definem *arxon* como "chefe da sinagoga". A partir do sentido vago do termo *arxon* e a postura crítica de Jesus frente à sinagoga, Robert H. Gundry – *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 172, Luz – *El evangelio segun san Mateo*. Mt 8-17. vol. II. Salamanca: Sigueme, 2001, p. 82 e Carter – *O evangelho de São Mateus*. comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. Ob. cit., p. 295 optam pela não identificação do homem, considerando-o apenas como alguém importante, influente. Prefiro a segunda opção.

Jesus atende ao pedido e vai até a casa do homem (9.23). Ali chegando, apesar da incredulidade dos presentes (9.24), ressuscita sua filha (9.25). Além da própria ressurreição de Jesus (28.6, 9), esta é a única ressurreição registrada no evangelho de Mateus. E ela foi operada por Jesus em uma casa.

A última menção explícita à casa está em 9.27, no contexto da cena compreendida pelos versículos 27 a 30. Dois cegos vão a Jesus e clamam: "Tem pena de nós, filho de Davi" (v. 27). Ele entra em casa, sendo seguido pelos dois cegos e, antes que se manifestem, pergunta a eles: "Acreditais [*pisteuete*] que eu consigo [*dunamai*, "tenho poder"] fazer isso?". Diante da resposta positiva, Jesus toca seus olhos e os cura (v. 28). A casa se constitui, então, não apenas em lugar da cura, mas também do exercício da fé.

Ainda na casa, Jesus recebe um mudo endemoninhado (9.31). Após a expulsão do demônio e do retorno da fala ao homem, as pessoas que testemunham o ocorrido ficam admiradas (v. 32). Entretanto, os fariseus concluem que Jesus o faz com o poder do "príncipe (*arxon*<sup>53</sup>, "líder, senhor, autoridade") dos demônios" (v. 33), isto é, pelo poder de Satanás. Esta última ação no interior de uma casa assume importância, visto que no início do bloco dos capítulos 8 e 9 já houve uma reação negativa dos escribas diante do perdão de pecados concedido por Jesus (9.2-3). Agora, ao final, outra ação de confronto, na casa, revela que os religiosos judeus começam a apertar o cerco em torno de Jesus, e o fazem no cenário da casa. Com esta cena termina o ciclo de ações de Jesus em casas no bloco constituído pelos capítulos 8 e 9.

É importante situar os textos analisados na sequência imediata ao Sermão do Monte (capítulos 5-7), quando Jesus ensinou seus discípulos e a multidão que o seguia (5.1-2). Ao final do sermão (7.28-29), as multidões estavam maravilhadas com seu ensino, pois o fez "como tendo autoridade" (*exousia*). No bloco seguinte, capítulos 8 e 9, *exousia* retorna nas curas do servo do centurião e na do paralítico. O centurião, argumentando que Jesus não necessitava ir à sua casa para curar o servo, afirma: "Pois também eu sou alguém debaixo de 'autoridade'" (*exousia*, 8.9). E o narrador expressa a reação de assombro das multidões diante da cura do paralítico, "[...] glorificaram a Deus, que dera uma tal 'autoridade' [*exousia*] aos seres humanos" (9.8).

No contexto da estratégia narrativa presente no evangelho, há uma união entre o ensino poderoso de Jesus e a demonstração concreta desse poder na cura de pessoas. Essa evidência está ligada à "casa", lugar onde o ensino de Jesus é presenciado de forma prática e onde pessoas são curadas por seu poder e desafiadas ao exercício da fé nele.

A próxima menção à casa está em 13.1 e 36. O primeiro versículo merece

<sup>53</sup> O termo já apareceu em 9.18 referindo-se ao homem que procura Jesus para que ressuscite sua filha.

atenção, pois a expressão “[...] saindo Jesus de casa [...]” revela que a narrativa anterior ocorreu dentro de uma residência. Cabe, então, analisá-la.

Mt 12.46-50 situa-se em um fluxo narrativo solto, sem grandes conexões entre as cenas. Na realidade, o início do texto implica uma interrupção da fala de Jesus registrada nos versículos anteriores: “Falando ele ainda para as multidões, eis que a mãe e os irmãos dele [...]” (12.46). Uma pista de que Jesus estava no interior de uma casa, que é confirmada em 13.1, é a expressão: “[...] eis que a mãe e os irmãos dele estavam *lá fora* [...]” (12.46, grifo nosso). Eles estavam do lado de fora da casa. O narrador relata que chega a Jesus a informação de que seus familiares estão fora e querem falar com ele (12.46-47). A resposta de Jesus surge em uma pergunta, seguida de uma afirmação por ele mesmo: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos? E, estendendo a sua mão por cima dos seus discípulos, disse: Eis a minha mãe e os meus irmãos. Pois quem fizer a vontade de meu Pai, do que [está] nos céus, esse mesmo é meu irmão e irmã e mãe” (12.48-50).

Dentro de casa, falando a seus seguidores, Jesus redefine a família cristã. Os laços de amor a Jesus e de comprometimento com seus ensinamentos criam vínculos que unem os discípulos a Jesus Cristo. Eles formam uma família. E esta está dentro da casa, e não fora.

Após proferir várias parábolas, “[...] mandando as multidões embora, foi Jesus para casa [...]” (13.36). Ali, ele é questionado pelos discípulos sobre a parábola do joio no campo, que havia contado anteriormente (13.24-30). Jesus não apenas explica a parábola, que se refere à ação de Deus na História, assim como à ação do Diabo e o final dos tempos, quando Deus punirá os iníquos e recompensará os justos, como apresenta outras (13.44-50). Somente em 13.53 é dito que Jesus termina seu discurso e retira-se dali, isto é, sai da casa (13.53). As parábolas ilustram como se define e como age o reino dos céus (13.44, 45, 47). A casa é instituída em espaço de instrução a respeito da ação de Deus no mundo e entre seus discípulos.

Última referência à casa enquanto espaço de significação para o ensino de Jesus se encontra em 17.24-27. Pedro é questionado a respeito do pagamento do “imposto do templo” (17.24). Esse imposto anual era pago pelos judeus para o sustento do Templo em Jerusalém. No entanto, com sua destruição, após o ano 70 d.C., tal imposto visava “[...] reconstruir e sustentar o templo de Júpiter Capitolino em Roma”<sup>54</sup>.

Após Pedro responder positivamente, ao entrar em casa, Jesus se antecipa e esclarece o apóstolo (17.25). Faz uma pergunta inicial a respeito daqueles que

<sup>54</sup> CARTER Warren – *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Ob. cit., p. 450.

devem pagar impostos: dos seus próprios filhos ou dos estranhos (*allotrios* também pode ser traduzido como "estrangeiro")? Pedro responde, acertadamente, que os estranhos. Portanto, os filhos, ou seja, os israelitas, não devem pagar o imposto para o seu próprio Templo: "Então os filhos estão isentos" (17.26), diz Jesus<sup>55</sup>. Mas completa: "Mas para que não os escandalizemos, vai ao mar e joga o anzol e tira o primeiro peixe que nele cair; abrindo-lhe a boca, encontrarás um estáter. Toma-o e dá-o a eles por mim e por ti" (17.27).

O ensino na casa visa a preparar os seguidores de Jesus para se relacionarem com o estado judeu teocrático, no qual misturam-se preceitos religiosos e estatais com deveres em ambas as áreas, inclusive na vinculação do pagamento de impostos como obrigação religiosa.

Sintetizando o que foi apresentado até aqui, a casa, como cenário, aparece no início e no fim do evangelho de Mateus indicando a postura fundamental daqueles que nela estão em relação com Jesus: adoração e reverência. E no desenvolvimento do enredo constata-se a ênfase na casa como lugar de curas, ressurreição, acusação e defesa sobre a pessoa de Jesus e ensino deste aos seus seguidores.

No entanto, poderia ser argumentado que as ações efetuadas por Jesus na casa também se deram em outros cenários. Após a ressurreição, ele foi adorado pelos apóstolos no monte (28.17). Ao pé do monte, igualmente, ele curou um leproso (8.1-3). Na terra dos gádaros, à margem do Mar da Galileia, Jesus expulsou demônios de dois homens (8.28-32). Também à beira-mar ele ensinou as multidões e os discípulos (13.1-3). E Jesus discutiu com religiosos na sinagoga (12.9-14).

Portanto, a pergunta que surge é: qual a importância das ações que se deram no cenário "casa"? Ou, em outros termos, como tais situações identificam a casa como um espaço não apenas contextual ou circunstancial, mas como um elemento literário e ficcional que contribui para a construção de sentidos no evangelho?

A resposta surge de dois textos ainda não analisados por não apresentarem a casa como espaço de habitação, conforme as narrativas anteriores. O primeiro pode ser definido como uma parábola que utiliza a casa para ilustrar um tema, e o segundo simplesmente não faz referência à casa. A análise da relação entre os dois textos, entretanto, traz uma contribuição fundamental para a evolução da discussão.

