

REVISTA

# VIA SPIRITUS

DIREÇÃO ESPIRITUAL  
(SÉCULOS XVI-XVIII)

N.º22'2015



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA  
VIA SPIRITUS

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIREÇÃO | José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP/CITCEM);  
Maria Idalina Resina RODRIGUES (FLUL/CITCEM);

CONSELHO DE REDAÇÃO | Isabel MORUJÃO (FLUP/CITCEM); José Adriano Freitas  
de CARVALHO (FLUP/CITCEM); Luís de Sá FARDILHA (FLUP/CITCEM);  
Pedro Vilas Boas TAVARES (FLUP/CITCEM); Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

COMISSÃO CIENTÍFICA | Felice ACCROCCA (Pontificia Università Gregoriana, Roma);  
José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP); Maria Idalina Resina RODRIGUES (FLUL);  
Maria Lucília G. PIRES (FLUL); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología – Universidad de  
Salamanca); Roberto RUSCONI (Università Roma Tre); Victor INFANTES (Facultad Filología –  
Universidad Complutense de Madrid)

CONSELHO CONSULTIVO | Bernard DOMPNIER (Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand);  
Gabriella ZARRI (Università degli Studi di Firenze); José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP);  
Maria de Lurdes C. FERNANDES (FLUP); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología –  
Universidad de Salamanca); Roberto RUSCONI (Università Roma Tre);  
Stefano ANDRETTA (Università Roma Tre); Victor INFANTES (Facultad Filología –  
Universidad Complutense de Madrid)

COORDENAÇÃO | Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

SECRETARIADO | Paula Almeida (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 22 | ano 2015

Periodicidade: Anual | tiragem: 300 exemplares

Depósito Legal n.º 85227/94

ISSN: 0873-1233-20

Design: HLDESIGN.pt

Impressão e acabamento: Sersilito - Empresa Gráfica, Lda

*Os números desta revista são monográficos.*

*Esta publicação está sujeita a peer-review.*

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

Revista indexada em : DOAJ, Latindex, Fonte Académica;

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a  
Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI4059/2014

# SUMÁRIO | CONTENTS

## I -Direção espiritual (séculos XVI-XVIII)

### Ana Costa

S. Francisco de Sales, diretor espiritual ..... 5

### César A. Miranda de Freitas

Alexandre de Gusmão, S.J. (1629-1724): diretor espiritual de noviços, religiosos e «perfeitos varões» ..... 31

### Zulmira C. Santos / Paula Almeida Mendes

Apontamentos para a direcção espiritual na Época Moderna em Portugal (séculos XVI-XVIII) ..... 57

II- VARIA ..... 69

### María Eugenia Díaz Tena

Los «Milagros do Bom Jesus» de las *Laudes e Cantigas* de André Dias ..... 71

### Thiago Maerki de Oliveira

«Mais se moue com exemplos de semelhantes obras, que com doctrina e preceptos»: a polémica franciscana acerca dos livros e seus reflexos nas *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, de Frei Marcos de Lisboa ..... 97

### Facundo Sebastián Macías

El discernimento espiritual teresiano entre el *charisma* paulino y el paradigma gersoniano ..... 117

### Evergton Sales Souza

D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740) ..... 137

### Pedro Vilas Boas Tavares

Bruno e os Católicos. (Revisitando decimonómicas reciclagens de tópicos e slogans anticlericais) ..... 167

RECENSÕES ..... 179

CRÓNICA 2015 ..... 193

Normas ..... 195



## S. FRANCISCO DE SALES, DIRECTOR ESPIRITUAL

ANA COSTA  
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM  
acmcanacosta@gmail.pt

**RESUMO:** Este estudo pretende sublinhar a importância de S. Francisco de Sales em matéria de direção espiritual, especialmente declinada no feminino. De facto, foi intenso e diversificado o labor do Santo na tentativa de aperfeiçoamento das almas que de si se aproximavam. Presencialmente, através de cartas ou dos seus livros, particularmente a Introdução à Vida Devota, entrou em muitas casas, chegou à corte e penetrou nos mosteiros. Assim, deixou a sua marca na época em que viveu e irradiou a sua influência para os séculos seguintes, transpondo barreiras geográficas e linguísticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** S. Francisco de Sales; direção espiritual; século XVII.

**ABSTRACT:** This study aims to highlight the importance of St. Francis of Sales in the field of spiritual direction, especially declined in the feminine. Indeed, the work of the Saint was intense and diverse, trying to perfect the souls to all who approached him. In person, through letters or his books, particularly the Introduction to the Devout Life, he went into many homes, came to the court and entered the monasteries. Thus he made his mark at the time when he lived and radiated his influence to the following centuries, crossing geographical and language barriers.

**KEY-WORDS:** Saint Francis of Sales; spiritual direction; XVIIth century.

Os diferentes biógrafos de S. Francisco de Sales<sup>1</sup> esforçaram-se por nos dar a conhecer um homem que, desde a sua juventude até ao momento da sua morte, se manteve extremamente ativo, não descurando nenhuma das obrigações que chamava a si. Assim, destacou-se enquanto apóstolo, pregador, confessor, bispo, diretor espiritual, autor de livros espirituais e, até, diplomata. Ainda que todas estas facetas sejam determinantes no estudo da espiritualidade salesiana, de facto, ao nome do Santo ficará sempre associado o papel de diretor espiritual, já que foi uma atividade que desenvolveu com grande zelo e gosto ao longo de toda a sua vida.

De facto, a forma como S. Francisco de Sales entendia e punha em prática

---

<sup>1</sup> S. Francisco de Sales nasceu no Ducado da Saboia em 1567 e morreu em 1622.

a direção espiritual destacou-se no seu tempo pela sua originalidade e destaca-se ainda hoje pela sua atualidade, pelo que é tido como um modelo a seguir:

*La gran influencia de Francisco a lo largo de los siglos nos enseña a valorar que tanto su vida como sus escritos dejan entrever un camino claro para la perfección cristiana. Siendo un “maestro y guía de la santidad”, y modelo de una santidad no austera y triste, sino amable e accesible a todos, presenta un reto para los directores espirituales de hoy, que se tomen en serio este camino y lo sepan aplicar en el ministerio diario de las almas.*<sup>2</sup>

O método seguido por S. Francisco de Sales incute nas almas dirigidas o otimismo, pois reconhece que a melancolia e o pessimismo são prejudiciais à alma. Assim, recomenda a oração, pois esta inspira a confiança em Deus, e insiste na convicção da capacidade redentora da graça. Se, por um lado, reconhece a miséria e a imperfeição do ser humano, por outro, exorta a que levante o coração a Deus. Para Francisco, um bom diretor espiritual deve seguir o exemplo de Cristo e adotar uma postura de amável compreensão em relação ao dirigido. Bustamante Chicaíza sublinha que uma das características da direção espiritual de S. Francisco de Sales «es que forma la persona individualmente, sin quitarla de su contexto social, ni de su familia, ni de la sociedad en que vive»<sup>3</sup>. Com efeito, a direção espiritual desenvolvida pelo Bispo de Genebra, nas suas diversas formas e ao longo de toda a sua vida, teve sempre em consideração o estado de cada um, mostrando que a verdadeira devoção é compatível com as obrigações, pelo que rejeita o conflito e busca a harmonia.

S. Francisco de Sales contribuiu para o aperfeiçoamento espiritual de várias pessoas, revelando uma grande capacidade de compreender e iluminar aqueles que o rodeavam, o que se compreende por duas características fundamentais para o exercício da direção: a ciência e a santidade. De facto, grandes místicos apreciados pelo Santo, como é o caso de Santa Teresa, falam frequentemente da necessidade de que um diretor espiritual seja santo, mas que se possa valer também da sua ciência.

Sendo os modelos de direção espiritual salesianos um riquíssimo filão e vastíssima a sua influência, optamos, pela escassez de tempo e espaço, por deixar de lado aspetos relevantes da sua biografia<sup>4</sup> e debruçar-nos sobre algumas

<sup>2</sup> BUSTAMANTE CHICAÍZA, Orlando A. – *La Práctica de la Dirección Espiritual en la Vida y Enseñanzas de San Francisco de Sales*. Pamplona: Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2007, p. 388.

<sup>3</sup> BUSTAMANTE CHICAÍZA, Orlando A. – *La Práctica de la Dirección Espiritual en la Vida y Enseñanzas de San Francisco de Sales*. Ob. cit., p. 386.

<sup>4</sup> Basta que pensemos na assiduidade com que o Santo assistia nos confessorários o quanto essa tarefa o ajudou a compreender cada vez melhor a alma humana e as suas falhas. Assim se compreende o motivo pelo qual não poderia deixar de exortar a outros confesores que se empenhassem numa boa administração deste

das suas obras<sup>5</sup> e, ainda que de forma incipiente, rastrear o seu eco num autor português, Frei Agostinho de Santa Maria. Merecedora de atenção seria, também, a epistolografia, que se revela fundamental para percebermos a forma como entendia e exercia a direção espiritual<sup>6</sup> de várias pessoas de diferentes estados. Uma das particularidades do seu “método” reside no pressuposto de que o diretor se deve adaptar às características do dirigido, respeitando a sua individualidade. De facto, nas suas cartas, é evidente quer o conhecimento que tem sobre a pessoa a quem dirige os seus ensinamentos, quer a sua capacidade de adaptar-se a cada caso concreto. As suas palavras mudavam consoante o temperamento, idade, estado de saúde<sup>7</sup> e, em particular, o grau de progresso na perfeição cristã e os deveres de estado de cada um. Ingenuamente, hoje consideramos que, pela sua morosidade, a direção espiritual epistolar não seria a mais eficaz, mas S. Francisco de Sales socorreu-se inúmeras vezes da escrita de cartas ao longo do seu ministério e com elas alcançou grandes proveitos. Com efeito, é necessário ter em consideração especificidades da época e da vida do Santo, nomeadamente a dificuldade em transpor distâncias e os muitos afazeres que o ocupavam enquanto bispo de Genebra. Por outro lado, não podemos ignorar que, pelo facto de se tratar de uma direção espiritual escrita, esta poderia ser várias vezes consultada e até partilhada. E, para quem, há distância de quatro séculos, pretende aprofundar o conhecimento da espiritualidade salesiana, as cartas de direção assumem-se como documentos riquíssimos.

A difusão da espiritualidade salesiana é indissociável da palavra escrita, essa que tem a capacidade de perdurar. De todas as obras do Santo, aquela que alcançou maior sucesso foi, indubitavelmente, a *Introdução à Vida Devota*, que conheceu várias edições e traduções. Ainda que datada de 1609, a obra parece ter saído pela primeira vez no final do ano anterior<sup>8</sup>. Esgotada rapidamente, saiu em setembro uma segunda edição revista e aumentada pelo autor. Em 1610, 1616 e 1619 somaram-se mais três edições revistas. Assim, da responsabilidade

---

sacramento, pois poderiam assim salvar muitas almas. Com este firme objetivo, escreveu uma Carta Pastoral a todos os confessores da sua diocese. Efetivamente, S. Francisco de Sales é visto como o exemplo do bom confessor, pois, além de o fazer com grande regularidade apesar da sua dignidade de bispo, mostrava-se disponível para ouvir a todos com a mesma amabilidade, desde o mendigo até às altas personalidades da época.

<sup>5</sup> Conscientes de que muito ficará sempre por dizer, seleccionámos a *Introdução à Vida Devota*, o *Directório de Religiosas* e o *Tratado do Amor de Deus*.

<sup>6</sup> LE COUTURIER, E. sublinha a importância das cartas de direção espiritual do Santo para uma compreensão mais abrangente da sua espiritualidade: «Les lettres de direction spirituelle tiennent la plus grande place dans la correspondance de saint François de Sales; elles offrent double intérêt de nous faire connaître, avec le directeur d'âmes, l'application de sa doctrine ascétique et mystique à des cases particuliers et divers.». *Lettres de direction et Spiritualité de Saint François de Sales*. Paris : Emmanuel Vitte Éditeur, 1952, p. 54.

<sup>7</sup> O Santo tinha particular cuidado, por exemplo, na recomendação de exercícios de piedade às mulheres grávidas.

<sup>8</sup> Esta opinião não é partilhada por Dom Mackey, que considera que terá saído em janeiro ou fevereiro de 1609.

do Santo, houve cinco edições, a que se juntam as reimpressões.

Roger Devos<sup>9</sup> realizou um estudo estatístico sobre a publicação desta obra em França ao longo do século XVII e constatou que a mesma, ainda em vida do Santo, teve mais de trinta edições. Entre 1623 e 1673, o ritmo de publicação foi extremamente elevado, saindo dos prelos em média 2,5 obras por ano, sendo que o ponto alto se registou nos anos que se seguiram à canonização, graças também ao elevado número de panegíricos. No entanto, a partir de 1673, o número decaiu consideravelmente e a média passaria a ser “apenas” de 0,8 por ano. É neste contexto de aparente desinteresse que, em 1696, J. Brignon trouxe à luz uma forma modernizada da obra, procedendo a alterações até ao título: *Conduite des gens du monde a la perfection chrétienne. Fidèlement extraite de l'Introduction a la Vie devote*<sup>10</sup>. Face à reação contrária por parte da Ordem da Visitação, o autor retirou a obra do mercado. No entanto, em 1707, publicou-a novamente, agora com o título *Introduction à la vie dévote de Saint François de Sales Evêque et Prince de Genève* com a indicação no rosto de que destinava «à l'usage des personnes peu habitués au vieil langage». Esta estratégia editorial de atualização linguística parece ter resultado, uma vez que a obra foi reeditada vinte e nove vezes ao longo do século XVIII e muitas mais no século seguinte.