O primeiro texto é 7.24-27<sup>56</sup>. Os versículos compõem uma comparação ou

<sup>55</sup> Cf. LUZ – *El evangelio segun san Mateo*. Mt 8-17. vol. II. Ob. cit., p. 695-696.

<sup>56</sup> "v. 24. Todo aquele que ouve estas minhas palavras e as põe em prática será assemelhado a um homem sensato, que construiu a sua casa em cima da rocha [*petra*]. v. 25. E caiu a chuva e vieram os rios e sopraram os ventos e desabaram contra aquela casa, mas ela não ruuiu, pois tinha sido fundada sobre a rocha [*petra*]. v. 26. E todo aquele

parábola, na qual a pessoa que adere aos ensinamentos de Jesus, presentes no Sermão do Monte, é comparada a um homem que construiu uma casa sobre a rocha, assim como a que não retém tais ensinamentos é comparada ao homem que construiu uma casa sobre a areia. A lição a ser aprendida é que, assim como a casa construída sobre a rocha resiste às intempéries, todos quantos ouvem e vivenciam os ensinamentos de Jesus também resistirão aos problemas que sobrevirão a eles. Em contrapartida, a casa sobre a areia indica aqueles que não seguem os preceitos de Jesus, cujas vidas não resistem às crises, à semelhança dessa casa.

A questão que se coloca é se a casa seria apenas uma ilustração para enfatizar a postura adequada ou inadequada diante dos ensinamentos de Jesus Cristo ou se guardaria outro sentido. A resposta poderia ser a reafirmação do texto enquanto parábola ilustrativa do comportamento humano frente ao Sermão do Monte, não fosse a conexão que apresenta com outro texto, Mt 16.18<sup>57</sup>, que mesmo não trazendo referência à casa, apresenta conexões terminológicas estreitas com 7.24-27.

Ao comentar 7.24-27, Howard Clarke fornece uma pista ao lembrar, em relação à rocha (*petra*<sup>58</sup>), que “Mateus oferecerá a imagem mais famosa da rocha em 16:18”<sup>59</sup>. Michael H. Crosby aponta que anteriormente John P. Meier já havia identificado a conexão entre os dois textos<sup>60</sup>. De acordo com Meier:

[...] em 7:24 Mateus usa as mesmas palavras para “construir” e “pedra” que

---

que ouve estas minhas palavras e não as pôe em prática será assemelhado ao homem imbecil, que construiu a sua casa sobre a areia. v. 27. E caiu a chuva e vieram os rios e sopraram os ventos e embateram contra aquela casa; ela ruuiu e grande foi a sua ruína”.

<sup>57</sup> “E eu digo-te que tu és Pedro [*petros*], e sobre esta pedra [*petra*] edificarei a minha assembleia [*ekklesiá*], e os portões do Hades não terão poder sobre ela”. O termo *ekklesia* é traduzido por Frederico Lourenço por “assembleia” e não como “igreja”. Embora não diretamente, em nota de rodapé ele justifica sua escolha: “Mateus é o único evangelista a empregar a palavra *ekklesiá* (‘assembleia’; mais tarde ‘igreja’ – não esquecer que ‘igreja’ como edifício de pedra e cal é uma realidade que não existe antes do século IV). Uma das dificuldades dessa célebre passagem [...] centra-se no próprio anacronismo de *ekklesiá*, palavra que muitos comentadores têm dificuldade em admitir que pudesse ter sido dita pelo Jesus histórico, uma vez que a ideia da existência de uma ‘assembleia’ de cristãos pressupõe a morte e a ressurreição de Jesus”. BÍBLIA, Novo Testamento: os quatro evangelhos. Ob. cit., p. 113.

<sup>58</sup> *Petra* pode ser traduzido tanto como “rocha” quanto como “pedra”. GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W – *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. Ob. cit., p. 166.

<sup>59</sup> CLARKE, Howard – *The Gospel of Matthew and its Readers*. A Historical Introduction to the First Gospel. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 94, tradução nossa. A importância desse texto está na afirmação de Jesus: “E eu digo-te que tu és Pedro [*petros*], e sobre esta pedra [*petra*] edificarei a minha assembleia [*ekklesiá*], e a discussão a respeito da identificação da pedra sobre a qual a assembleia/Igreja seria edificada. Discussões exegeticas e teológicas propõem que seja Pedro, a afirmação de Pedro, ou o próprio Cristo, entre outras. Para maiores informações, cf. BOXALL, Ian – *Matthew Through the Centuries*. Hoboken, NJ: Wiley, 2019 (Wiley Blackwell Bible Commentaries), p. 249-254.

<sup>60</sup> CROSBY, Michael H – *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew*. Eugene: Wipf & Stock, 1988, p. 50.

*encontramos em 16:18<sup>61</sup>. De fato, os únicos dois versículos em todo o Novo Testamento onde "construir" (oikodomeo) e "pedra" (petra) são usados em combinação direta são Mateus 7.24 e 16.18<sup>62</sup>.*

Graig A. Evans, discutindo a segunda parte de 16.18: "[...] e as portas do inferno não prevalecerão contra ela [Igreja]", afirma: "Pelo fato da igreja ser construída sobre a rocha, ela suportará o ataque (assim como a casa construída suporta a tempestade na parábola em Mt 7:24-27)"<sup>63</sup>.

Portanto, os exegetas traçam importantes observações indicando que há ligações entre Mt 7.24-27 e 16.18 que merecem destaque. A rocha (*petra*) presente em ambas, o verbo edificar (*oikodomeo*), igualmente nos dois textos, e o resultado da construção sobre a rocha: a casa (*oikia*) e a igreja (*ekklesia*) não são destruídas. Pelo contrário, permanecem firmes. Surge, então, uma nova conexão a partir do que se edifica sobre a rocha: em 7.24-27, a casa; e em 16.18, a igreja. O vínculo entre "casa/igreja" precisa ser investigado.

Neste ponto é necessário destacar que no contexto dos primeiros leitores do evangelho, "casa" possuía um sentido mais amplo do que "habitação". Ela incluía não apenas a família nuclear – pais e filhos – mas uma relação mais ampla, conforme destaca Wayne A. MEEKS:

*O chefe de uma casa era, pois, responsável – e esperava um grau correspondente de obediência – não só pela família imediata, mas também pelos seus escravos que agora se haviam tornado clientes, pelos trabalhadores assalariados e, às vezes, pelos associados ou colaboradores, conforme<sup>64</sup>.*

Esse grupo unia-se a partir de atividades familiares, sociais e profissionais na casa que envolviam graus de dependência e subordinação. Tal estruturação era central a ponto de constituir o fundamento da sociedade grego-romana na qual os primeiros cristãos estavam inseridos. Philip H. Towner indica esse aspecto:

*A unidade básica da sociedade greco-romana na qual Paulo [e demais cristãos primitivos] viveu e ministrou era a casa (oikos, oikia). Sua importância era tal que se dizia que a estabilidade da cidade-estado dependia do modo como as casas eram administradas. Seu valor é visto no fato de que ela forneceu a estrutura e a definição*

<sup>61</sup> 7.24: "[...] pois tinha sido fundada [*oikodomeo*] sobre a rocha [*petra*]".

16.18: "[...] sobre esta pedra [*petra*] edificarei [*oikodomeo*] a minha assembleia [*ekklesia*]".

<sup>62</sup> MEIER, John P – *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel*. New York: Paulist Press, 1979, nota 110, p. 111, tradução nossa.

<sup>63</sup> EVANS, Graig A – *Matthew*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 314, tradução nossa.

<sup>64</sup> MEEKS, Wayne A – *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 53.

*para as instituições políticas. O imperador era visto como pai e o Estado como sua casa*<sup>65</sup>.

Crosby dá-nos um bom indicativo da importância da casa para o cristianismo nascente:

*O uso repetido do termo oikos (112 vezes) e oikia (94 vezes) no Novo Testamento indica a contextualização dos evangelhos e das epístolas em seu meio. Historicamente, "casa" e os termos relacionados a ela descrevem a origem e o contexto do movimento cristão. Religiosamente, o movimento originou-se e cresceu com a conversão de casas inteiras ou de indivíduos pertencentes a elas. Economicamente, a casa constituía o contexto para o compartilhamento de recursos entre cristãos, bem como para a ajuda aos carismáticos peregrinos. Socialmente, a casa provia a base prática e o modelo teórico para a estruturação do cristianismo bem como para sua pregação*<sup>66</sup>.