A influência deste livro é imensurável, pois, além das sucessivas reedições em várias línguas, graças à pregação e à direção, ela chegava mesmo àqueles que não sabiam ler. Bourdaloue, no seu panegírico do Santo, afirma que não é possível contar quantas mães de família se formaram com este livro, o que desmente a teoria avançada por alguns de que este livro era menos lido no século XVII do que em tempos mais actuais. A este livro é atribuído o mérito de ter formado «la femme française, cette maîtresse de maison, cette mère de famille de la bourgeoisie ou du peuple, qui passait du couvent au mariage comme à une profession religieuse, qui s'établissait gardienne du foyer, hereuse dans sa vie limitée, trouvant sa joie à se “consacrer” à son mari et à ses enfants»<sup>11</sup>.

O sucesso da *Introdução à Vida Devota* foi imenso e, ainda hoje, é reconhecida a sua atualidade e utilidade<sup>12</sup>. É talvez um dos livros em língua francesa mais

<sup>9</sup> DEVOS, Roger - «Le salésianisme et la société au XVIIème siècle» in *Saint François de Sales. Témoignages et Mélanges à l'occasion du IVe centenaire de sa naissance. Mémoires et Documents publiés par L'Académie Salésienne*, Tome LXXX. Editions Franco-Suisses, Ambilly-Annemasse, 1968, pp. 211-242.

<sup>10</sup> Nouvellement revue par le P. J. Brignon. A Paris, chez Simon Bernard, 1696.

<sup>11</sup> CALVET, Jean - *La Littérature Religieuse de François de Sales a Fénelon*. Paris: Del Duca Éditeur, 1967, p. 55

<sup>12</sup> Basta que pensemos que, em pleno século XXI, esta obra continua a ser editada em várias línguas e continua a ser alvo de numerosos estudos. A este respeito, ver PLAUSHIN, Fr. Mark - «Saint Francis de Sales' *Introduction to the Devout Life*, 1609-2009», in *Homiletic & Pastoral Review*, March, 2010, pp. 24-29. «Still fresh, still timely four hundred years after its first publication, St Francis de Sales' *Introduction to the Devout Life* is urgently worthy of the Church's attention and is a critical source for understanding “Salesian” spirituality as grounded in the universal calling to holiness. It is an extraordinary work of modern pastoral



lidos e editados, meditado pelos doutos e pelos ignorantes. Em 1620, numa carta de 16 de Agosto ao padre Antoniotti da Companhia de Jesus, S. Francisco reconhecia o sucesso da obra em diversos países e as reimpressões em língua francesa ultrapassavam já as quarenta. Dom Mackey, no prefácio às obras do Santo, declarava em 1893: «Actuellement, on peut avancer sans exagération que les éditions de cet ouvrage dépassent le nombre de mille».

Alguns críticos defendem que a *Introdução à Vida Devota* é composta em grande parte pelas cartas de direção espiritual escritas à senhora de Charmois, que é essencialmente um trabalho de *mise en forme*. No entanto, esta não é a opinião geral, pois as cartas deste período caracterizam-se pela reduzida extensão, longe de enquadrarem um programa completo de vida cristã. Seriam antes pequenos Avisos e Tratados que ele lhe dirigia os textos que viriam a tornar-se o fundo primitivo da *Introdução à Vida Devota*<sup>13</sup>. Esta senhora, Louise Duchatel, habituada a viver na corte francesa, após o casamento com Claude de Charmois, oriundo da Saboia e parente de S. Francisco de Sales, viu-se retirada para um castelo solitário e privada da companhia do marido, constantemente ausente devido a funções diplomáticas. Mergulhada numa enorme tristeza vê a sua vida transformada pelo Santo, que lhe revela o segredo de uma vida bela: animar os mais simples deveres quotidianos com o amor de Deus. Ela encontraria nesse amor de que lhe fala o Santo a força que lhe havia de ser ainda mais necessária quando ficou viúva e tomou a direção da sua casa.

Aquilo que nos parece evidente é que esta obra tem uma finalidade logo apresentada no título: dirigir, desde o primeiro momento, as almas no caminho da devoção. Por outro lado, há que ter em consideração que o percurso traçado é mais fruto da prática do que da teoria, baseado em casos concretos, pois o Santo tinha já uma larga experiência na direção espiritual, fosse ela presencial, fosse através de cartas e pequenas regras escritas<sup>14</sup>. Para criar maior proximidade e não cair dos riscos da abstração, diz o Santo:

---

literature, revealing the enriched perspective of a bishop-writer who sought to expand the human heart's capacity for God».

<sup>13</sup> LE COUTURIER, E. - *Lettres de direction et Spiritualité de saint François de Sales*. Ob. cit., p. 42-43. De facto, no prefácio da *Introdução à Vida Devota*, o Santo refere que não foi por iniciativa sua que decidiu publicar a obra, mas porque «huma Alma verdadeiramente honrada e virtuosa», a quem tinha deixado «por escrito algumas memorias, para que recorresse a ellas, quando lhe parecesse necessário», sendo essa pessoa identificada como a senhora de Charmois. É terá sido essa senhora que deu conhecimento dessas memórias a «hum grande e devoto Religioso, o qual julgando, que muitos podiaõ tirar proveito dellas, me exhortou a que as publicasse: o que lhe foi fácil de me persuadir, por ter a sua amizade grande poder sobre a minha vontade, e o seu juízo huma grande autoridade sobre o meu.».

<sup>14</sup> Ver STROWSKY, Fortunat - *Histoire du Sentiment Religieux en France au XVII<sup>e</sup> Siècle. Saint François de Sales*. Paris: Librairie Plon, 1928, p. 201 : «En effet, au lieu de d'une définition abstraite dans laquelle n'entrent les individualités qu'en se dépouillant de ce qui les fait distinctes et vivantes, on y trouvera un cas particulier assez riche et assez précis pour que chaque personne, par le mystérieux effet de l'analogie, y reconnaisse elle-même sa vie et ses possibilités.».

*Dirijo minhas palavras a Philotea, por que como quero que sirvão á utilidade de commua a muitas almas, o que primeiramente tinha escrito para huma só, a apelido com hum nome comum a todas as que querem ser devotas, porque Philotea quer dizer, madora ou amante de Deos.*<sup>15</sup>

Com o prefácio, da autoria do Santo, o leitor fica imediatamente esclarecido quanto à intencionalidade que presidiu à escrita da obra e aos objetivos que pretende alcançar. Assim, sublinha que nada dirá de verdadeiramente novo:

*Na verdade não posso, não quero, nem devo escrever nesta Introdução, senão o que está já publicado por nossos predecessores nesta materia: isto não são mais que as mesmas flores, que te ofereço, Leitor meu, mas o ramalhete que faço, será diferente dos seus, em razão da forma de que he composto.*<sup>16</sup>

A novidade do autor da *Introdução à Vida Devota* reside, essencialmente, no público a que se dirige. Tendo a maior parte dos autores que trataram sobre a devoção se dirigido exclusivamente a pessoas retiradas do mundo, propõe-se ser útil àqueles que vivem em sociedade, mostrando-lhes que também a eles é possível aspirar à perfeição. Assim, apresenta uma direção diferente da que apresenta no *Directório de Religiosas*, pois, quando o público é uma ordem religiosa, o caminho para a perfeição tem uma manifestação exterior uniformizada, com uma mesma regra, um hábito, a mesma observância e as mesmas práticas de piedade. S. Francisco de Sales chama a si a responsabilidade de conduzir as almas que aspiram à perfeição, mas segundo as circunstâncias da sua vida, apresentando uma devoção capaz de se adaptar ao estado de cada um.

Antevendo desde logo as críticas que lhe seriam dirigidas, o Santo defende-se dizendo que, apesar de ser Bispo de uma «Diocese tão pezada», dá por muito bem empregue o tempo usado na direção espiritual, pois não deixa de ser um dever episcopal. De facto, considera que se trata de «hum trabalho que consola, semelhante ao dos segadores e vindimadores, que nunca mais contentes, que quando estão muito ocupados e carregados». Por outro lado, usando de um tópico de modéstia, diz «verdade he que escrevo da vida devota, sem ser devoto, mas não por verto sem o desejo de o vir a ser», mas, escudando-se nas palavras de Erasmo, justifica que «hum bom modo de aprender he estudar, e melhor ouvir, e optimo ensinar» .

A organização da obra é apresentada pelo próprio autor, que explica a

<sup>15</sup> «Prefacção do Santo» in *Introduccão à Vida Devota, Introduccão à Vida Devota de S. Francisco de Sales, bispo e Principe de Genebra, E Fundador da Visitação. Novamente traduzida na Lingua Portuguesa, com maio exaccão.* Lisboa. Na Of. Patr. De Francisco Luiz Ameno. 1784.

10 <sup>16</sup> «Prefacção do Santo» in *Introduccão à Vida Devota*, Ob. cit.

divisão em cinco partes. Num primeiro momento, pretende «converter o simples desejo de Philotea, em huma inteira resolução», o que implicará a confissão e a comunhão. De seguida, são-lhe apresentados dois meios para se unir mais a Deus: os sacramentos e a oração. Na terceira parte, é-lhe explicado como exercitar as virtudes. Na quarta parte, Filoteia é alertada para «algumas emboscadas de seus inimigos». Por fim, esta alma é convidada a retirar-se para que recupere o fôlego e poder «adiantar-se na vida devota».

Dá início o Santo ao caminho por onde quer conduzir Filoteia. Em primeiro lugar, ensina-lhe o que é a verdadeira devoção, a qual não depende de manifestações exteriores que não se coadunam com o interior e implica, também, o respeito pelo próximo<sup>17</sup>. Deste modo, esclarece que «há muitas pessoas que se cobrem com certas acções exteriores de santa devoção; e o mundo as tem por sujeitos verdadeiramente devotos e espirituaes, naõ sendo na realidade mais que estatuas e fantasmas da devoção»<sup>18</sup>. Por outro lado, adverte para a imagem negativa que o mundo tem das pessoas devotas, reconhecendo-lhes os sacrifícios, mas ignorando-lhe os benefícios<sup>19</sup>, pois desconhece que «A devoção he o verdadeiro assucar espiritual, que tira o amargor ás mortificações»<sup>20</sup>. A escada de Jacob é apontada como «o verdadeiro retrato da vida devota»<sup>21</sup>, sendo esta sustentada pela oração e pelos sacramentos. As almas devotas que a sobem privam do convívio com Deus e o com o homem, pois têm «asas para voar e arrojarse a Deos» e também têm «pés para caminhar com os homens, por huma santa e amigável conversação», fazendo uso das coisas mundanas só tanto quanto necessário e de acordo com o seu estado, já que conscientes de que são efémeras.

O capítulo III da primeira parte reveste-se de grande importância, na medida em que o seu título mostra um firme propósito do Santo: «Que a Devoção he propria de qualquer profissão ou estado.» Assim, esclarece:

---

<sup>17</sup> *IJD*, Primeira parte, Cap. I. Ob. cit., p. 2: «O que he dado ao jejum, se tem por mui devoto, porque jejuar; ainda que tenha o coração cheio de rancor: e naõ se atrevendo a molhar a língua com vinho, nem ainda com agoa, por sobriedade; nenhuma duvida terá, em a banhar no sangue do próximo, pela murmuração e calumnia. Outro se terá por mui devoto, porque todos os dias reza grande multidão de orações; ainda que depois disto, desmande a língua em palavras coléricas, arrogantes, e injuriosas, assim com domesticos como com vizinhos. Outro de boa vontade tirará a esmola da bolsa, para da-la aos pobres, mas naõ pôde tirar de seu coração suavidade para perdoar aos seus inimigos: outro perdoará a seus inimigos, mas naõ pagará a seus credores, senaõ á viva força de justiça. Todos estes vulgarmente saõ tidos por devotos, e de nenhum modo o saõ.»

<sup>18</sup> *IJD*, Primeira parte, Cap. I. Ob. cit., p.3.

<sup>19</sup> *IJD*, Primeira parte, Cap. II. Ob. cit., p.5: «Vê o mundo, que os devotos jejuão, oraõ, e soffrem injurias, servem os enfermos, socorrem os pobres, fazem vigílias, reprimem a cólera, detem e affogaõ suas paixões, privaõ-se dos prazeres sensuaes, e fazem outras acções, que de sua natureza e qualidades saõ asperas e rigorosas: mas naõ vê o mundo a devoção interior e cordial, que torna todas estas acções agradaveis, suaves, e faceis», ob. cit.