Essa era a casa na qual a igreja primitiva se reunia. A casa era a própria igreja. Textos neotestamentários revelam esse aspecto de forma clara. As cartas paulinas, cronologicamente anteriores aos evangelhos, trazem a informação: "e [saudai] também a congregação [ekklesia] que se reúne na casa deles" (Rm 16.5, grifo nosso); "Saúdam-vos as congregações [ekkesiai] da Ásia. Áquila e Prisca, junto com a congregação [ekklesia] que se reúne em sua casa, enviam-vos muitas saudações no Senhor" (1 Co 16.19, grifo nosso); "Saúdam os irmãos que estão em Laodiceia, assim como Ninfa e a congregação [ekklesia] que se reúne na casa dela" (Cl 4.15, grifo nosso).

O livro de Atos dos Apóstolos testemunha a existência da igreja doméstica. Solto miraculosamente da prisão, Pedro e se dirige para a "casa de Maria, mãe de João, chamado Marcos, onde numerosos fiéis tinham se reunido para orar" (At 12.12, grifo nosso). A indicação de que havia fiéis reunidos para interceder, provavelmente pela libertação de Pedro, indica que a casa de Maria era o núcleo de uma igreja doméstica.

Há, também, o registro do surgimento dessas igrejas. Lídia, a vendedora de púrpura em Filipos que ouviu e aceitou a mensagem pregada por Paulo, após ser batizada convidou o apóstolo e seus companheiros a permanecerem em sua casa (At 16.14-15). Temos no relato a indicação do possível surgimento de uma igreja.

<sup>65</sup> TOWNER, Philip H – *Households and Household Codes*. In HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Ed.). *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, p. 417, tradução nossa.

<sup>66</sup> CROSBY, Michael H – *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew*. Ob. cit., p. 33, tradução nossa.

O próprio vocábulo *ekklesia* - igreja, presente em Mt 16.18<sup>67</sup>, testemunha o caráter atualizante dos textos analisados, propondo a relação entre a casa e as práticas das comunidades cristãs primitivas. Do ponto de vista histórico, o termo "igreja" passa a ser vinculado aos grupos de seguidores de Jesus Cristo a partir da ressurreição deste. Do ponto de vista literário, como visto acima, nas citações de cartas paulinas e do livro de Atos dos Apóstolos, "igreja" era um termo associado à "casa", mas também abundante na correspondência paulina, produzida entre o final dos anos 40 e início dos anos 60 d.C.<sup>68</sup> Quando o evangelho de Mateus é escrito, provavelmente entre 80 e 100 d.C.<sup>69</sup>, faz uso do título que se atribuía e era atribuído às comunidades cristãs.

Qual a relevância dos dados apresentados para a interpretação da casa como cenário no evangelho de Mateus? Lembremos o processo de ficcionalização em operação no que foi anotado no início deste texto a respeito da contribuição de Stanzel. Para ele, uma narrativa oferece espaços em branco, à espera de sua complementação pelo leitor. Esse processo se instaura principalmente no aspecto espacial de uma cena. Eis, então, indicado o vínculo que o narrador do evangelho de Mateus estabelece entre o cenário casa e sua complementação e atualização pelo leitor.

A conexão entre texto e ato de leitura é vital, uma vez que este se dá a partir da vivência concreta de seus leitores. Como salienta Vincent Jouve, "O sentido que se tira da leitura (reagindo em face da história, dos argumentos propostos, do jogo entre os pontos de vista) vai se instalar imediatamente no contexto cultural onde cada leitor evolui"<sup>70</sup>, completado por Jean Marie Goulemot: "Ler é dar sentido de conjunto, uma globalização, uma articulação aos sentidos produzidos pelas sequências. [...] Ler é, portanto, constituir e não reconstituir sentido"<sup>71</sup>, e pensando a leitura como uma experiência histórica coletiva e pessoal: "[...] é o cultural que ordena o que acreditamos pertencer a uma singularidade extrema. [...] Parece-me evidente que, em grande parte, o que construímos como nossa história pessoal pertença, em boa parte de seus aspectos, a uma narração cultural"<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> E em 18.17. A palavra está ausente nos demais evangelhos canônicos.

<sup>68</sup> O termo aparece, apenas para exemplificar, em Romanos 16.1, 4, 5, 16, 23; 1 Coríntios 1.2; 4.17; 6.4; 7.17; 10.32; 11.16, 18, 22; 12.28; 2 Coríntios 1.1; 8.1; 11.8, 28; Gálatas 1.2, 13, 22; Efésios 1.22; 3.10, 21; 5.23, 24, 25, 27, 29, 32; Filipenses 3.6; 4.15; Colossenses 1.18; 4.15; 1 Tessalonicenses 1.1; 2.14; 2 Tessalonicenses 1.1, 4; 1 Timóteo 3.5, 15; 5.16; Filemom 2. Quanto à citação das cartas, não entro em discussões críticas a respeito da autoria paulina ou não de algumas delas. Considero a atribuição indicada nas versões bíblicas. Para maiores informações, cf. BROWN, R. E – *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004, cp. 1, p. 55-74.

<sup>69</sup> Cf. LEONEL, João – *Mateus, o evangelho*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 22-23.

<sup>70</sup> JOUVE, Vincent – *A leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 22.

<sup>71</sup> GOULEMOT, Jean Marie – *Da leitura como produção de sentidos*. In CHARTIER, Roger (Org.). *Práticas da leitura*. 2. ed. rev. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 108.

<sup>72</sup> GOULEMOT, Jean Marie – *Da leitura como produção de sentidos*. Ob. cit., p. 110.

A hipótese que se propõe é que os leitores do evangelho de Mateus, ao se depararem com textos relativos à vida e ação de Jesus ambientados na casa, transfeririam para a interpretação de tais textos sua experiência histórica, social e religiosa de vivência nas casas/igrejas onde habitavam e cultuavam a Deus. Tal transferência de sentido seria respaldada terminológica e teologicamente pela relação entre casa e igreja construídas sobre a rocha nos textos de Mt 7.24-27 e 16.18.

### **Considerações finais**

Este é o momento de reunir as informações e argumentos apresentados no decorrer deste artigo para uma síntese final.

O artigo construiu-se em oposição à ideia do exegeta alemão Georg Strecker, para quem a casa, no evangelho de Mateus, teria apenas uma função geográfica. Para construir proposta contrária foi necessário enfrentar a dificuldade inicial da presença discreta e sem detalhes desse cenário no evangelho de Mateus, que poderia corroborar sua função meramente indicativa da localização de Jesus e de outros personagens no evangelho.

O caminho foi construído a partir da identificação da construção ficcional dos espaços/cenários e de como eles participam, em graus variáveis, dos sentidos dos textos. Fez-se também um inventário da presença da casa (oikos/oikia) no evangelho e, em seguida, buscou-se identificar como o termo, em suas expansões narrativas, participa da elaboração do enredo. Por fim, dilatou-se a análise tendo em vista a incorporação dos textos de 7.24-27 e 16.18 ao tema.

Temos, agora, condições de afirmar e justificar que o cenário casa no evangelho de Mateus opera significados no nível intermediário das funções narrativas, definindo-se como o espaço que contribui para que personagens vivenciem experiências com Jesus Cristo.

Tal função é percebida quando reconhecemos o processo de cooperação entre narrador, que constrói o sentido literário do cenário, apresentando Jesus na casa, e o leitor, que atualiza as narrativas em seu próprio contexto de práticas comunitárias na igreja/casa.

Tal estratégia narrativa propõe aos leitores que suas casas/igrejas se constituam como os espaços, à semelhança do que ocorre no evangelho de Mateus, onde Jesus é defendido por seus seguidores de acusações de inimigos do cristianismo. A casa/igreja é o lugar de aprendizado sobre Jesus e de relacionamento místico com ele. Na casa/igreja os seguidores do mestre são desafiados a exercitar a fé. E na casa/igreja há sinais portentosos que indicam a presença do Jesus ressurreto entre a comunidade por meio do perdão de pecados, cura de pessoas

e ressurreição de mortos.

Mais do que descrever locais geográficos nos quais o Jesus Histórico esteve, falou e agiu, o narrador do evangelho de Mateus trabalha artisticamente a casa como espaço por excelência da fala e ação de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, chama o leitor para que, com sua experiência na casa/igreja, atualize os textos em sua própria vivência.

Artigo recebido em 30/07/2019

Artigo aceite para publicação em 16/09/2019.

## COMPOR PARA MARIA PEREGRINA: OBRAS DE FR. FRANCISCO DE S. BOAVENTURA

MAGNA FERREIRA

ESMAE – IPP

maf@esmae.ipp.pt

**RESUMO:** O presente trabalho é um contributo para a análise musical e vocal de duas obras compostas por Fr. Francisco de S. Boaventura, da Ordem do Carmo, para serem cantadas pela jovem Maria Peregrina (1783-1806) do Convento de Santa Clara do Porto.

As obras foram compostas respetivamente em 1794 e 1795 e inserem-se no Ofício da Semana Santa. Expressamente dedicadas a Maria Peregrina, apresentam indicações pedagógicas e interpretativas reveladoras do conhecimento do carácter vocal e da maturidade musical da cantora, nomeadamente o que concerne o âmbito vocal, a utilização de um estilo mais recitado ou ainda o desenvolvimento da agilidade vocal através de coloraturas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fr. Francisco de S. Boaventura; Convento de Santa Clara do Porto; Práticas pedagógicas; século XVIII.

**ABSTRACT:** This work represents a contribution to the musical and vocal analysis of two works composed by the Carmelite Friar Francisco de S. Boaventura to be sung by the young Maria Peregrina (1783-1806), educate at the Oporto's Santa Clara Convent.

The works were composed respectively in 1794 and 1795 and are part of the Holy Week Office. Expressly dedicated to Maria Peregrina, they reveal pedagogical and interpretative considerations which demonstrate voice quality and expressivity knowledge of the singer, such as the vocal range, the use of a more recited style or the development of vocal agility through coloratures.

**KEYWORDS:** Fr. Francisco de S. Boaventura; Oporto's Santa Clara Convent; Pedagogical practices; XVIII century.

A vida conventual feminina portuguesa do século XVIII constituía, por força das condições que determinavam a moldura comportamental da mulher (e pela qual esta se via condicionada no acesso à educação, cultura e formas de expressão artística), um meio de emancipação e, ao mesmo tempo, de reconhecimento social. Por isso a mulher artista ou a escritora da Idade Moderna era, maioritariamente, monja. O espaço de clausura, centro de supostas

privações, tornava-se no espaço para a mulher ter acesso ao conhecimento e expandir, assim, o seu potencial intelectual e artístico. São conhecidos alguns nomes de escritoras de literatura conventual portuguesa, muitas delas clarissas: Soror Madalena da Glória, Soror Maria do Céu, Antónia Margarida de Castelo Branco. Todavia, a sua obra não foi valorizada pelo facto de serem mulheres, mas sim pelo facto de serem “Esposas de Cristo”<sup>1</sup>. No campo musical, as referências a monjas compositoras são escassas, permanecendo as suas obras desconhecidas. Sabe-se, porém, que, apesar dos constrangimentos inerentes à vida conventual, algumas jovens religiosas foram monjas músicas e protagonistas de diversas manifestações culturais, intervindo ativamente e demonstrando capacidades de expressão e afirmação pessoal<sup>2</sup>.

O Convento de Santa Clara do Porto, assim como o Mosteiro de S. Bento de Ave-Maria, gozavam de grande estatuto na sociedade portuense e eram procurados pelas famílias mais ricas e poderosas da cidade do Porto e arredores, na esperança de verem as suas filhas serem admitidas no noviciado. Para as jovens sem dote era possível a entrada nos conventos, caso se distinguissem nos conhecimentos musicais. No entanto, todas as monjas recebiam orientação musical supervisionada pelos responsáveis da Ordem, havendo para tal lições de *solfa* e de *instrumentos*. A hierarquia e os diferentes cargos relativos às religiosas responsáveis pela prática musical foram sendo designados de formas diversas ao longo dos tempos: Cantora Mor, Mestra de Coro e Cerimónias, Mestra de Capela, Cantoras, Senhoras Músicas e Tangedoras de Órgão<sup>3</sup>.

A situação financeira dos conventos femininos condicionava a encomenda de obras musicais e muitas peças foram oferecidas pelos compositores às Abadessas e cantoras e instrumentistas dos conventos, conforme nos revelam os documentos de arquivo<sup>4</sup>. A partir do reinado de D. José I, os conventos foram perdendo cada vez mais o seu poder económico, sendo a contratação de músicos para as cerimónias litúrgicas festivas gradualmente condicionada. Por essa razão, o órgão assumia em muitas ocasiões um papel único na orquestração da obra, dado ser um instrumento capaz de alcançar a versatilidade tímbrica através dos

<sup>1</sup> MORUJÃO, I. – *Por trás da Grade, Poesia Conventual Feminina em Portugal (século XVI - XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2013, p. 59.

<sup>2</sup> LESSA, E. – *Contributos para o conhecimento da História Musical Portuguesa no feminino: marcas de cultura e identidade das monjas músicas dos séculos XVII e XVIII*. In *Mulheres: Feminino, Plural*. Funchal: Nova Delphi, 2013, p. 272-274.

<sup>3</sup> LESSA, E. – *As Senhoras Músicas, Cantoras e Tangedoras de Órgão: Um Olhar sobre a Actividade Musical nos Mosteiros Femininos Portugueses nos Séculos XVII e XVIII*. In *Conversas à volta dos Conventos*. Évora: Casa do Sul Editora, 2002. p. 243-249

<sup>4</sup> LESSA, E. – *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses séculos XVII a XIX: centros de Ensino e Prática Musical*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. Dissertação de Doutoramento, p. 518-544.

diferentes registos.

Maria Peregrina ingressou no Convento de Santa Clara do Porto em 1794 e tomou o hábito de pupila junto das clarissas no dia 19 de junho de 1797, tendo como Abadessa do Convento a Madre D. Ana Margarida. Sabe-se que nasceu em 1783, sendo filha do Doutor José da Costa S. Thiago e de sua mulher, D. Josefa Maria Gonçalves. Faleceu muito nova, aos vinte e três anos de idade, tendo sido sepultada a 23 de agosto de 1806, na sepultura nº 58 do Convento de Santa Clara do Porto. Era Abadessa, nesse momento, a Madre D. Francisca Quitéria de Santa Bárbara e Moura<sup>5</sup>.

Pouco se sabe sobre a vida de Fr. Francisco de S. Boaventura. Ernesto Vieira apresenta, no seu *Dicionário dos Músicos Portugueses*, uma breve biografia do compositor, onde nos diz que este foi Carmelita Calçado e que compôs diversas obras para os Conventos de Santa Clara e de Ave-Maria do Porto, nomeadamente entre 1775 e 1795<sup>6</sup>. As obras do compositor estão catalogadas na Biblioteca Nacional de Portugal e representam um conjunto de 167 obras, datadas entre 1771 e 1802. Rodrigo de Paula, na sua dissertação de mestrado, apresentou novos dados biográficos de Fr. Francisco de S. Boaventura, indicando que o seu nome consta no conjunto de assinaturas do *Inventário da Fábrica do Hospício do Senhor D'Além* datado de 5 de março de 1739<sup>7</sup>. Recentemente, pudemos constatar, numa certidão datada de 28 de dezembro de 1740<sup>8</sup>, que Fr. Francisco de São Boaventura é eleito Procurador “com livre e geral administração” e, a ser a mesma pessoa e autor das obras musicais aqui referidas, este carmelita é “filho da Província do Brasil” e residente no Porto. O documento é passado no Colégio do Carmo da Universidade de Coimbra por Fr. José de Carvalho e Mello, “Prior Principal da Ordem de Nossa Sra. do Monte do Carmo na antiga e regular observância nestes Reinos de Portugal, Algarves e seus domínios”<sup>9</sup>.

Não sendo conhecidos até agora outros dados biográficos do compositor, é possível, todavia, saber algo mais de Fr. Francisco de S. Boaventura através da sua própria música e do seu contexto de criação. Sobre a sua linguagem musical, o compositor apresenta um conjunto de influências heterogêneas e de conhecimentos técnicos e estilísticos que passam pelo cantochão e pela policoralidade (*cori spezzati*), chegando ao estilo galante, ao barroco tardio e ao

<sup>5</sup> ANTT, Ordem dos Frades Menores, Província de Portugal, Convento de Santa Clara do Porto, liv.52, fl.80r.

<sup>6</sup> VIEIRA, E. – *Dicionário biographico de musicos portugueses : historia e bibliographia da musica em Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Lambertini, Typographia Mattos Moreira & Pinheiro, 1900, p. 282.

<sup>7</sup> DE PAULA, R. T. – *A música nos conventos portuenses de Santa Clara e São Bento da Ave Maria (1764-1833): Estudos para transcrição e interpretação de obras musicais*. Barcelona: Escola Superior de Música de Catalunya, 2013. Diss. de Mestrado. p. 31.

<sup>8</sup> P-Pm, Seção de reservados, M-VR-73(4), fl4.

<sup>9</sup> Idem.

virtuosismo da ópera italiana. Encontramos a materialização dessas influências em diferentes obras da sua autoria, em que, por exemplo, o baixo contínuo alterna ou se funde com o baixo *obbligato* ou, por exemplo, o cantochão alterna com o estilo galante<sup>10</sup>. Mas a grande referência em toda a sua obra é, sem dúvida, a música italiana, nomeadamente a ópera, algo comum a praticamente todos os compositores portugueses ou residentes à época no Reino. A supremacia da voz neste repertório musical é, quase sempre, tratada com virtuosismo, ao contrário do que sucede com a parte instrumental.