<sup>20</sup> *IJD*, Primeira parte, Cap. II. Ob. cit., p.6.

<sup>21</sup> *IJD*, Primeira parte, Cap. II. Ob. cit., p.7.

*Na criação mandou Deos ás plantas, que cada huma dêsse fruto, segundo a sua especie: assim manda tambem aos Christaõs, que são as plantas da sua Igreja, que produzaõ frutos de devoção, cada hum segundo o seu estado e vocação. De diferente modo haõ de praticar a devoção o Fidalgo e o Official, o Vassalo e o Principe, a Viuva, a Donzella, e a Casada: e não basta isto: deve o exercicio da devoção, acomodar-se ás forças, aos negocios, e ás obrigações de cada hum em particular.*<sup>22</sup>

Para evidenciar a diversidade de estados e as consequentes obrigações, prossegue o Santo dirigindo algumas perguntas à sua Filoteia:

*será bem que o Bispo queira ser solitário como os Cartuxos? E que os casados não fação por adquirir mais que os Capuchinhos? Que o Official esteja todo o dia na Igreja como o Religioso? E religioso sempre exposto a qualquer sorte de encontro, por serviço do próximo, como o Bispo?*<sup>23</sup>

Remata o Santo com a justificação para a sua afirmação de que a devoção é possível a todos independentemente do seu estado, pois «quando he verdadeira nada destroe, antes he quem tudo aperfeiçoa» sendo falsa quando «se mostra contraria á legitima vocação de cada hum»<sup>24</sup>. Como tal, se a devoção atua beneficentemente sobre as obrigações da ocupação e estado de cada um, seja «o cuidado da família», «o amor do marido e mulher» ou «o serviço do Principe», deverá ser considerada heresia o afastamento da vida devota «da companhia dos Soldados, da loja dos Officiaes, da Corte dos Principes, e da convivência dos casados»<sup>25</sup>. Por outro lado, para destruir completamente a ideia de que a devoção está reservada aos claustros, afirma que é comum «perderem muitos a perfeição na soledade, que tão apeteçível he para a perfeição, e conservarem-na no meio do tumulto, que tão pouco favorável lhe parece»<sup>26</sup> e conclui que «Onde quer que estivermos, podemos e devemos aspirar á vida devota»<sup>27</sup>.

Logo de início, é apontada a necessidade de escolher um diretor espiritual para ser bem conduzido no caminho da devoção, sendo essa «a advertência das advertências»<sup>28</sup>. Da relação entre diretor e dirigida, diz o Santo que deve ser

<sup>22</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. III. Ob. cit., p.8.

<sup>23</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. III. Ob. cit., p.8.

<sup>24</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. III. Ob. cit., p.9. Bem ao gosto salesiano, é apresentado o exemplo da abelha, que “tira o seu mel das flores sem as murchar, deixando-as inteiras e frescas como as achou: ainda mais faz a verdadeira devoção, porque não só não perverte genero algum de vocação ou coccupação, mas pelo contrario as orna e aformosea.

<sup>25</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. III. Ob. cit., p.9.

<sup>26</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. III. Ob. cit., p.10.

<sup>27</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. III. Ob. cit., p.10.

<sup>28</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. IV. Ob. cit., p.11.

baseada na confiança, «como huma filha em seu pai», tornando-se uma verdadeira amizade «forte e suave, toda santa, toda sagrada, toda divina, e toda espiritual»<sup>29</sup>. No entanto, não se afigura fácil a escolha de um bom diretor espiritual, pois se Ávila falava de um entre mil, o Santo, consciente da sua raridade, sobe o número para dez mil. Este deve juntar três características fundamentais e que raramente se acham juntas: caridade, ciência e prudência<sup>30</sup>.

A fim de purificar a alma, deve Filoteia buscar um bom confessor e tomar «algum dos livrinhos, que se tem escrito, para ajudar a consciencia a se confessar bem, como Granada, Bruno, Arias, Auger»<sup>31</sup>. Por outro lado, como a confissão ordinária padece muitas vezes de uma preparação deficiente, aconselha-a a fazer a confissão geral com alguma regularidade, a qual, pela reflexão que exige, conduz ao conhecimento de si mesma.

A oração é apresentada como um meio fundamental para alcançar a vida devota. O Santo recomenda principalmente a oração mental e aconselha alguns autores: «S. Boaventura, Belintano, Bruno, Capilia, Frei Luiz de Granada, e o P. Luiz de la Puente». E, precisando de auxílio no que à meditação diz respeito, basta tomar «nas mãos o primeiro Tomo das Meditações de D. André Capilia, e vêde a sua Prefação; porque nella mostra o modo com que se haõ de dilatar os affectos: e mais amplamente o P. Arias, no seu Tratado da Oração mental»<sup>32</sup>. No entanto, consciente das diferentes obrigações de cada um, adverte para a necessidade de aprender a passar da oração para as exigências do estado e officio<sup>33</sup> sem sofrer de qualquer perturbação.

Uma vez que Filoteia vive no mundo, é-lhe recomendado que não passe

<sup>29</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. IV, Ob. cit. p.13.

<sup>30</sup> O Padre Nicolau Fernandes Collares, numa obra do início do século XVIII, repete esta mesma ideia e justifica-se com S. Francisco de Sales e a sua *Introdução*: «Por isso dizia aquelle veneravel Mestre de espirito o Padre Joaõ de Avila, que para esta empreza de mil confessores havemos escolher hum, que nos sayba governar o nosso espirito: *Confessarium elige unum ex millibus*. E acrescenta o devoto S. Francisco de Sales, que não só de mil, mas de dez mil, se deve de escolher tal Confessor: *Imo inter decem milia*. Porque se nelle faltasse qualquer daquelles tres principaes requisitos que deve ter: charidade, prudencia & doutrina, mete-se em perigo toda a espiritual direcção.». Ver *Descripçam do Tormentoso Cabo da Enganosa Esperança à Hora da Morte Exposta em Huma Carta de Marear, que ensina como se pôde atravessar com menos risco aquelle tempestuoso Promontorio, por meyo da Penitencia, & reforma da vida, que as Sacrossantas Chagas de Jesus Christo Crucificado. Offerece seu Autor o P. Nicolao Fernandes Collares Ulyssiponense, Prior da Igreja Paroquial de S. Christovão desta Cidade de Lisboa Occidental*. Parte I. Lisboa Occidental. Na Officina de Antonio Pedrozo Galram. Com todas as licenças necessarias. Anno de 1718, p. 116.

<sup>31</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. VI, Ob. cit., p.17.

<sup>32</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. VI, Ob. cit., p.77.

<sup>33</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. VIII, Ob. cit., p.81: «Tambem he preciso costumar-vos a saber passar da oração a todo ogenero de acções, que justa e legitimamente de vos requerem a vossa vocação e profissão: ainda que pareçaõ mui disparadas dos affectos, que recebestes na oração. Venho a dizer. Hum Advogado deve saber passar da oração a avogacia, o Mercador ao contrato, a mulher casada à obrigação do seu Matrimonio, e ao governo da sua familia; com tanta doçura e tranquillidade, que nada se perturbe seu animo por esta causa: pois huma e outra coisa he conforme á vontade de Deos, deve passar de huma para outra com espirito de humildade e devoção.»

sem o retiro espiritual, ainda que este seja feito «no meio de negócios e conversações»<sup>34</sup>. Bom exemplo a seguir será o de Santa Catarina de Sena que, privada de espaço e tempo para rezar e meditar, criou um oratório no seu coração. Também a frequência da missa, quando por «por alguma ocupação forçosa» não seja possível, pode ser substituída pela «presença espiritual»<sup>35</sup>.

O Santo pede a Filoteia que seja devota da palavra de Deus, pelo que deve aproveitar os colóquios espirituais, os sermões e, também, ter sempre consigo «algum bom livro de devoção: como são os de S. Boaventura, Gerson, Dionyso Cartusiano, Ludovico Blosio, Granada, Estela, Arias, Pinello, Avila, o Combate espiritual, as Confissões de Santo Agostinho, as Epistolas de S. Jeronymo, e outros semelhantes»<sup>36</sup>. Recomenda, também, a leitura das vidas dos santos, cujo aproveitamento deve ser feito de acordo com a vocação<sup>37</sup>, nomeadamente as de Santa Teresa, S. Carlos Borromeu, S. Luís, S. Bernardo, S. Francisco, Santa Maria Egipcíaca, Santa Catarina de Sena, Santa Catarina de Génova e Santa Ângela.

A confissão, por sua vez, deve ser feita «humilde e devotamente todos os oito dias»<sup>38</sup> e aconselha a comunhão com a mesma periodicidade. No entanto, ajusta às circunstâncias de cada um, como é o caso das orientações do diretor espiritual e dos «legítimos impedimentos»<sup>39</sup>, e adverte: «no dia da vossa Cômunhaõ, não deixareis de cuidar no que toca ao vosso estado»<sup>40</sup>.

Quanto ao exercício das virtudes, afirma que este não deve pautar-se pelo gosto de cada um, mas sim escolher aquelas que são mais «conforme a nossa obrigação»<sup>41</sup>, como tal:

*Cada vocação necessita de praticar alguma especial virtude: humas são as virtudes do Prelado, outras as do Principe: humas as do soldado, outras as da mulher casada, e outras as da viuva: e posto que todos devem ter todas*

<sup>34</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. XII. Ob. cit., p.90: “E tambem as conversações ordinariamente não são tão graves, que se não possa de quando em quando retirar o coração, introduzindo-o nesta sagrada solidão.”

<sup>35</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. XIV. Ob. cit., p.100.

<sup>36</sup> *IVD*, Segunda parte. Ob. cit., Cap. XVII, p.106.

<sup>37</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. XVII. Ob. cit., p.106: «Lêde tambem as historias das vidas dos Santos, nas quaes como em espelho, vereis a imagem da vida Christã, e acomodai as suas acções ao vosso aproveitamento, segundo a vossa vocação. Porque ainda que muitas das acções dos Santos se não possam imitar, pelos que vivem no meio do mundo: com tuso, todas se podem seguir, ou de perto ou de longe (...).»

<sup>38</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. XIX. Ob. cit., p.112: «Confessai-vos humilde e devotamente todos os oito dias, e sempre que puderdes quando haveis de comungar, ainda que não sintais em vossa consciencia remorso algum de pecado mortal.»

<sup>39</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. XX. Ob. cit., p.119: «Por exemplo: se estais com alguma sorte de sujeição, e aquelles a quem deveis obediencia ou reverencia, forem tão mal acondicionados, que se inquietem e perturbem, de vos ver comungar tão frequentemente; talvez consideradas todas as coisas, será bem condescender hum pouco com a sua fraqueza, e não comungar senão de quinze em quinze dias (...).»

<sup>40</sup> *IVD*, Segunda parte, Cap. XX. Ob. cit., p.119.

<sup>41</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. I. Ob. cit., p.125.

*as virtudes, nem todos as devem igualmente praticar, mas cada hum se deve dar com particularidade áquellas, que são proprias do genero de vida a que he chamado.*<sup>42</sup>

Os passatempos, sua necessidade e prejuízo, são muitas vezes abordados pelo Santo ao longo da obra. Seja na meditação sobre a morte<sup>43</sup> ou na reflexão sobre os pecados veniais<sup>44</sup>, são considerados coisas inúteis e perigosas, pois, ainda que lícitas, e muitas vezes necessárias por obrigação de estado, podem por em causa a devoção. Assim, defende que o perigo reside não na prática mas no afeto que se lhe dedica.<sup>45</sup>

Procura o Santo alcançar um difícil equilíbrio entre a vida civil, pautada por um código, e as virtudes cristãs. Assim, defende a humildade no exterior e condena aqueles que «se prezaõ e remiraõ por trazerem os bigodes mui levantados, a barba bem penteada, o cabelo encrespado; por trazerem as mãos macias, por saberem dançar, jogar, e cantar», questionando-se se «naõ he isto leveza de animo, querer inculcar valor, e ganhar reputação com coisas taõ frívolas e ridículas»<sup>46</sup>. Diz mais, «As honras as graduacões as dignidades são como o açafraõ, que se torna melhor e mais abundante, quando o pisaõ aos pés»<sup>47</sup> e a honra «he fermosa quando recebida, he vileza quando he buscada, requerida, e demandada»<sup>48</sup>. No entanto, «os que buscaõ a virtude naõ deixaõ de tomar os seus postos e honras, que lhes são devidas, contanto que isso naõ lhes custe demasiado cuidado e atenção», devendo fazê-lo «com tal prudencia e discrição, que vá acompanhada de caridade e cortezia»<sup>49</sup>. Nesta linha de pensamento, remata: «Quem pôde haver perolas naõ se carrega de conchinhas: e quem aspira á virtude, naõ se disvela por honras». No entanto, logo adverte que «pôde qualquer ocupar o seu posto, e consercar-se nelle, sem ofender a

<sup>42</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. I. Ob. cit., p.127.

<sup>43</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. XIII. Ob. cit., p. 36: «Considerai as grandes tristes despedidas, que vossa alma fará deste mundo inferior: despedir-se das riquezas, das vaidades, das companhias vãs, dos gostos, dos passatempos (...)».