Portugal encontrava-se na rota dos principais teatros de ópera, nomeadamente da ópera italiana, através do Teatro de S. Carlos, do Teatro do Bairro Alto, do Teatro da Rua dos Condes e do Teatro da Salitre. O Porto também contava com a visita dos famosos cantores italianos, como por exemplo Nicolò Setaro e a sua Companhia, e outros músicos, como Nicola Petruzzi e Giuseppe Kelerma, compositores com obras compostas também para o Mosteiro de Ave-Maria do Porto<sup>11</sup>. Cantores portugueses de renome também se apresentavam na cidade invicta, como por exemplo Luísa Todi (1753-1833) e Pedro António Pereira, na estreia da ópera “Il Demofonte”, de David Pérez (1711-1778), a 6 de Junho de 1772<sup>12</sup>. No Porto, assistia-se a estes espetáculos no Teatro do Corpo da Guarda, já desaparecido, ou, posteriormente, no Teatro de S. João, inaugurado em 1798.

De facto, apesar da temática religiosa, a música conventual portuense da segunda metade do século XVIII tem forte influência estilística da ópera italiana. Podemos observá-lo no virtuosismo vocal, sobretudo nas obras a solo ou em duo, exibido em longas frases e grande amplitude vocal, principalmente nas cadências finais, tão habituais nas *arias da capo*. Poder-se-á mesmo afirmar tratar-se de um fenómeno de apropriação estilística, em que a música de carácter profano se convertia num instrumento de louvor, e o texto sagrado se apropriava dela. Desta forma, os conventos asseguravam a continuidade das preferências musicais, não só daqueles que frequentavam as celebrações realizadas nos espaços de culto, como também das próprias monjas que ali professavam.

### Análise musical das obras dedicadas a Maria Peregrina

Fr. Francisco de S. Boaventura compôs, pelo menos, duas obras dedicadas

<sup>10</sup> No arquivo da Biblioteca Nacional de Portugal, podemos encontrar, por exemplo, dois manuscritos que apresentam, simultaneamente, o baixo contínuo e o baixo *obbligato*. No MM.1405 o órgão grande realiza o baixo contínuo e o órgão pequeno realiza o baixo *obbligato*. No MM.1843-2 o baixo *obbligato* surge com o baixo contínuo e com a voz.

<sup>11</sup> LESSA, E. – *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses séculos XVII a XIX: centros de Ensino e Prática Musical*. Ob. cit., p. 540.

<sup>12</sup> BRITO, M. C. – *Opera in Portugal in the Eighteenth Century (1708-1793)*. New York: Cambridge University Press, 1989, p. 114.

à jovem Maria Peregrina, que se conservam na Biblioteca Nacional de Portugal com as cotas MM 2155 e MM 478<sup>13</sup>.

### A Lição ultima de sabbado Sancto

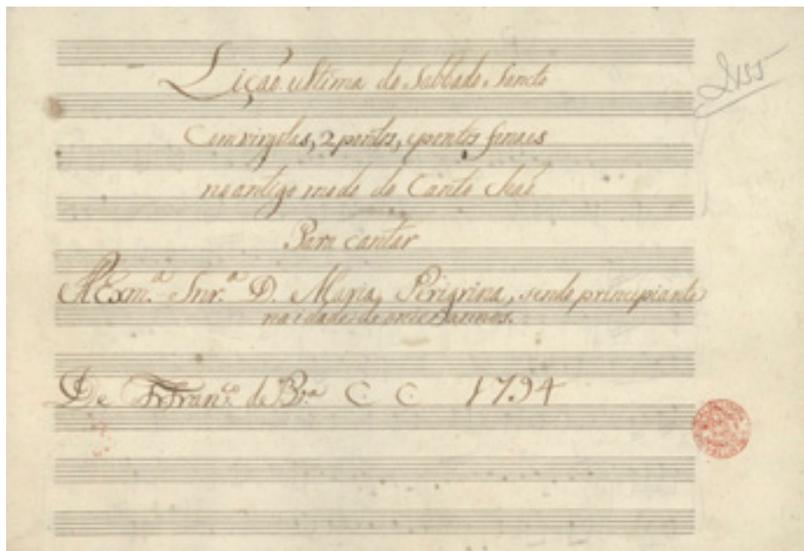


Figura 1 – “Lição ultima de Sabbado Sancto” de Frei Francisco de S. Boaventura  
BNP, MM 2155

O manuscrito musical MM 2155 da Biblioteca Nacional de Portugal, “Lição ultima de Sabbado Sancto”, composição para Voz e Órgão, é o testemunho de uma das obras que integraram as celebrações da Semana Santa de 1794 no Convento de Santa Clara do Porto, nomeadamente da “hora nona” do Sábado Santo. Foi composta por Fr. Francisco de S. Boaventura para ser cantada por Maria Peregrina.

A *Lição* “*Lectio enim omni mandato legis a Moyse universo populo*”<sup>14</sup>

<sup>13</sup> O compositor é também autor de outras obras com carácter pedagógico, nomeadamente dedicadas às pupilas D. Matilde e a D. Maria Bárbara. [BNP, MM 479, MM 999/1-2]

<sup>14</sup> “Porque, avendo Moisés anunciado a todo o povo todos os mandamentos segundo a Ley (...)” (D’ALMEIDA, J. F. – *O Novo Testamento: isto he todos os sacro sanctos livros e escritos evangelicos e apostolicos do novo concerto de nosso fiel Senhor Salvador e Redemptor Iesu Christo* / agora traduzido em portuguez pelo Padre Joaõ Ferreira d’Almeida... (1ª edição). Amsterdam: Viuva de J. V.Someren, 1681. Disponível em <<http://purl.pt/12730>>. Consultado em 5/10/2019).

corresponde aos versículos 19 a 22 do capítulo 9 da Epístola de S. Paulo aos Hebreus. Tem no seu frontispício um comentário que evidencia a preocupação do compositor com questões estéticas e pedagógicas. Em primeiro lugar, quando o autor refere “Com virgolas, 2 pontos, e pontos finaes no antigo modo do Canto Chão”, refere-se ao compasso, à métrica da melodia, que, neste caso, é chamado de *Cantochão Gramatical*. Pedro Talesio (ca. 1563-ca. 1629), em a “Arte de Canto chão” (1618), elenca alguns avisos aos cantores para melhor desempenharem as suas funções, nomeadamente sobre a necessidade de bem se conhecer o texto:

O terceiro he que saiba o Cantor conhecer o periodo , ou ponto, virgula, dous pontos : ponto & virgula ; interrogação ? admiração ! e a palavra suspensa, pea conforme a significação da letra, descançar, entoar & clausular.<sup>15</sup>

Dois séculos depois da publicação do tratado de Talesio, as práticas musicais mais antigas continuavam presentes no quotidiano dos mosteiros e conventos. Exemplo disso é o tratado “Arte do Cantochão”, de João d’Abreu Pessoa, de 1830, onde o autor reforça as características declamativas do cantochão e a necessidade do entendimento do texto, da prosódia, como meio para a comunicação clara de cada texto e a sua fácil compreensão por parte de quem o escuta:

Cantochão Grammatical he aquelle em que as notas tem igual valor ás syllabas, no qual as syllabas longas tem valor dobrado, ou mais que dobrado, do que as syllabas breves, conforme o tempo, que se gasta em cantalas. Este Canto, assim como os outros, está sujeito as regras da Prosódia Latina: delle se usa nos Psalmos, Lições, Profecias, Epistolas, Evangelhos, Orações, Prefacios &c. (...) Pelo que respeita ao canto das Orações e das Lições, he facil de ver que elle só consiste em poucos tons, para ajudar sustentar a voz, e marcar a distinção dos periodos.

Nesta conformidade usa a Igreja de diferentes modos de cantar, nas Lições, nas Epistolas, Evangelhos, Orações, Prefacios, e Pater Noster, quando ha ponto, dous pontos, ponto e virgula, ponto de interrogação, de admiração, e ponto final, para que com este estilo se execute com o canto a Orthographia, e percebão a letra, e se edifiquem os ouvintes.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Talesio, P. – *Arte de canto chão: com huma breve instrução, pera os sacerdotes, diaconos, subdiaconos, e moços de coro, conforme ao uso romano*. Coimbra: Na Impressão de Diogo Gomez de Loureyro, 1618, Capítulo trinta e quatro, p. 65

<sup>16</sup> 16 PESSOA, J. d’A. – *Arte de cantochão para o uso do seminário da cidade de Vizeu, e para o mais Clero do mesmo Bispado, pelo P. Mestre da Capella João da d’Abreu Pessoa*. Lisboa: Impressão Regia, 1830, p. 49.