<sup>44</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. XXI. Ob. cit., p.60: «Assim o peccado venial naõ mata a nossa alma, mas consome a devoção (...). Pouco mais de nada he, Philotea, dizer huma mentirinha, desmandar hum pouco em palavras, em açções, em vistas, em vestidos, em gracejos, em jogos, em danças (...)».

<sup>45</sup> *IVD*, Primeira parte, Cap. XXIII. Ob. cit., p.61-62: «Os jogos, os bailes, os festins, as pompas, as comedias, substancialmente de modo nenhum são más, mas indiferentes, porque se podem praticar com culpa ou sem ella; com tudo sempre são coisas perigosas, e afeiçoar a ellas ainda he mais perigoso. Digo pois, Philotea, que ainda que seja licito jogar, dançar, enfeitar-se, ouvir comedias honestas, celebrar convites, nem por isso deixa de ser contrario á devoção, ter affecto a estas coisas, e sumamente nocivo e perigoso. Naõ he máo fazê-lo, mas sim ter-lhe affecto. (...) Naõ digo pois que naõ podemos usar destas coisas perigosas, o que assevero he, que nunca já mais poderemos empregar nellas o affecto, sem arriscar a devoção.»

<sup>46</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. IV. Ob. cit., p.144.

<sup>47</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. IV. Ob. cit., p.145.

<sup>48</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. IV. Ob. cit., p.146.

<sup>49</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. V. Ob. cit., p.147.

humildade, com tanto que isto se faça modestamente, e sem contenda (...)»<sup>50</sup>.

Não poderia o Santo deixar de falar da humildade nos comportamentos a que obriga a civilidade, não devendo esta ser confundida com a dissimulação:

*a civilidade requer, que algumas vezes ofereçamos o melhor lugar aos que certamente o não ão de aceitar: isto não he dobrez, nem humildade falsa; porque neste caso, o oferecimento per si só, he hum principio de honra; e já que não pôde dar toda inteira, não será desacertado dar-lhe o principio. O mesmo digo de algumas palavras de honra e respeito, que em rigor não parecem verdadeiras: ainda que bastantemente o são, com tanto que o coração de quem as pronuncia, tenha verdadeira intenção de honrar e respeitar aquelle por quen as diz: porque ainda que as palavras signifiquem com algum excesso o que dizemos, não fazemos mal em usar dellas, quando o estillo comum o requer.*<sup>51</sup>

O Santo pretende que as pessoas que vivem no mundo e desejem buscar a perfeição aceitem os usos e costumes legítimos da sociedade em que se movimentam, mas à qual não se devem agrilhoar. Como tal, devem vestir-se como as demais pessoas do seu tempo, empregar as mesmas fórmulas de cortesia que estão em uso, aceitar as regras de sociabilidade vigentes. No entanto, quando a convivência social entrar em conflito com a vontade de Deus, por amor, a alma devota deve saber afastar-se.

Quanto à reputação, defende que esta deve ser cuidada, mas sem entrar em cuidados excessivos. No entanto, o Santo exorta a «deixar a conversação vã, a pratica inutil, a amizade frivola, o costume fatuo, se isto prejudicar á boa fama, porque o credito val mais, que todo o genero de vaõ contentamento»<sup>52</sup>.

Na relação com os outros, é aconselhada a mansidão e uma luta constante contra a ira<sup>53</sup>. Diz mesmo que não devemos esforçar-nos por aprender a viver

<sup>50</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. V. Ob. cit., p.146. O jesuíta Jean Croiset dedica a S. Francisco de Sales várias páginas no seu *Año Christiano ó Exercicios Devotos Para Todos Los Dias Del Año*. Aí, faz eco das palavras do Santo nesta matéria: «La verdadera grandeza, el mérito verdadero, no consiste en ocupar grandes puestos, en poseer grandes dictados, en conseguir gran nombre, en lograr la gracia del Principe, sino en gozar de la de Dios.» Ver CROISSET, Jean [S.J.] - *Año Christiano ó Exercicios Devotos Para Todos Los Dias Del Año. Contiene la Explicacion del Misterio, ó la Vida del Santo correspondiente á cada dia, algunas Reflexiones sobre la Epístola, una Meditacion despues del Evangelio de la Misa, y algunos exercicios prácticos de devocion, ó propósitos adaptables á todo género de personas. Fielmente Traducido del Frances en castellano. Enero*. Por D. Joachin Ibarra, Madrid, 1780, p. 482.

<sup>51</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. V. Ob. cit., p.150

<sup>52</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. VII. Ob. cit., p.163

<sup>53</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. VIII. Ob. cit., p.167: «Nada aplaca tanto o elefante irado como a vista de hum cordeirinho, e nada quebra tão facilmente a força de artelharria, como a lâ (...). Assim tambem em quanto reina a raaõ, e socegadoamente executa os castigos correccões e repreensões, ainda que seja com rigor e exacçaõ, todos a amaõ e aprovaõ: mas quando traz consigo a ira a raiva e enfado, que saõ (diz Santo Agostinho) os



com a cólera, mas sim empenhar-nos em bani-la da nossa vida, pois «por pouco lugar que lhe demos, se faz senhora de toda a praça: havendo-se como a cobra que introduz facilmente todo o corpo, por onde pôde meter a cabeça»<sup>54</sup>. A mansidão deve ser usada em relação aos outros e a si própria:

*Crêde-me, Philotea, que assim como as admoestações de hum pai feitas branda e cordialmente, tem muito maior efficacia sobre hum filho para o emendar, do que os enfados e agastamentos: assim tambem, quando o nosso coração houver cometido alguma falta, se o reprehendermos com admoestações brandas e tranquilas, tendo mais compaixão delle do que paixão contra elle, animando-o á emenda: o arrependimento que conceber passará muito avante, e penetrará muito mais, do que o arrependimento agastado irado e tempestuoso.*<sup>55</sup>

No que diz respeito aos negócios, o Santo estabelece a diferença entre «cuidado e diligencia» e «anxiedade, desassocego e fadiga». Assim, diz a Filoteia que deve ser cuidadosa e diligente com os negócios que tem a seu cargo, pois foram-lhe confiados por Deus, mas não se deve deixar levar pela ânsia e desassossego<sup>56</sup>.

Falando de três virtudes que considera fundamentais, obediência, castidade e pobreza, logo adverte o Santo que devem ser praticadas por todos, mas não da mesma maneira, «cada hum segundo a sua vocação»<sup>57</sup>.

A *Introdução à Vida Devota* mostra-nos a profunda cultura do Santo, pois cita com frequência vários autores e também as Sagradas Escrituras. Nota-se o seu especial apreço pelo *Cântico dos Cânticos*, de que tantas vezes se socorre para mostrar à alma devota as delicadezas do amor divino, convidando a fazer-se sua esposa. Santo Ambrósio, Santo Agostinho, S. Basílio, S. João Crisóstomo, S. Gregório, S. Anselmo, S. Francisco de Assis, Santa Catarina de Sena e muitos outros são convocados como exemplos e como justificação para o que afirma a cada linha. Quanto a escritores do século XVI, aqueles que mais parecem ter influenciado o nosso Santo na escrita desta obra são Santa Teresa, Frei Luís de Granada e Lorenzo Scupoli, autor do tão estimado *Combate Espiritual*.

---

seus soldados, se faz mais terrível que amavel, e seu proprio coração fica sempre oprimido e maltratado.»

<sup>54</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. VIII. Ob. cit., p.168.

<sup>55</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. IX. Ob. cit., p.172.

<sup>56</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. X. Ob. cit., p.175: «Os rios, que correm socegradamente pelas planicies, leuão grandes baixeis e ricas mercadorias: e a chuva que cahe brandamente no campo, o fecunda de ervas e de graõ; mas os torrentes e ribeiras que com borbohões correm precipitadas, arruinã as suas visinhanças, e saõ inuteis ao commercio, assim como as chuvas vehementes e tempestuosas assolaõ os campos e prados. Obra que se faz impetuosa e arrebatadamente nunca foi bem feita.»

<sup>57</sup> *IVD*, Terceira parte, Cap. XI. Ob. cit., p.178.

Em conclusão, analisando a forma e o estilo da *Introdução à Vida Devota*, nota-se que S. Francisco de Sales conhece as necessidades espirituais da sociedade do seu tempo e, como quer que o seu livro seja útil e acessível a todos, esforça-se para que a seja atrativo e persuasivo. Assim, chama cada alma em particular, mostra-lhe que tudo o que lhe pretende ensinar é compatível com os seus deveres e indica-lhe quais os meios de que dispõe para concretizar o seu propósito. Por outro lado, evitando a aridez que caracteriza muitos dos textos de matérias espirituais, adota um registo melífluo, sobejando as referências a mel, abelhas<sup>58</sup>, flores e frutos.

O *Directorio de Religiosas* é uma pequena obra de S. Francisco de Sales. Esta expressa claramente a doutrina do santo no que diz respeito à perfeição. Os primeiros capítulos são dedicados à liberdade do espírito e como viver em conformidade com ele; segue-se o tema da verdadeira devoção, do amor de Deus e seus efeitos. Num registo semelhante à *Introdução*, são, ainda, explorados o amor ao próximo, as atitudes recomendadas em situação de calúnias, a conversação. Entrando já num contexto próprio do ambiente religioso, são abordados temas como a imitação de Cristo, a mortificação, a abnegação, as contrariedades e a necessidade de ultrapassá-las, as tentações, a oração e a frequência dos sacramentos. São, também, exploradas as diversas virtudes de que deve usar uma religiosa: a paciência, a humildade, a generosidade, a tranquilidade, a obediência, a submissão, a simplicidade religiosa, a doçura, a modéstia. Depois de alguns exercícios, surge um capítulo sobre a perfeição religiosa, sublinhando o autor que esta consiste na união a Deus.

Tendo em conta a breve exposição dos assuntos tratados, facilmente se percebe que, se a *Introdução à Vida Devota* tem um carácter universal, na medida em que insiste na ideia de que a perfeição cristã é possível a todos, independentemente do seu estado, o *Directorio*, dirige-se principalmente a religiosas, ainda que possa ajustar-se, em muitos aspetos, às pessoas que vivem no século. De facto, «Es este Directorio hijo legitimo de San Francisco de Sales, y digno hermano de aquel tan celebrado, como provechoso *Libro de la Introduccion à la vida devota* (...).<sup>59</sup>

O *Tratado do Amor de Deus* surgiu em agosto de 1616, em Lyon, mas esta obra vinha ocupando o pensamento do seu autor havia já alguns anos, mesmo antes da publicação da *Introdução à Vida Devota*.

---

<sup>58</sup> IVD, II. Ob. cit., p. 78 : «Os que tem passeado por hum jardim, naõ sahem delle de boamente, sem levar na maõ quatro ou cinco flores, para as cheirar e ter comsigo pelo decurso do dia: assim o nosso entendimento, tendo discorrido por algum mysterio da oração, devemos escolher hum ou dois ou tres pontos, dos que mais tivermos gostado, e mais acomodados ao nosso aproveitamento, para os trazermos na memoria no resto do dia, e os cheirar espiritualmente.»

<sup>59</sup> «Censura de el muy Reverendo Padre Martin de la Naja, de la Compañia de Jesus» in *Directorio de Religiosas. Compuesto por S. Francisco de sales, Obispo y Principe de Geneva*. Traducido de italiano por el Licenciado Don Francisco de Cubillas Don-Yague. En Madrid, en la Oficina de Melchor Sanchez, Año 1676.

Trata-se, pois, de uma obra mais complexa, que parte do princípio de que Teótimo dispõe dos conselhos dados a Filoteia. O prefácio do *Tratado* é esclarecedor a este respeito:

*Ce Traité donc est fait pour aider l'âme déjà dévote à ce qu'elle se puisse avancer en son dessein, et pour cela il m'a été force de dire plusieurs choses un peu moins connues au vulgaire et qui par conséquent sembleront plus obscures : le fond de la science est toujours un peu plus malaisé à sonder, et se trouve peu de plongeurs qui veuillent et sachent aller recueillir les perles et autres pierres précieuses dans les entrailles de l'océan.<sup>60</sup>*

O autor esclarece quem é Teótimo, aquele a quem dirige as suas palavras: «est le esprit humain, que désire faire progrès en la dilection sainte, esprit qui est également es femmes comme es hommes»<sup>61</sup>.

Tal como o havia feito em relação à *Introdução*, S. Francisco de sales afirma que não pretende dizer nada que tenha sido previamente dito, uma vez que o amor de Deus é um tema excelente que já tinha ocupado grandes e diversos autores, como foi o caso de S. Tomás, S. Boaventura, Gerson, Granada, Estela, Richeomme, Belarmino, Lourenço de Paris e Jean Pierre Camus, entre outros. Quanto ao estilo a seguir, mais uma vez o Santo faz questão de deixar bem claro que não pretende fazer uso de outro que não seja o da simplicidade.

A obra apresenta-se dividida em doze livros, e cada um dele em vários capítulos. Em primeiro lugar, surge uma espécie de livro preliminar, onde o autor se debruça sobre a vontade humana e o seu poder, bem como sobre o amor, apresentando como o mais perfeito aquele que é dirigido a Deus e referindo que todos nós temos uma inclinação natural para amar a Deus sobre todas as coisas. Nos livros seguintes, é apresentada a geração do amor divino, são explorados os diferentes graus deste amor e os perigos que o ameaçam e poderão conduzi-lo à ruína. Nesta união progressiva da alma com Deus, não poderia deixar de ser referida a importância da oração (meditação e contemplação). O *Tratado do Amor de Deus*, que, apesar de não ter alcançado o sucesso editorial da *Introdução à Vida Devota*, tanto mais que não era tão acessível, viu, também,

<sup>60</sup> «Préface». In *Traité de l'Amour de Dieu*, Ed. Pléiade, p. 342.

<sup>61</sup> «Préface». In *Œuvres de Saint François de Sales: Introduction à la Vie Dévote, Traité de l'Amour de Dieu, Les Entretiens*. Ed. de Devos, Roger Paris: Gallimard, 1969, p. 342. Note-se que o Santo se vê na necessidade de esclarecer que a escolha dos nomes Filoteia e Teótimo não têm implicações de género, como erradamente alguém presumiu. «Un grand serviteur de Dieu m'avertit naguère que l'adresse que j'avais faite de ma parole à *Philotée*, en l'*Introduction à la vie dévote*, avait empêché plusieurs hommes d'en faire leur profit, d'autant qu'ils n'estimaient pas digne de la lecture d'un homme les avertissements faits pour une femme. J'admire qu'il se trouvât des hommes qui, pour vouloir paraître hommes, se montrassent en effet si peu hommes ; car je te laisse à penser, mon cher Lecteur, si la dévotion n'est pas également pour les hommes comme pour les femmes (...).», ob. cit., p. 341-342.

o seu mérito reconhecido<sup>62</sup>. Assim, as duas obras representam degraus diferentes:

*il ne faut oublier que l'Introduction n'est qu'une introduction. Elle contient, comme on l'a dit, la doctrine du seuil. Lorsque Philothée aura pris l'habitude de la demeure de la devotion, quand elle aura assuré le gouvernement d'elle-même, le directeur lui proposera dès taches plus hautes et l'invitera aux ascensions de l'amour. L'Introduction à la Vie Devote s'adresse à tous les chrétiens, le Traité de l'Amour de dieu s'adresse à l'élite que cette introduction a dégagée et forme. L'ascèse de l'Introduction mène à la mystique du Traité.*<sup>63</sup>

Como referimos no início deste trabalho, consideramos que seria pertinente explorar possíveis influências dos modelos de direção espiritual de S. Francisco de Sales em contexto português. Assim, deixamos algumas “luzes” sobre Frei Agostinho de Santa Maria<sup>64</sup>, difusor da espiritualidade de matriz salesiana e

<sup>62</sup> A este respeito, afirma CROISSET, Jean no seu *Año Christiano*: «Poco tiempo despues compuso aquel admirable libro de la *Práctica del Amor de Dios*, que el Papa Alexandro VII llamaba *Libro de Oro*, del qual han hecho elevadissimos elogios los mas ilustres Prelados. En la *Introduccion à la vida devota* (dice el célebre Obispo de Venecia el Señor Godeau) *Francisco es Angel, que guia à los Tobias pequenuelos por el camino, y por la peregrinacion de esta vida: en el tratado del Amor de Dios es un abrasado Serafin, que pega fuego al corazon de los perfectos. Este ensena à volar, aquel à caminar por las sendas del Evangelio com modo sencillo, pero sólido, y seguro: uno da el pan de los fuertes à las alamas fuertes, outro nutre com suavissimo leche à los que non son capaces de alimento mas robusto.*», ob. cit., p. 477. Há que ter, também, em consideração que, à semelhança do que aconteceu com a *IVD*, também o *Tratado* foi destilado por outros autores, como é o caso da obra *Les Sentimens de Saint François de Sales, Evêque de Geneve, Touchant la Grace. Recueillis Fidélement de son excelente Traité de l'Amour de Dieu*. Par le R. P. D. Pierre de S. Joseph, Religieux Feuillant. A Paris. Chez F. Muguet. MDCLXIX. No prefácio, depois de apresentar o Santo como «un des plus sçavants hommes, & des plus saints de nostre siecle», afirma o autor que «Les discours de ce grand Personnage que je vous presente sont si admirables, & expliquent si proprement & si agreablement les plus hautes difficultez de la Grace, qu'il n'est pas possible que vous n'en demeurez satisfait, pourveu que vous lisiez avec l'attention, & le respect qu'ils meritent.» «Preface», ob. cit., p.8. Outra obra que merece também uma referência é *Traité de L'Amour de Dieu, Divisé en XII Livres, Avec un Discours Préliminaire à la tête de chaque Livre; & à la fin de chaque Tome, un Recueil de Maximes Spirituelles, de Sentences, & de pieuses Affections, tirées du corps de l'Ouvrage. Selon la Doctrine, l'Esprit, & la Méthode de Saint François de Sales*. Nouvelle Edition. A Paris, Chez Hippolyte-Louis Guerin. MDCCXLVII.

<sup>63</sup> CALVET, J. - *La Littérature Religieuse de François de Sales à Fénelon*. Ob. cit., p.53. Também o Papa Pio XI se pronuncia sobre esta obra: Segundo o Papa Pio XI: «(...) el *Tratado del Amor de Dios*, en el cual el Santo Doctor quiere escribir como la historia de la caridad divina, narra el origen, los progresos, las razones por las cuales ella arde o languidece en el corazón de los hombres; enseña, en fin, la manera de ejercitarse y avanzar en ella. Cuando se presenta ocasión, explica claramente cuestiones muy difíciles, como las de la gracia eficaz, de la predestinación, del llamamiento a la fe; y para evitar la aridez, utiliza los recursos de su espíritu fecundo y pronto, adorna el discurso com tan grande placidez y tanta suavidad de unción, y lo ilustra com tanta variedad de semejanzas, ejemplos y citas.», Pio XI, *Rerum omnium*, pp. 405-406, tradução de BUSTAMANTE CHICAÍZA, Orlando A. - *La Práctica de la Dirección Espiritual en la Vida y Enseñanzas de San Francisco de Sales*. Ob. cit., p. 148.

<sup>64</sup> Na *Bibliotheca Lusitana* pode-se ler que nasceu em Estremoz em 1642 e faleceu em 1728, tendo no século o nome de Manoel Gomes Freyre. Professou nos Agostinhos Descalços em 1665, «foy o primeiro Noviço, que teve neste Reino». Assumiu funções de destacada importância, nomeadamente de cronista da Ordem e Vigário Geral, «Passou o largo espaço da sua vida continuamente aplicado à lição dos livros, de que nunca se absteve ainda quando já o dispensava a sua idade decrepita gravemente attenuada pelo rigor dos jejuns, e

autor de uma vasta produção escrita de que damos notícia em nota, sendo que muita dela ficou manuscrita. Ao que nos parece, terá alcançado grande fama o seu nome, pelo que mais nos leva a crer que, direta e indiretamente, terá dado a conhecer a doutrina de S. Francisco de Sales. As obras de que nos ocuparemos de seguida são o *Adeodato Contemplativo*<sup>65</sup> e a *Celeste e Devota Filothea*<sup>66</sup>. Logo à partida, este último título não poderia passar incógnito para quem se tem dedicado a S. Francisco de Sales, pois imediatamente remete para a destinatária, aqui já tantas vezes referida, da *Introdução à Vida Devota*<sup>67</sup>, aquela

---

disciplinas, e o que causava mayor admiración foy, que sem socorro de Amanuense escrevesse perfeitamente pela sua mão, sem usar de oculos, os muitos livros historicos, e aseticos, com que illustrou a Republica Literaria». A sua produção foi muito extensa e, no *Catálogo dos Livros, que se haõ de ler para a continuação do Dicionario da Lingua Portugueza Mandado Publicar pela Academia Real das Sciencias de Lisboa* (Lisboa: Na Typographia da mesma Academia, 1799. Com Licença de Sua Magestade), deste autor são apontadas dezoito obras: *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa* (1699), *Historia da Vida admirável, e açções prodigiosas da V. M. Soror Brigida de Santo Antonio* (1701), *Exemplo rarissimo de Paciencia e Vida ... de Santa Liduvina* (1703), *Adeodato Contemplativo* (1713), *Santuario Mariano*, 10 vol. (1707-1723), *Rosas do Japão* (1709), *Triumvirato Espiritual* (1722), *Historia Tripartida* (1724), *Celeste, e devota Philothèa* (1727), *Novena de N. Senhora de Nazareth* (1727), *Exame de Consciencia particular e geral* (1704), *Compendio de graças e Indulgencias... da Confraternidade de N. Senhora de Copacavana* (1714), *O Caminhante Christão* (1721), *O Inferno aberto* (1724), *O Confessor Instruido* (1725), *Breve disposição Espiritual* (1716), *Affectos, e Considerações devotas sobre os quatro Novissimos* (1716), *Meditações, e Suspiros do Glorioso D. or da Igreja Santo Agostinho* (1727). Na *Bibliotheca Lusitana* há referência a que algumas destas obras são traduzidas, nomeadamente *O Confessor Instruido, Caminhante Christão e O Inferno aberto*, do jesuíta italiano Paolo Segneri. São, também, indicadas outras obras que estariam prontas para impressão. Tomo I, p.71.

<sup>65</sup> *Adeodato Contemplativo, e Univerdade da Oraçam, Dividida em Tres Vias Purgativa, Illuminativa, & Unitiva, Em Estylo de Parabola, Facil, Claro, E intelligivel, para todos os estados de pessoas, que desejaõ servir, & amar a Deos: com exemplos dos Santos, que na Oraçaõ foraõ mais eminentes, não só dos antigos Padres, mas dos modernos Santos, & Santas: com doutrinas muyto uteis aos Directores das almas. Consagra, dedica, & oferece A Excellentissima Senhora Condeça de Viana D. Maria Rosa de Lencastro, filha dos Excellentissimos Condes de Sarzedas Dom Luis Lobo da Silveyra, & D. Mariana da Silva & Lencastro, Fr. Agostinho de Santa Maria Exdiftinidor Geral Da Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal, & Chronista da mesma Religiaõ, natural da Villa de Estremoz.* Lisboa, Na Officina de Antonio Pedroso Galram. Com todas as licenças necessárias. Anno 1713.

<sup>66</sup> *Celeste, e Devota Filothea, e Thesouro de Espirituaes Riquezas de Santos Exercicios, com que as almas devotas pôdem crescer muyto nas virtudes, & no amor, & devoçaõ de Jesus, & de Maria. E das muytas Graças, e Indulgencias com que se poderaõ enriquecer, confirmados com muytos, & prodigiosos exemplos, que Offerece, e Dedicã à Senhora Ignacia Maria de Vilhena Fr. Agostinho de Santa Maria Ex-Vigario Geral da Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal, natural de Estremoz.* Lisboa Occidental, Na Officina de Antonio Pedrozo Galram. Com todas as licenças necessárias. Anno MDCCXXVII.

<sup>67</sup> Note-se que já Palafox tinha usado este nome como título numa obra. Esta, ainda que em língua espanhola, foi publicada em Portugal em 1662: *Peregrinacion de Philotea al Santo Templo, y Monte de la Cruz del Ilustrissimo y Reverendissimo Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osmá, &c. Al Excelentissima Señora D. Luisa Maria de Meneses, Marquesa de Condessa, y Condessa de Portalegre &c.* Lisboa. Em la Officina de Henrique Valente de Olivera, 1662. No «Carta Pastoral y Prologo», diz o autor: «Quisimos llamar Philotea, y no Staurofila a esta illustre seguidora de la Cruz que proponemos: porque aunque Staurofila quiere dezir amante de Cruz, y Philotea de Dios, pero es tan poca la diferencia, que viene a ser univocos los dos nombres, y es más dulce para la pronunciacion, y la lectura a el segundo. Tuvimos tambien presente a outra Philotea Francesa, que instruyõ outro Prelado de aquella nobilissima nacion, sin duda alguna excelente, en espiritu, en letras, y en eloquencia Christiana que traduxo en nuestra lengua un ingenio de los más floridos deste siglo, y nos ha parecido no inutil emulacion, sino espiritual, y santa: que si una Philotea Francesa fue instruida de aquella delgada pluma, outra Philotea Española instruyese a las demás, com manifestare hu-

que representa a alma que aspira à devoção. Por outro lado, o *Adeodato* poderia bem ser Teótimo, pois Frei Agostinho parece plasmar o modelo de S. Francisco de Sales até na escolha de um nome masculino e de outro feminino, ambos de étimo grego. No entanto, neste caso, o percurso iniciático cabe à personagem masculina:

*Adeodato Contemplativo dá o Author por titulo ao livro em que pertende instruir a hum principiante no caminho do espirito: não sey que pudesse achar nome mais proprio para o intento, por se ver no nome expressado com toda a evidencia tudo quanto contém o livro.*<sup>68</sup>

Começaremos pela obra mais antiga, o *Adeodato Contemplativo*, que, logo no título, refere que se destina a *todos os estados de pessoas, que desejaõ servir, & amar a Deos*. A primeira referência ao nosso Santo ocorre logo na dedicatória, pois o autor confessa-se seu imitador na medida em que lhe é possível fazê-lo:

*Se o meu desejo não chegou a igualar nesta obra o estylo de hum S. Francisco de Sales, tão brando, & suave, como o vemos na sua Philothea, & do Veneravel D. João de Palafox, no seu Pastor de Noche Buena, não foy porque ele me faltasse; mas pela muita eloquencia, santidade, & graça daquelles Authores, que podem desmayar à sua vista as pennas mais agudas do nosso seculo. (...) A imitação desta inculpavel cautela, na do Parabolico Pastor de Noche Buena, & na Philothea do Senhor S. Francisco de Sales, he a minha mayor dita neste imitado trabalho do Adeodato Contemplativo; & assim me seguro conseguir de V. Excel. O sagrado patricionio que merece hua obra tão devota.*<sup>69</sup>

Pelas licenças, ficamos a saber que esta obra ocupou vários anos da vida do autor, pois diz a esse respeito diz Frei Nicolau Tolentino: «Este livro, confôrme minha lembrança, começou a compor o Author no nosso Collegio das Mercès de Evora, haverà mais de 25 annos»<sup>70</sup>.