### A Lamentação 3ª

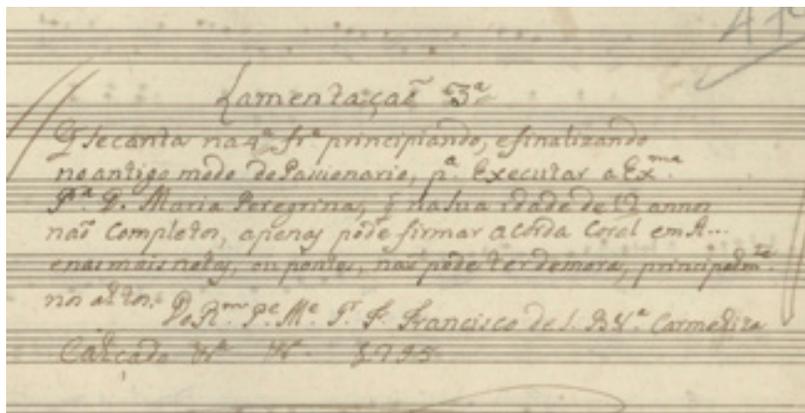


Figura 2 - “Lamentação 3ª” de Frei Francisco de S. Boaventura  
BNP, MM 478

Também no frontispício do manuscrito MM 478, uma Lamentação presente nas Matinas da Quinta-feira Santa (“[Jod.] Manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia eius”), datado de 1795, Fr. Francisco de S. Boaventura alerta, uma vez mais, para as práticas musicais antigas. O texto introdutório deste frontispício deixa novamente transparecer o sentido pedagógico do compositor, além de indicar a formação musical da jovem Maria Peregrina. Fr. Francisco de S. Boaventura aponta a tenra “idade de 12 anos não completos” da “jovem principiante”, referindo o cuidado a ter com a tessitura e a sustentação de notas longas, principalmente nas notas agudas ou, como indica, os “altos”.

As anotações nas partituras apontam, de facto, para algumas fragilidades vocais de Maria Peregrina:

a. A extensão vocal é relativamente curta; situa-se quase sempre entre o dó3 – sol4, mas evita-se o registo agudo.

b. As frases são relativamente curtas e maioritariamente silábicas, sem necessidade de grande quantidade de ar.

c. Existe alguma coloratura, mas menor, se comparada com as obras apresentadas por outras clarissas contemporâneas de Maria Peregrina. Os efeitos de coloratura surgem quase sempre nas cadências (Figura 4, cc. 21-22) ou imediatamente antes.

d. Existe um maior número de indicação de articulação e fraseado

comparativamente com outras obras de Fr. Francisco de S. Boaventura. Por exemplo, o *stacatto* no compasso 89 (Figura 3); a articulação e dinâmica das duas colcheias no compasso seguinte; a “cadência a tempo” no compasso 92, para a cantora não ficar sem ar.

e. Denota-se um especial cuidado de Fr. Francisco no trato e na forma como apresenta as sugestões que diluem as dificuldades técnicas de Maria Peregrina.

i. Na figura 3, no compasso 95, é evidente que Fr. Francisco de S. Boaventura, sabendo da dificuldade de Maria Peregrina sustentar a melodia cromática descendente, sugere que o órgão duplique a voz.

ii. Na figura 4, nos compassos 17-18, Fr. Francisco de S. Boaventura provavelmente gostaria que Maria Peregrina começasse a cantar no registo grave (Lá 2), mas, não estando seguro da capacidade da jovem, coloca a opção de o início da melodia ocorrer no registo agudo, numa oitava acima.

87

*f p* *Cadencia a tempo*

et si-ne san-gui-nis ef-fu-si-o-ne non fit re - mi-si-o. Non

93

fit re - - - - -

*por ser principiante he preciso acompanhar a cadencia*

Figura 3 - “Lição ultima de Sabbado Sancto” de Frei Francisco de São Boaventura  
BNP, MM 2155, transcrição (cc. 87 – 96).

17

Ma-num su - am mi - sit hos - tis ad ho-mni-a de-si-de-ra-

21

bi - li-a e - jus.

Figure 4 – “Lamentação 3ª” de Frei Francisco de São Boaventura  
BNP, MM 478, transcrição (cc. 17 – 21).

O período que vai de 1794 a 1795 representa, provavelmente, o final do vínculo de Fr. Francisco de S. Boaventura com o Convento de Santa Clara e a composição. Coincidentemente, António da Silva Leite (1759-1833), compositor contemporâneo de Frei Francisco de S. Boaventura e Mestre Capela da Sé do Porto, é convidado, em 1795, a compor um duo para dois sopranos e violinos, para D. Antónia Raimundo do Convento de Santa Clara, mantendo ligações a este convento até 1828. Sabemos que António da Silva Leite também compôs para Maria Peregrina quatro obras – compostas para as celebrações da Semana Santa, tal como sucedera nos exemplos já apresentados – que também refletem iguais cuidados pedagógicos, seguindo as práticas iniciadas por Frei Francisco de S. Boaventura<sup>17</sup>.

De Fr. Francisco de S. Boaventura concluímos que foi um compositor e pedagogo pragmático e com um forte sentido de funcionalidade, na medida em que a sua criação tinha em conta as intérpretes a quem se destinavam as suas

<sup>17</sup> DE PAULA, R. T. – *A música nos conventos portugueses de Santa Clara e São Bento da Ave Maria (1764-1833)*. Ob. cit., p. 51.

obras. Assumiu orientações pedagógicas com sensibilidade, sempre em busca de uma prática musical com proficiência técnica e artística. A função deste compositor no espaço conventual, à semelhança de Ant3nio da Silva Leite, seu contempor4neo, seria, tamb3m, certamente, a de professor de m3sica. Qualquer um destes casos reflete a import4ncia do canto neste mosteiro de Santa Clara, bem como o dinamismo de encomendas e a preocupa3o de forma3o das suas religiosas m3sicas.

Artigo recebido em 20/10/2019

Artigo aceite para publica3o em 24/11/2019.





# RECENSÕES



FANTUZ, Giuliana Vittoria — *Juliana de Norwich. A mística da alegria*.  
Prior Velho: Paulinas Editora, 2019, ISBN: 978 – 989 – 673 – 683 – 5, 103 pp.

Os primeiros trinta anos da vida de Juliana de Norwich – considerada a mãe da prosa inglesa – são uma verdadeira incógnita, de tal modo, que ainda hoje resulta desconhecido o seu verdadeiro nome, assim como o local e a data exacta do seu nascimento. Terá vindo ao mundo durante a segunda metade do ano 1342, falecendo, presumivelmente, 74 anos mais tarde (1416), em Norwich (Norfolk, Inglaterra). Na opinião de Giuliana Vittoria Fantuz, no capítulo introdutório dedicado ao *Mistério da sua vida*, Juliana de Norwich «foi uma das mais extraordinárias contemplativas e anacoretas da nossa história, considerada por muitos estudiosos como uma das teólogas mais importantes da tradição cristã» (p. 9).

Esta pequena mas esclarecedora obra que aqui recenseamos, apresenta-se dividida em duas partes. A primeira dá início com um brevíssimo prefácio do Bispo de East Anglia, Alan S. Hopes, seguido de uma pertinente introdução da autoria do Padre Christopher Wood, Reitor da Igreja de Saint Julian de Norwich, onde a mística viveu os últimos 40 anos da sua vida, clausurada numa cela contígua à Igreja. Ambos sacerdotes fazem questão de salientar o carácter optimista, de esperança e de coragem que nos transmitem os textos desta notável mística medieval. Um optimismo longe de ser «simples e cego» (p. 7), porque Juliana conheceu efectivamente o verdadeiro sofrimento, «mas ao mesmo tempo vivenciou o poder do Pai, do Filho e do Espírito Santo envolvendo-a no seu amor eterno» (p. 7).

Após estes necessários preâmbulos, Fantuz dedica o capítulo seguinte ao perfil humano desta asceta, que chegou a ser procurada pelos seus conselhos espirituais, respeitada e reconhecida na sociedade de Norwich, uma cidade rica e opulenta, com 52 igrejas profusamente ornamentadas com Arte Sacra, um mosteiro beneditino e uma imponente catedral que albergava uma das bibliotecas melhor fornecidas do reino. Todo este património cultural e espiritual «deve ter contribuído para a formação de Juliana» (p. 14).

A primeira parte conclui com um capítulo dedicado a introduzir o leitor no contexto literário propriamente dito, a modo de preparação para a leitura dos fragmentos seleccionados da obra de Juliana de Norwich: *Revelations of Divine Love (Revelações do Amor Divino)*. Fantuz considera pertinente esclarecer as questões relacionadas com os textos manuscritos, salientando as especificidades do contexto em que surgiram. A primeira versão – o chamado *Texto Breve* –

terá começado a ser escrito em 1388, após uma longa e penosa doença durante a qual, a mística reclusa recebera um importante conjunto de revelações. A segunda versão – o chamado *Texto Longo* – é a reelaboração do anterior, calmamente meditado e ponderado ao longo de «vinte anos menos três meses» (p. 20). «Tudo isto me foi mostrado de três modos; isto é: mediante a visão corpórea, depois com as palavras que se formavam no meu intelecto e, por fim, mediante a visão espiritual» (p. 23), explica Juliana de Norwich.