No prólogo, o autor justifica a elaboração da obra com o proveito que teria àqueles que confessava e orientava. Assim, afirma: «para os consolar nesta sua pena, me resolvi a fazer este exercício, & com estylo Parabolico, para que lhes não causasse muyto fastio a sua lição». E prossegue com a explicação para que o leitor melhor compreenda e retire fruto da estrutura da sua obra: «introduzi

---

milde seguidora de la Cruz; sino igualmente aplaudida en la gracia, y elegância del estilo por lo menos, no desigual la gloria del empleo, y grandeza del assumpto.», ob. cit., p. 21.

<sup>68</sup> «Licenças da Ordem». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit.

<sup>69</sup> «Dedicatória». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit.

<sup>70</sup> «Licenças da Ordem». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit.

nesta obra a hum estudante, que deseioso da perfeição (para chegar à qual não há outro caminho fóra do da Oração) intentou este tomar o habito de Descalço Agostinho». <sup>71</sup> De seguida, apresenta os objetivos que pretende alcançar e o público a quem se direciona <sup>72</sup>, elencando vários autores de matérias espirituais:

*Tomey esta preocupação, não para sábios, que estes não necessitam de semelhante obra; sómente a encaminho aos rudos, & ignorantes; aos quaes ainda que os pudera remeter aos livros santos, & doutos, que compuzerão tantos Santos, como a Santa Theresa, que com soberana luz, & verdadeira doutrina, não só encarece os proveytos santos deste caminho, mas ensina a fugir os precipicios delle; a S. João da Cruz, que em sua noite escura ensina a buscar os rayos do Divino Sol; a S. Francisco de Sales Bispo de Genebra, que tambem nos ensina como devemos governar a vida no meyo do mundo, em seu livro a Philothea; & como se há de amar ao verdadeyro amor com amor perfeyto, em outro a Theotima; ao Padre Fr. Luis de Granada, a instruirnos bem a confessar, comungar, fazer Oração, & amar de veras a Deos; a hum Padre Luis de La Puente, da Companhia de, darnos muito amplas materias, & doutrinas para a Oração; & abreviando, a hum Padre Lourenço Capuchinho Francez, a ensinarnos toda a perfeição.* <sup>73</sup>

Tem noção o frade de que muito teriam a ganhar as almas se lessem as obras de que faz referência, «porque as aguas dos mananciais são sempre melhores que as dos rios». Assim, justifica o trabalho empreendido dizendo que «estas quizerão, que como huma Rebeca, fosse eu mesmo a estas fontes de aguas vivas, & enchesse nellas alguns cantaros, para desafogar o calor dos seus corações». Depois, em jeito bem salesiano, refere-se ao «ramalhete» e ao *Cântico dos Cânticos*:

*me sugeytey a condescender com ellas, ajuntando neste tratado, como em ramalhete, muytas das flores que recolhi daqueles jardins, aonde se achão espalhadas; para que com a Esposa possaõ dizer ao Divino Esposo, sirvaõme Senhor estas flores, que são vossos Divinos beneficios, & favores, de remedio, & de consolação a minhas penas.* <sup>74</sup>

<sup>71</sup> «Aos que lerem». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit.

<sup>72</sup> Se Frei Agostinho afirma que não se dirige aos doutos, Frei Nicolau de S. Francisco parece dar-lhe razão em forma de elogio: «(...)tem esta obra muito de que se admirem os sabios: pois em taõ pequeno volme se achão bem discorridas muitas sciencias, das quaes a mayor, & do Author primeyra, & principal empresa, a da Mystica Theologia: achão-se muytos lugares da Escritura explanados, as autoridades dos Santos bem explicadas, & pontos Theologicos taõ digestos, que de qualquer sugeyto sem letras poderaõ ser entendidos». «Licenças da Ordem», in *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit..

<sup>73</sup> «Aos que lerem». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit..

<sup>74</sup> «Aos que lerem». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit..

A terminar, não podia o autor, tal como o fizera S. Francisco de Sales no prólogo da sua Introdução, deixar de se salvaguardar das críticas que lhe seriam dirigidas por se dedicar a uma matéria já tantas vezes e tão bem tratada.

*A isto posso responder serem muytos os caminhos por onde se pôde ir a hum mesmo País; huns se inclinãrao a fazer as suas viagens por mar, outros pela terra, huns pelo trabalho da posta, outros no descanso da liteyra.*<sup>75</sup>

Começa, então, o percurso de Adeodato, que vai recebendo os ensinamentos necessários para que possa progredir e passar com distinção no exame de que será alvo na «Universidade da Oração». Desta forma, são-lhe apresentadas algumas recomendações sobre as leituras, sendo-lhe dadas a conhecer três classes de livros. A primeira refere-se aos «maos e perniciosos» que são de «amores, callarias, & de encantamentos» que só podem ser lidos por pregadores e confessores «para conhecerem por sciencia os vicios, & peccados que há no mundo, de que não tem experiencia»<sup>76</sup>; a segunda classe é considerada também «damnosa à devoção são as narrativas de ficção, «em os quaes se entretem muitos curiosos»; a terceira «he a boa, & a proveitosa», dividindo-se em «Theologia Escholastica», «Philosophia Moral» e «os livros devotos, & espirituaes, que tratao de oraçao, & espirito». Assim, e dada a variedade de que Adeodato dispõe, é-lhe dada orientação: «nao leas confusamente, nem cayas nos erros em que dao muitos, principalmente mulheres, (que antes de saber o que he devoçao, tomao entre maos livros de uniaõ, & de contemplaçao, porque lhes contenta o espirito, imaginado que tem chegado a este termo». Em primeiro lugar, são recomendados livros para a Via Purgativa: «Lerã todos os Novissimos de Carthusiano, ou outros livros que tratao delles; o padre Estella da vaidade do mundo, as Confissoens de S. Agostinho, a Guia de peccadores de Fr. Luis de Granada, o seu Memorial, suas Meditaçoens»<sup>77</sup>. Chegado à Via Iluminativa, é tempo de ler «a imitaçao de nossa senhora de Joao Gerson, o Paraiso da Alma de Alberto Magno, os tres livros dos Exercicios do Padre Alonso Rodriguez» bem como «o P. Arias da Companhia, no livro que trata della, o P. Luis da ponte, as Meditaçoens do amor de Deos do P. Stella, os Trabalhos de Jesus de P. Fr. S. Thome, o Aguilhao do Amor Divino de S. Boaventura, & as suas Meditaçoens da Payxaõ, Motivos Espirituaes, o Solitario Contemplativo, a Escola da Oraçao, & o livro que se intitula, Combate Espiritual, que lerã; & tornarã a ler com grande frequencia, porque he medulla, & a nata de muitos livros santos (...); o Methodo para servir a Deos, & á Virgem; a Instruçao de Bloisio, a Introduçao

<sup>75</sup> «Aos que lerem». In *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit..

<sup>76</sup> *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit., p. 26.

<sup>77</sup> *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit., Parte I, cap. 4, p. 29.



à vida devota de S. Francisco de Sales; & as suas obras, que em todas acharàs gosto, & proveito; alem disto tambem he muito proveitosa a lição das vidas, & martirio dos Santos». Passando à Via Unitiva, deverá Adeodato ler «Henrique Harphion, Taulero, aonde está a sua vida ao principio, as Vodas Espirituaes de Rusbrochio, aonde a sua vida anda no fim, & as suas Settas do Amor Divino, os Tratados de S. Boaventura, as Obras de Santa Teresa, S. Catharina de Genova, a Beata Angela de Folinhi, as Revelações de S. Brigida, & de S. Mathilde, a Theologia mystica, recolhida de S. Boaventura pelo P. Graciano, & tambem o Catechismo de Frei Luis de Granada»<sup>78</sup>.

De facto, é longa a lista apresentada pelo autor, mas não poderíamos deixar de assinalar quer as referências às obras de S. Francisco de Sales, quer as obras e autores que o Santo cita e recomenda, nomeadamente o *Combate Espiritual*<sup>79</sup>, as obras de Santa Teresa e de Granada, com quem demonstra grandes afinidades.

Já mais adiantado no seu caminho da devoção, e preparado para «dar conta em publico, do que havia aproveytado na Aula da Via Purgativa», Adeodato volta a encontrar o nome de S. Francisco de Sales, o que lhe suscitará a reflexão sobre o mundo. Entrado numa antecâmara, fixou o olhar num espelho:

*O que mais elevava a vista daquele perfeytissimo espelho, não era o seu ornato; que todo era bronze excellentissimamente dourado, em significação do quanto devemos anhelar pela eternidade significada no bronze. Na parte superior desta moldura se via esculpido em hũa bem engraçada targeta aquelle mote de São Francisco de Sales, que diz: O que não he para a eternidade, não pode ser senão vaidade.*<sup>80</sup>

No capítulo «De outro effeyto da contemplação, que he o repouso da alma recolhida em Deos, ou oração de recolhimento»<sup>81</sup>, S. Francisco de Sales é novamente convocado:

*He certo, diz S. Francisco de Sales fallando sobre este repouso da alma, que os amantes do mundo algumas vezes se satisfazem com estar junto, ou á vista da pessoa que amaõ, ainda que não fallem, nem discorraõ entre si de suas perfeyções, satisfeitos ao parecer, de gozar aquella amada presença.*<sup>82</sup>

<sup>78</sup> *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit., Parte I, cap. 4, p. 29.

<sup>79</sup> Desta obra e do especial apreço que por ela tinha S. Francisco de Sales daremos noticia mais adiante, uma vez que muitas vezes foi recomendada a sua leitura porque o Santo a teve por perto durante toda a sua vida, dela fazendo grande uso.

<sup>80</sup> *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit., Parte II, cap. 5, p. 313. Note-se que o autor conhece, além da *Introdução à Vida Devota*, as *Cartas* do Santo, visto que se encontra numa nota lateral a referência: «Tom.I das epistolas, ep. 161».

<sup>81</sup> Parte III, cap. 27.

<sup>82</sup> *Adeodato Contemplativo*. Ob. cit., p. 765. Note-se que o autor indica a fonte utilizada através de nota

Relativamente à obra *Celeste, e Devota Filothea*<sup>83</sup>, Frei Agostinho de Santa Maria não se limitou a imitar São Francisco de Sales na escolha do nome para a alma a quem se dirige ou a fazer referência às obras do Santo. De facto, no início da obra, copia algumas passagens da *Introdução à Vida Devota*, como demonstraremos de seguida.

No capítulo um, «Que cousa seja devoção, & do muyto que importa que alma a abrace» diz Frei Agostinho:

*Devota Folothea, se aspirais a alcançar a verdadeyra devoção, para com ella amar ao summo bem, sabey que he esta virtude em extremo agradavel á Divina Magestade, & com ella podeis adquirir o seu amor por meyo de tantos exercicios. Muytos achareis, devota Filothea, bons, & excellentes, que se encaminhaõ à perfeição.*<sup>84</sup>

Imediatamente reconhecemos as palavras, ainda que mais breves, formuladas pelo Bispo de Genebra na sua *Introdução*:

*Carissima Plitotea, vós aspirais á perfeição, porque como sois Christã, sabeis, ser huma virtude summamente agradavel á Magestade divina.*<sup>85</sup>

Para apresentar a verdadeira devoção, Frei Agostinho pouco varia em relação às palavras que o Santo tinha usado com o mesmo propósito:

*A verdadeyra devoção não he outra cousa, que hum verdadeyro amor de Deos: & supposto que este quando nos dá fortaleza para bem obrar, he caridade; quando chega a tal grão de perfeção, que não só nos faz obrar bem, mas cuydadosa, frequente, & promptamente; entaõ se chama devoção: ou como ensina Santo Thomás: he huma vontade prompta, firme, & resoluta para se entregar a alma a todas as cousas do serviço de Deos.*<sup>86</sup>

*A verdadeira e viva devoção, Philotea, pressupõe amor de Deos, ou não he outra coisa, senaõ hum verdadeiro amor de Deos: com tudo, não he amor de qualquer casta: porque em quanto este divino amor aformosea nossa alma, se chama graça, fazendo-nos agradaveis á Magestade divina: quando nos dá vigor para obrar bem, chama-se caridade: mas quando chega áquelle*

---

lateral: «Prat.1.6. cap.8». Trata-se, pois, de uma referência ao *Tratado do Amor de Deus*, que o autor terá conhecido pela tradução espanhola *Pratica del Amor de Dios*.

<sup>83</sup> Trata-se de uma pequena obra, dividida em quarenta e dois capítulos, num total de de 151 páginas. Na primeira página um, surge um novo título: *Erario Celeste e Thesouro de Devoçoens, e Exercicios devotos com que a alma poderá crescer muyto no amor de Jesu, & de Maria*.

<sup>84</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p.1.

<sup>85</sup> SALES, S. Francisco de - *Introdução à Vida Devota*. Ob. cit., p. 2.

<sup>86</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 2.

*graõ de perfeiõ, que nõ sõ nos faz obrar bem , mas cuidadosa, frequente, e promptamente, se chama devoõ.*<sup>87</sup>

Alm o que ficou j dito, o autor d mostras da influncia da espiritualidade salesiana nos vrios conselhos que apresenta  sua dirigida. Bom exemplo  o capitulo IV, onde  formulado o percurso que ela deve seguir para se adiantar na devoõ:

*Devota Filothea: estas regras que vos tenho dado vos serviraõ como a principiante: mas como vos quero nõ sõ aproveitada, mas perfeyta, vos quero propor outras que vos adiantaraõ mais na perfeiõ, a que vs tanto anhelais.*<sup>88</sup>

Destas regras, faremos referncia quelas que melhor ilustram o nosso propsito.  o caso da segunda, em que faz referncia  necessidade de cada um persista no estado que Deus lhe destinou:

*«Perseveray na vocaõ; para que fostes chamada, & vivey conforme a Regra desta vossa vocaõ; tudo o que a Escritura santa manda, & tudo o que prometestes a Deos, cumprireis pontualmente: abraay nõ sõ seus mandamentos para os guardar; mas tambem os seus conselhos, para os seguir, & tudo o que entenderdes ser vontade sua deveis executar.*<sup>89</sup>

Na terceira, so feitas advertncias relativamente aos divertimentos, que devem ajustar-se ao estado de cada hum. Assim, aconselha: vivey fra de ocupaõens ociosas, fugi de praticas demasiadas das creaturas, vacay ao silencio, retiro, & oraõ, quanto o vosso estado o permitir<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> *IVD*. Ob. cit., p. 2.

<sup>88</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 9.

<sup>89</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 9.

<sup>90</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 10.

Nas regras quatro<sup>91</sup>, cinco<sup>92</sup>, seis<sup>93</sup>, sete, oito<sup>94</sup>, nove<sup>95</sup> e dez<sup>96</sup>, são feitas advertências relativas à civilidade a que está obrigada uma alma que verdadeiramente busca a perfeição cristã. Destas, merece-nos particular atenção a sétima, uma vez que se refere à mansidão e ao amor a Deus, que pressupondo este o amor ao próximo:

*amay a brandura, a mansidão, & a piedade, usando destas virtudes com o vosso proximo, considerando a Deos nelle, & fazendo ao senhor o que fazeis ao proximo, porque elle o recebe, como feyto a sua pessoa»<sup>97</sup>*

Não poderia Frei Agostinho deixar de fazer referência à necessidade de um diretor espiritual, para que mais seguramente caminhe a sua Filothea nas sendas da devoção:

*todas as obras virtuosas que fizerdes, procuray sejaõ pela direcção de algum Varam prudente, & temeroso de Deos, não tendo vòs Prelado, porque tendo-o vos governareis por elle.*<sup>98</sup>

Desta forma, adverte:

*em nada vos fiay do vosso proprio juizo, & assim em todas as cousas,*

---

<sup>91</sup> «(...) ao servo de Deos (diz o Apostolo) não convem litigar: & assim não contendais com ninguem, com porfias, & palavras: fugi de toda a palavra, & pratica ociosa: principalmente das que podem offender a pureza, ou detrair o proximo.» SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 10.

<sup>92</sup> «(...) dos ausentes não faleis nunca, se não o que for de bem, & de dedicaçõ, nem o ouçais, & quando com boa tençãõ referires alguma cousa de mal dos ausentes, não o façais se não sendo cousa publica, & certissima, e cahindo nesta falta algumas vezes, fazey logo alguma penitencia, em satisfaçãõ de vossa culpa.» SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 10.

<sup>93</sup> «(...) guardai temperança no comer, & beber, & sede moderada no uso das creaturas, para que sejais por amor do senhor pobre de espirito, não amando nada deste mundo, como quem perigrina nelle, vendo tudo de passagem com coraçãõ limpo, & desapegado das cousas terrenas.» SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 10.

<sup>94</sup> «(...) de ninguem julgueis mal, nem julgueis as consciencias alheyas, nem menos as accõens dos outros, nem as procureis saber, salvo por officio, ou por obrigaçãõ vos pertencer.» SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 11.

<sup>95</sup> «(...) quando vires que algum pecca, & tendes esperançã de o livrar com a vossa admoestaçãõ, & o tal se não fará peor deveis admoestallo branda, & suavemente, & pedirhe benignamente se lembre de sua salvaçãõ, & se emende: se com tudo deffender, & estiver pertinaz; & não tiverdes esperançã de que o podeis dobrar, desisti da correçãõ com mansidãõ, & socego.» SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 11.

<sup>96</sup> «(...) se algum vos reprehender, ou emendar, estando vòs innocente, podeis humilde, & beignamente se quizerdes, dar razãõ de vòs: com tudo melhor obrareis (quando disto se não siga escandalo) se pedirdes perdãõ com humildade ao que vos emenda, dando-lhe graças, & prometendo emenda com o favor divino.» SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 11.

<sup>97</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 11.

<sup>98</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 11.

*especialmente nas duvidosas, tomay conselho com pessoa prudente, & experimentada: não procureis para vòs se não o que for mais agradável a Deos; & buscay sempre o que for mais honra de Deos, & proveyto dos outros, do que o que for proveyto vosso, que Deos terá cuydado de vòs.<sup>99</sup>*

O autor refere-se, também, a modéstia que deve ser apanágio da alma devota no que diz respeito a louvores e a famas:

*fugi aos louvores dos homens, & o não ser nomeada em elles, & assim não façais cousa alguma com desejo de adquirir fama, respeito, ou estimação, porque só Deos que he author de todas merece a honra, & gloria, como author dellas,: senti de vòs mais humildemente, do que de todos mais, & desejay que todos de vòs sintão do mesmo modo.*

Em conclusão, S. Francisco de Sales tornou-se, de facto, um modelo de diretor espiritual seguido por muitos e durante muito tempo, sem constrangimentos de barreiras geográficas. A sua ação parece ser permanente, já que começa nas cartas, passa pelas suas obras, e particularmente pela *Introdução à Vida Devota*, estende-se à corte, entra nos mosteiros. Assim, fica-nos o Bispo que, com mais doçura que rigores, tentou dirigir as almas que, reconhecido o seu carácter excepcional, lhe solicitavam orientação, fosse ela escrita ou presencial. Fica-nos o homem que desenvolveu profundos laços de amizade com a sua principal dirigida e que, com ela, fundou a Ordem da Visitação.

Artigo recebido em 06/06/2015

Artigo aceite para publicação em 15/10//2015

---

<sup>99</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho de - *Celeste, e Devota Filothea*. Ob. cit., p. 12.



## ALEXANDRE DE GUSMÃO, S.J. (1629-1724): DIRETOR ESPIRITUAL DE NOVIÇOS, RELIGIOSOS E «PERFEITOS VARÕES»

CÉSAR A. MIRANDA DE FREITAS  
ESCOLA SUPERIOR DE EDUCAÇÃO DE FAFE | CITCEM  
cesar\_freitas@portugalmail.pt

**RESUMO:** Este artigo pretende apresentar as diferentes formas de direção espiritual recomendadas e praticadas pelo Padre Alexandre de Gusmão. Faz-se uma releitura dos seus textos procurando identificar as orientações para a perfeição religiosa, os conselhos sobre a eucaristia, a penitência, a mortificação, a manifestação de consciência ou a lição espiritual e, por fim, as instruções para tomar os exercícios espirituais, por oito dias, conforme os ensinamentos de Santo Inácio, ou para fazer a eleição do estado de vida.

**PALAVRA-CHAVE:** Padre Alexandre de Gusmão (S.J.); Direção espiritual; Exercícios Espirituais.

**ABSTRACT:** This article aims to present the different forms of spiritual direction recommended and practiced by Father Alexandre de Gusmão. We make a re-reading of his texts seeking to identify guidelines for religious perfection, the advice on the Eucharist, penance, mortification, the manifestation of consciousness or spiritual lesson and, finally, the instructions to take the spiritual exercises, for eight days, according to the teaching of Saint Ignatius, or to make the election of the state of life.

**KEY-WORDS:** Father Alexandre de Gusmão (S.J.); Spiritual Direction; Spiritual Exercises.

A partir de meados do século anterior, multiplicaram-se os estudos sobre a ação missionária da Companhia de Jesus, com enfoques histórico-sociais, culturais, literários ou teológicos<sup>1</sup>. Em menor número, e em particular no que se

---

1 Sendo abundante a bibliografia sobre os primeiros tempos da atuação da Companhia de Jesus na Europa, na América e na Ásia, a par de estudos pioneiros de BOXER, Charles R. – *The Golden Age of Brazil – 1695-1750*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1962; e Idem – *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1979; ou ALDEN, Dauril – *The making of an enterprise: the society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond: 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996; veja-se o contributo de PROSPERI, Adriano – *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996; BROGGIO, Paolo – *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Prefazione di Francesca Cantù, Roma: Carocci, 2004; CANTÙ, Francesca – *La Conquista spirituale: Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*. Roma: Viella, 2007; ou FRANCO, José

refere à província do Brasil de finais de Seiscentos e inícios de Setecentos, exceção feita ao padre António Vieira<sup>2</sup>, contam-se as investigações sobre a evangelização e a assistência espiritual de religiosos inicianos, contextualizando e sistematizando práticas devotas, definições de matérias de fé e de moral ou propostas educativas individuais<sup>3</sup>. Neste contexto, o conhecimento do projeto missionário, da proposta pedagógica e dos textos moralizantes e espirituais do padre Alexandre de Gusmão contribui, em certa medida, para uma compreensão mais exata do programa de intervenção social da Companhia de Jesus e das formas de direção espiritual preceituadas e exercitadas na América Portuguesa<sup>4</sup>. Com efeito, entre os religiosos que moldaram a história da Companhia de Jesus na Assistência do Brasil no século XVII e princípios do XVIII, Gusmão foi, porventura, o escritor que mais retomou temas e questões de fé anteriormente desenvolvidos por

Eduardo – *O Mito dos Jesuítas I: Em Portugal, no Brasil e no Oriente*. Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

<sup>2</sup> Sobre a presença marcante de António Vieira na América Portuguesa, leia-se, por exemplo, FRANCO, José Eduardo (coord.) – *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

<sup>3</sup> A propósito da evangelização da Companhia de Jesus no Brasil, veja-se CARVALHO, José Adriano de Freitas – *La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550). Gli anni del silenzio*. In *Atti L'Europa e l'evangelizzazione del nuovo mondo*. Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Villa Cagnola, Gazzada (Varese), Italia, 3-10 settembre 1992, 1995, p. 213-232; COUTO, Jorge – *Estratégias e métodos de missionação dos Jesuítas no Brasil*. In *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria-Fundação Oriente, 2000, p. 65-83; CÂNDIDO, Mendes, SJ – *Os jesuítas e a conversão dos índios*. «Congresso do Mundo Português» [Congresso Luso-Brasileiro de História], vol. 9 (1940), p. 463-472; LEAL, Elisabeth Juchen Machado – *A Companhia de Jesus: origens da educação no Brasil*. «Revista Portuguesa de Pedagogia», 2ª Série, Ano XXIII, vol. 23 (1989), p. 61-73; POMPA, Cristina – *O Lugar da Utopia: Os Jesuítas e a Catequese Indígena*. «Novos Estudos CEBRAP», 64 (2002), p. 83-95; FRANZEN, Beatriz Vasconcelos – *Os colégios jesuítas no Brasil: educação e civilização na colônia (1549-1759)*. «Brotéria», Lisboa, v. 155, n.º 1 (2002), p. 69-91; SCHMITZ, Pedro Ignácio – *Índios missionados pelos jesuítas nos séculos XVI a XVIII na colônia do Brasil*. «Revista Portuguesa de Humanidades», Universidade Católica – Faculdade de Filosofia de Braga, vol. III (1999), p. 401-419; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte – *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000; AGNOLIN, Adone – *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