Este longo período de ponderação, pouco frequente em processos de escrita, mostra, segundo Fantuz, como e quanto Juliana era tão pouco inclinada a iludir-se e enganar-se a si mesma. Intelectualmente era mais partidária da honestidade e do cepticismo do que da «credulidade e a credence», analisando «com lucidez e cuidado a sua experiência» (p. 29). Juliana meditou profundamente as experiências que tinha vivido, de modo que «só quando teve a intuição do significado global das visões» sentiu-se realmente preparada para transmitir «tudo aos vindouros» (p. 30).

Os excertos seleccionados de cada uma das 16 revelações – apresentados na segunda parte do livro – revelam uma mulher com um profundo conhecimento das fontes patrísticas, bíblicas e medievais; um uso ágil e fluido da retórica e uma capacidade extraordinária de argumentação teológica expressa em língua inglesa. A sua humildade e o desejo de aproximação a todos os «irmãos cristãos» permitem-lhe encontrar modos claros de expressão, num estilo simples, onde não falta o sentido do humor, o que a coloca «ao nível dos melhores prosadores ingleses da época» (p. 21).

A escolha dos textos seleccionados por Giuliana Vittoria Fantuz revela-se bastante criteriosa, permitindo ao leitor captar os pontos essenciais da mensagem da reclusa de Norwich. Porém, em alguns momentos, a interrupção de determinado parágrafo tem lugar num ponto do texto menos propício, o que pode provocar uma ligeira sensação de frustração no leitor, ficando com uma imagem incompleta da ideia a transmitir, o que se agrava nos casos em que o leitor não é especialista na matéria. A tradução dos textos foi realizada com cuidado e rigor, tarefa nada fácil quando se trata de textos com um conteúdo deste teor. Nesse sentido, o tradutor, António Maria da Rocha, merece um justo elogio.

O optimismo e a consolação são as sementes que germinam ao longo de toda a obra de Juliana, onde nos apresenta um Deus cortês e amável; que é, ao mesmo tempo, pai, mãe, namorado e jovem esposo, tal e como o profeta Oseias o apresenta no Antigo Testamento, o que evoca sentimentos e ligações

de carinho, atenção e confiança: «E, depois, eu vi que Deus está contente por ser nosso pai [...] por ser nossa mãe [...] Ele, que é a verdadeira mãe da vida e de tudo» (p. 26).

A doutrina de Juliana de Norwich advoga pela humildade e pela prática da oração de contemplação, de modo a evitar a tristeza causada pelas constantes quedas – fruto das imperfeições humanas – e fomentar a alegria plena do amor de Deus. Na primeira revelação declara: «Orar à bondade de Deus é, portanto, a oração mais alta» (p. 35).

Um dos momentos mais interessantes é, sem dúvida, aquele que descreve na primeira revelação, cuja representação em imagem – cedida pela autora Gay Pogue -, confere ao livro a sua apelativa e atraente capa. «E, nisto, Ele me mostrou uma pequena coisa, do tamanho de uma noz [...]. É tudo o que foi criado» (p. 34). Fantuz faz questão de salientar este curioso facto (p.25, nota 11), relacionando-o com a teoria do *Big Bang*, segundo a qual, momentos antes da grande explosão, o universo terá estado de tal forma comprimido, que teria o tamanho de uma pequena bola, sendo esta a proporção das coisas criadas (como lhe foi revelado a Juliana) se eliminado todo o espaço vazio.

Outro aspeto que chama a atenção do leitor é o elogio à infância, mais ainda, considerando a desvalorização de que esta etapa da vida foi alvo durante a Idade Média. Juliana exorta a seguir a prerrogativa do bebé que «por sua natureza, sempre se confia ao amor da mãe, na felicidade e na desgraça» (p. 85). Na décima quarta revelação, Juliana de Norwich compreendeu a importância de se ser criança e «entendi que não há, nesta vida, condição mais alta do que a infância, mesmo na debilidade e na falta de poder e conhecimento» (p. 85). Para Juliana, a infância é um momento precioso por ser a fase de transição entre o nascimento espiritual da alma e a chegada à bem-aventurança do nosso Pai (p. 85). De aqui surge o ensinamento supremo de Juliana de Norwich, que lhe foi revelado directamente por Deus e que a transforma – como o subtítulo indica – na mística da alegria: «All shall be well», tudo acabará bem.



BORGOGNONI, Ezequiel — *El otoño de la Edad Media en Castilla y Aragón*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2018, ISBN: 978-987-4923-02-8, 181 pp.

O presente livro de Ezequiel Borgognoni consiste num manual de história da Península Ibérica na baixa Idade Média. Como destacado no prefácio escrito por María Florencia Mendizábal, esta obra inscreve-se no âmbito das investigações de história medieval realizadas pela Universidade de Buenos Aires e outros importantes centros de investigação do medievalismo argentino (pp. 9-11). A obra está dividida em duas partes, uma dedicada à Coroa de Castela e uma centrada na Coroa de Aragão. O arco cronológico considerado por Ezequiel Borgognoni vai da passagem entre os séculos XII e XIII (os conflitos pela sucessão do rei Alfonso X “O Sábio” e a união do condado de Barcelona com o reino de Aragão, pp. 15-18, 136-137), até ao início do século XVI com a morte dos Reis Católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão (p. 47). Estes últimos eventos marcaram, segundo o autor, o fim de uma era, dentro de um contexto global destinado a mudar radicalmente com a subida ao poder de Carlos V e a projeção através do Oceano Atlântico das monarquias ibéricas (pp. 116-126, 176).

A primeira parte, dedicada a Castela, ocupa quase dois terços do livro (pp. 13-126). O que poderia parecer um desequilíbrio interno à obra, em realidade é uma circunstância devida ao facto de que os dois reinos estavam fortemente interligados e alguns temas relacionados ao reino de Aragão são tratados já na parte dedicada a Castela; por isso, o autor evitou uma repetição dos mesmos na segunda parte da obra (veja-se por exemplo as pp. 72-74, 92-98). A parte dedicada à Coroa de Castela é tratada reinado a reinado, mas é possível observar alguns temas que ocupam especialmente a atenção do autor. Citem-se, por exemplo, as questões dinásticas e os problemas de sucessão internos à Coroa de Castela (vide pp. 15-18, 92, 110-111); as relações entre os vários reinos ibéricos (sobretudo Portugal e Aragão, pp. 70, 91-93, 72-74); a expansão de Castela no sul da Península até à queda de Granada em 1492 (p. 174); as relações internacionais de Castela (em particular com França, Inglaterra e o Papado no período de Avinhão, pp. 55-56, 60) dentro e fora da Europa ocidental (como no caso da embaixada castelhana enviada aos mongóis de Tamerlão em missão anti-otomana, p. 70). Para além disso, o autor estuda as reformas institucionais e económicas (pp. 33-35, 51-52, 58, 105-120), as reformas da Igreja por parte dos reis (pp. 63-64, 106-107) e o tema muito delicado das relações entre a Coroa

de Castela, judeus e muçulmanos, caracterizadas, na opinião de Borgognoni, por uma progressiva radicalização, violência e exclusão - com algumas exceções importantes (cfr. p. 79) - a partir do século XIV (pp. 49, 51-53, 66-67, 75, 114-115). Este último tema é tratado também no caso da Coroa de Aragão (veja-se por exemplo p. 160).

Nesta parte há que evidenciar a grande clareza da escrita do autor que guia o leitor dentro das complexas dinâmicas familiares-dinásticas a uma escala ibérica e internacional - explicadas muito eficazmente e de imediata compreensão também para os leitores não especialistas - e através dos processos de fortalecimento da monarquia face às aristocracias do reino (p. 41), da promoção de pessoal qualificado proveniente do clero ou das universidades (pp. 105-106) e das suas ligações com o mundo urbano dos *concejos* (pp. 28-29, 33, 75-76). Muito importante também desde o ponto de vista metodológico é a atenção que o autor dedica ao mostrar, em primeiro lugar, a necessidade de contextualizar pontualmente os eventos e as medidas tomadas pelos monarcas castelhanos, evitando excessivas modelizações. Em segundo lugar, semelhante atenção é dedicada aos conflitos e às rivalidades internas entre os vários reinos cristãos ibéricos, considerados como conjuntos fortemente heterogêneos no seu interior, um elemento muito importante para não considerar o processo conhecido como “Reconquista” como teleologicamente ordenado e homogêneo em toda a Península Ibérica (pp. 13-15, 136-137).

O autor tem o mérito e a capacidade de tratar neste seu manual um número muito elevado de temas sempre acompanhados por dados precisos (veja-se, por exemplo, os aspectos demográficos do reino de Aragão ou os dados sobre as economias ibéricas tardo-medievais, pp. 47-49, 149-152). Porventura - permita-se-me esta observação - há um ponto que poderia talvez ter sido mais desenvolvido: a relação entre a Coroa de Castela e as instituições eclesíásticas. Esta relação parece interpretada mais como uma tentativa por parte dos reis de reformar igrejas e mosteiros em estado de grave decadência (pp. 63-64, 107), mas é importante considerar também a interação da política régia com as grandes transformações e reformas eclesiológicas, teológicas (pensem apenas na Escolástica) e espirituais internas à Cristandade ocidental na baixa Idade Média, juntamente com a evolução do Papado e a afirmação de Franciscanos e Dominicanos, só para citar alguns dos temas entre os mais conhecidos, que se configuram como um traço fundamental da Hispânia e da Europa medieval e que o autor estuda, de facto, principalmente quando aborda o problema da

Inquisição no século XV (p. 114, 172-173)<sup>1</sup>.

No segundo capítulo, dedicado à Coroa de Aragão (pp. 135-176), o autor adotou uma abordagem diferente, com uma divisão não por reinados individuais, mas por grupos de reinados (veja-se por exemplo pp. 144-148), ou por áreas temáticas, como a economia e a sociedade (pp. 149-152). Ao longo destas páginas, o autor apresenta um quadro muito rico em que se evidenciam as transformações do espaço político aragonês - caracterizado por fortes tensões e guerras civis como nos anos posteriores a 1458 (pp. 168-171). O autor evidencia sobretudo a evolução social, demográfica e económica, cujas consequências serão particularmente fortes na Catalunha, tanto no espaço rural entre senhores e camponeses, como na cidade de Barcelona, entre a monarquia e os órgãos de representação dos *estamentos* locais (pp. 165-166). Borgognoni reserva particular atenção também à promoção artística e cultural no século XIV, em que se destaca a ação da rainha Violante de Bar casada com João I de Aragão (pp. 155-158), e a projeção europeia e mediterrânica do reino (pp. 138-144). Este último tema ocupa uma parte importante do capítulo dedicado a Aragão, em que o autor reconstrói a progressiva extensão do poder e da influência aragonesa no Mar Mediterrâneo e em particular no norte de África, nas ilhas de Córsega, Sicília, Sardenha e no Reino de Nápoles, cujo título será reconhecido ao rei Alfonso V “O Magnânimo” em 1442, e para onde em 1506 o rei Fernando mudou a sede da sua corte (pp. 164-165, 175-176).

Em conclusão, sou da opinião que o livro de Ezequiel Borgognoni mostra estar baseado num sólido trabalho de investigação, unido a uma grande capacidade de síntese, fruto do amplo conhecimento do autor das matérias tratadas e de uma interessante abordagem multidisciplinar (nomeadamente entre história e ciência médica - pp. 88-89). Este manual pode ser um ótimo instrumento útil aos estudantes para terem um quadro geral da situação em Castela e Aragão nos séculos finais da Idade Média. De grande utilidade são as bibliografias finais em cada capítulo (pp. 126-133, 177-179), às quais acrescentaria apenas os trabalhos escritos/coordenados por José María Monsalvo Antón sobre os *concejos* e os de Flocel Sabaté sobre a Coroa de Aragão<sup>2</sup>. Este manual constitui também um

<sup>1</sup> Para um quadro geral sobre este tema ver as obras de CANTARELLA, Glauco Maria; POLONIO, Valeria; RUSCONI, Roberto - *Chiesa, Chiese, Movimenti religiosi*. Roma-Bari: Laterza, 2001 e Fernández Conde, Francisco Javier - *La religiosidad medieval en España: Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Universidad de Oviedo: Servicio de Publicaciones, 2000.

<sup>2</sup> Refiro-me a MONSALVO ANTÓN, José María - *El sistema político concejil el ejemplo del Señorío Medieval de Alba de Tormes y su Concejo de Villa y Tierra*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1988 e Sabaté, Flocel (éd.) - *The Crown of Aragon. A singular mediterranean Empire*. Leiden-Boston: Brill, 2017.

RENZI, FRANCESCO  
RECENSÃO A BORGOGNONI, EZEQUIEL - *EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA EN CASTILLA  
Y ARAGÓN*. BUENOS AIRES: EDITORIAL DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, 2018.  
VS 26 (2019), P. 225-228

válido suporte para historiadores que podem aceder assim a uma considerável mole de dados e informações, elaboradas qualitativamente e em forma crítica, fundamentais para o debate historiográfico.

Francesco Renzi  
CEHR-Universidade Católica Portuguesa  
frenzi@porto.ucp.pt

O grupo «Sociabilidades e práticas do sentimento religioso», integrado no CITCEM, desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

### **1. Organização do Seminário Permanente 2018/2019: «Viagens e Peregrinações»**

Estas reuniões tiveram a participação de investigadores e especialistas do CITCEM e de outras unidades de investigação, no quadro de uma colaboração científica e pedagógica com a FLUP para a formação de estudantes de pós-graduação. Promovendo uma abordagem interdisciplinar, esta atividade permitiu focar a temática em causa a partir de diferentes ângulos de análise, contribuindo para diversificar e enriquecer a formação dos estudantes de pós-graduação e para obter um conhecimento mais completo e preciso do objeto de estudo.

Os seminários tiveram uma periodicidade mensal e foram distribuídos da seguinte forma:

- Paula Almeida Mendes (CITCEM – FLUP): «Viagens do corpo e viagens do espírito à luz da literatura de espiritualidade em Portugal (séculos XVI-XVIII)» (16/01/2019);
- Nuno Resende (CITCEM – FLUP): «Da jornada como estudo: a observação laica e religiosa de portugueses por Portugal no século XIX» (06/03/2019);
- Aires Augusto do Nascimento (FLUL – Academia das Ciências de Lisboa): «Viajar com livros?» (27/03/2019);
- Inês Afonso Lopes (CITCEM – FLUP): «Percepções do outro: as práticas religiosas dos portugueses pelo olhar dos viajantes estrangeiros dos séculos XVIII e XIX» (24/04/2019);
- Isabel Almeida (FLUL): «A *peregrinatio* a Roma: Francisco de Holanda e Frei Heitor Pinto» (28/06/2019);
- Edimilson Rodrigues (UFMA/FAPEMA – CITCEM): «Espelho de peregrinações e viagens em Cais da Sagração: o entre-lugar de dois intelectuais - Mestre Severino, Barqueiro; Josué Montello, autor» (03/07/2019);
- María Eugenia Díaz Tena (CITCEM): «Las peregrinaciones al monasterio de Guadalupe en el siglo XV» (10/07/2019);
- Cristo José de León Perera (Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales (IEMYRhd) – Universidad de Salamanca: «La experiencia del «pelegrino» y sus pugnas con la escolástica universitária» (18/09/2019).

## 2. Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Seminários Abertos

20 e 21/03/2019 – I Colóquio Internacional «O gesto e a crença» (Faculdade de Letras da Universidade do Porto);

04/06/2019: «Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal seiscentista»: conferência proferida por Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel (Universidade Federal da Bahia – CITCEM)

06 e 07/06/2019: IV Seminário Internacional «*Ora et Labora*. Refojos de Basto: natureza e meio natural na vida, linguagens e imaginário da vida monástica» (Casa do Tempo – Cabeceiras de Basto);

08/11/2019 – Congresso «Livrarias e Cartórios Medievais e Modernos na Europa: Projetos e tendências de investigação», em co-organização com o IF (Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

28/11/2019 – Colóquio Internacional «Modernizar a Idade Média», em co-organização com o SMELPS/IF (Faculdade de Letras da Universidade do Porto);

05/12/2019 – Colóquio «400 Anos de *Corte na Aldeia* (1619) de Francisco Rodrigues Lobo. Tradições e Contextos» (Faculdade de Letras da Universidade do Porto);

06/12/2019 – Seminário Aberto «Fazer Falar os Textos»: “Nos 400 Anos da *Corte na Aldeia* de F. Rodrigues Lobo”, organizado por Isabel Morujão (CITCEM – FLUP), Luís Fardilha (CITCEM – FLUP), Pedro Tavares (CITCEM – FLUP) e Zulmira Santos (CITCEM – FLUP) e apresentado por Sylvie Deswarte, José Adriano Freitas de Carvalho, Jorge Alves Osório, Luísa Pimenta Figueiredo, Isabel Morujão e Zulmira Santos.

# NORMAS

## NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e

meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

## B. Citações

### 1. Citações de excertos de textos:

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

2. Na citação e referência documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

### a) Citações em texto:

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mç. 7, s.n.).

### b) Citações em bibliografia final:

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

### 3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89



# VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

*Nota: a assinatura inclui portes de envio*

VENDAS E ASSINATURAS:

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

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: [citcem@letras.up.pt](mailto:citcem@letras.up.pt)

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: [apsoares@letras.up.pt](mailto:apsoares@letras.up.pt)