<sup>4</sup> Sobre a obra de Alexandre de Gusmão, com perspetivas de análise distintas, veja-se AUGUSTO, Sara – *Entre o céu e o abismo ou a História do Predestinado Peregrino e seu irmão Precito*. «Máthesis», 16 (2007), p. 125-143; Idem – *Escola de Bethlem: amor e pedagogia*. «Via Spiritus», Porto: CITCEM, 17 (2010), p. 109-132; ENES, Carvalho – *Alexandre de Gusmão e o primeiro romance brasileiro*. Separata de «Ethnos», vol. 3 (1946); MARTINS, Mário – *História do Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito*. «Brotéria», vol. 78 (1964), p. 697-708; SANTOS, Zulmira C. – *Emblemática, memória e esquecimento: A geografia da salvação e da condenação nos caminhos do “prodesse ac delectare”*: a História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito (1682) de Alexandre de Gusmão SJ [1629-1724]. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII – espiritualidade e cultura*. Actas do Colóquio Internacional (Maio de 2004). Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras; Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Universidade do Porto, vol. II (2004), p. 563-581; SILVA, Paulo José Carvalho; MASSIMI, Marina – *A construção do conhecimento psicológico na obra História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito (1685) de Alexandre de Gusmão S.J.*. «Revista da SBHC», 17 (1997), p. 71-80; SILVA, Paulo José Carvalho; MASSIMI, Marina – *Gusmão, Alexandre de (1629 - 1724)*. In CAMPOS, R. H. F. (ed.) – *Dicionário biográfico da Psicologia no Brasil: Pioneiros*. Rio de Janeiro: Imago/CFP, 2001, p. 180-181; SOUZA, Lais Viena de – *Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008. Tese de mestrado.



moralistas e teólogos. Entre outras matérias, divulgou as disposições tridentinas para a conversão interior e a renovação de comportamentos morais, religiosos e espirituais dos devotos e ordenou minuciosas instruções para a reforma da atividade pastoral<sup>5</sup>, denunciando repetidas vezes a familiaridade de religiosos e clérigos com a luxúria, a vaidade e a devassidão dominante na Bahia.

E embora nos escritos de Alexandre de Gusmão não se identifique um pensamento inteiramente original em matérias morais, espirituais e educativas – nos meios e instrumentos que prescreve para o aperfeiçoamento espiritual ou nos exercícios de piedade e devoção que aconselha, nas devoções mariana e cristológica difundidas pela ordem de Loyola, nas instruções para orar, meditar e contemplar, na recomendação de práticas penitenciais e mortificatórias e na proposta de leituras para a lição espiritual –, reconhece-se nos seus textos uma súmula da produção jesuíta modelar de Seiscentos e início de Setecentos, com orientações doutrinárias e espirituais direcionadas para o «disciplinamento»<sup>6</sup> social e para tornar a sociedade do seu tempo mais «perfeita».

Com a autoridade provinda do desempenho dos principais cargos no ensino e no governo dos jesuítas em terras do Brasil, tendo inteiro conhecimento tanto das práticas devotas difundidas pelos colégios jesuítas e vivenciadas nas principais cidades como das formas do sentimento religioso experienciadas no

<sup>5</sup> A denúncia de comportamentos censuráveis e a definição das normas por que se deveriam guiar religiosos e clérigos – das instruções para a aplicação dos sacramentos à composição das prédicas e às práticas de devoção –, passam a obra de Gusmão. De um modo particular, Gusmão insiste nos exercícios dirigidos ao progresso espiritual (leituras piedosas e edificantes, exame diário de consciência, confissão a cada oito dias, penitências e mortificações, ouvir missa, oração e meditação...) e ao disciplinamento interior e exterior do noviço (desde a observância da temperança, honestidade e decência nas refeições, o desejo de pobreza e desapego dos bens materiais como vestidos e mantimentos, a paciência e obediência nas enfermidades, a realização dos ofícios mais humildes...). É por isso significativo que estas prescrições morais e espirituais tenham sido também vertidas, com a necessária adequação aos meninos dirigidos por Gusmão, no «Regulamento do Seminário de Belém. Ordens para o Seminário de Belém conforme ao que mandou Nosso Reverendo Padre em uma sua de 28 de janeiro de 1696, e em outra antecedente de 16 de janeiro de 1694 ao Padre Provincial (Gêsu, Colleg, 15)». Citamos por LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, V, 1943, p. 186.

<sup>6</sup> Para Alexandre de Gusmão, o «disciplinamento» resulta tanto de uma disciplina coerciva e punitiva – na expressão de DELUMEAU, J. uma «pastoral do medo» (*Le Péché et la Peur. La Culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*). Paris: Fayard, 1983, p. 340-369) –, como do recurso a estratégias pedagógicas e persuasivas (os tratados de índole moral e espiritual, a utilização didática de imagens – associadas à sugestão visual das representações emblemáticas e ecfásticas –, as exortações à piedade e à conversão, as representações teatrais e as procissões barrocas de grande espetacularidade). Veja-se, a propósito das práticas de «disciplinamento» social, FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995; PRODI, Paolo (ed.) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 1994; BROGGIO, Paolo – *Inquisizione, visite pastorali e missioni: la Compagnia di Gesù e gli strumenti del controllo religioso e sociale nel mondo ispanico (secoli XVI-XVII)*. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII – espiritualidade e cultura*. Actas do Colóquio Internacional (Maio de 2004). 2 vols., 2 vols., Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras; Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Universidade do Porto, 2004, vol. II, p. 459-486; PALOMO, Federico – *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

isolamento do sertão, Gusmão divulgou, em textos impressos e manuscritos, literários e normativos, um modelo de direção espiritual dirigido a todos os cristãos, seculares, casados ou religiosos. Num discurso acessível, com abundantes citações e paráfrase dos doutores da Igreja, e de modo particular de Santo Inácio de Loyola, define os modos de oração, meditação e contemplação, explica em pormenor os meios, os instrumentos e os impedimentos da perfeição religiosa, fornece «documentos» para a lição e a meditação sobre as principais matérias da fé, recomenda a prática dos Exercícios Espirituais, por oito dias, acomodando-os às circunstâncias do espaço e do tempo, explica o papel do diretor espiritual e instrui o dirigido sobre a disposição necessária aos exercícios. Integrando-se os ensinamentos e instruções no contexto de divulgação da doutrina tridentina, o padre jesuíta associa a orientação espiritual ao disciplinamento das consciências, recomendando que o cristão recorra aos conselhos de um diretor de consciência experiente e douto em matérias do espírito, capaz de recomendar as leituras divinas, de dar corretamente os exercícios espirituais e de orientar as formas de oração vocal e mental, incluindo uma ajustada prescrição de práticas de mortificação do corpo e da alma.

### **De mestre de noviços a provincial: formação académica e religiosa**

Sabendo-se que a maioria das «vidas» e biografias devotas se organiza pelo que, no âmbito da literatura hagiográfica, se tem designado por ordenação dos tópicos de «santidade»<sup>7</sup> – justificando-se as repetições de temas, as narrativas de virtudes e de prodígios, a permanência de sentimentos e de rituais associados à morte e a recorrência de formas discursivas por uma organização textual que segue os padrões da época –, os textos que sumariam a vida e obra de Alexandre de Gusmão constituem, ainda assim, fontes essenciais para reconstituir o percurso de formação académica e religiosa deste jesuíta<sup>8</sup>.

Como é bem sabido, as «vidas devotas» dos jesuítas mais assinalados pelas virtudes heroicas e pelo zelo missionário na assistência do Brasil – de Manuel

<sup>7</sup> A propósito da definição dos critérios de santidade no contexto das discussões tridentinas, veja-se BURKE, Peter – *How to Become a Counter-Reformation Saint*. In LUEBKE, David M. (ed.) – *The Counter-Reformation: Essential Readings*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 129-142; VAUCHEZ, André – *Santidade*. In *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: IN-CM, vol. 12 (1987), p. 287-300; DELOOZ, Pierre – *Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church*. In WILSON, Stephen (dir.) – *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p.189-216; LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, 2000.

<sup>8</sup> Uma reconstrução mais pormenorizada da vida e obra de Alexandre de Gusmão, que inclui informações inéditas, colhidas em catálogos e correspondência oficial entre Roma e o Brasil, pode ser lida em FREITAS, César A. M. Miranda de – *Alexandre de Gusmão: da literatura jesuíta de intervenção social*. Porto, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 2012. Tese de doutoramento.

da Nóbrega a José de Anchieta ou a João de Almeida<sup>9</sup>, a que se juntam as notas encomiásticas sobre o padre Gusmão – integram-se numa estratégia de afirmação e legitimação da ação evangelizadora dos discípulos de Santo Inácio na América Portuguesa. E se tivermos em conta que as biografias de Alexandre Gusmão foram compostos e postos a circular no decorrer das diligências para a sua beatificação, mais atenção merece a tardia publicação de uma extensa «vida» que introduz o *Compendium perfectionis religiosae* (Veneza, 1783<sup>10</sup>), meio século após a morte do «venerável» jesuíta – e em pleno período de supressão da Companhia de Jesus, pelo breve papal de Clemente IV *Dominus ac Redemptor*, de 21 de julho de 1773 –, atestando a permanência na memória, sobretudo dos irmãos jesuítas, de um homem merecedor de *fama sanctitatis* antes e após a sua morte<sup>11</sup>. Repetidamente assinalado como modelo religioso pela heroicidade das suas virtudes, pelo zelo na observância das regras e práticas disciplinares e pelos continuados exercícios de devoção, são vários os testemunhos de que nele reconheciam os seus pares e discípulos a autoridade moral e o rigor ascético requeridos para guiar a vida espiritual tanto de religiosos (em especial dos noviços) como de «perfeitos varões».

Filho de Emanuel Vilela Costa e de Joana Gusmão, Alexandre de Gusmão nasceu em Lisboa a 14 de agosto de 1629, tendo recebido o batismo na Igreja de S. Julião<sup>12</sup>. Ainda jovem, partiu com a família para o Brasil, seguindo o pai

<sup>9</sup> Sirvam de exemplo os textos biográficos compostos por Simão de Vasconcelos: *Vida do Padre João de Almeida, da Companhia de Jesu, na provincia do Brasil* (Lisboa: na Oficina Craesbeckiana, 1658); *Continuação das maravilhas que Deus he servido obrar no Estado do Brasil, por intervenção do mui religioso e penitente servo seu, o veneravel Padre João de Almeida, da Companhia de Jesu* (Lisboa: na Oficina de Domingos Carneiro, 1662); *Vida do veneravel Padre Joseph de Anchieta, da Companhia de Jesu, thumaturgo do novo mundo na provincia do Brasil* (edição póstuma: Lisboa: na Oficina de João da Costa, 1672). Cf. SANTOS, Zulmira C. – *A literatura «hagiográfica» no Brasil do tempo do P.e António Vieira: da Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo* (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. «Românica», 17 (2008), p. 151-166.

<sup>10</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Compendium Perfectionis Religiosae* / Auctore / P. Alexandre Gusmano. S.J. / Opus Posthumum. / Praemititur / Vitae et Virtutum Auctoris Compendiaria Narratio. Venetiis MDCCLXX-XIII. Excudebat Antonius Zatta. Superiorum Permissu. Utilizamos a única edição identificada, na Biblioteca Comunitativa de Bologna, com a cota 2. – 0.III.11. Esta obra é introduzida por uma das biografias de Gusmão que circularam manuscritas desde a sua morte, com o título «Compendiaria Narratio Vitae et Virtutum P. Alexandri Gusmani», 36 páginas.

<sup>11</sup> Por ordem do arcebispo da Baía, D. Luiz Álvares Azevedo, foi instruído o processo de beatificação de Alexandre de Gusmão aquando da sua morte, tendo sido coligidos os testemunhos das virtudes e dos milagres atribuídos ao padre jesuíta, *ante e post mortem: Transumptum Inquisitionis factae de Prodigis a Servo Dei Pre Alexandro Gusmano Societatis Jesu patris, quae de mandato Ill.mi D. D. Ludovici Alvarez de Figueyredo Archiepiscopi Bahyensis authentice sunt firmata per R.m admodum P.em Antonium Pevreya Vicarium Foraneum, et Parochialem B.mae Virginis sub titulo Rozariis in Villa vulgo Cachoeyra Civitatis Bahyensis Judicem delegatum a Vicario Generali Ill.mi Dii pro personis, et testibus remotioribus, et existentibus in oppido Bethlehemic, ubi Servus Dei obiit, et asservantur ejus reliquiae sumo omnium oppidanorum studio, ac veneratione conquistae* (Lus. 58-2, 581-594). Para o mesmo fim, foi pintado o retrato do jesuíta, que foi distribuído pelos colégios e casas jesuíticas, e foram escritas numerosas biografias.

<sup>12</sup> Para reconstituir a formação académica e religiosa de Alexandre de Gusmão, sendo útil, num primeiro mo-

destacado em funções de governo militar, aportando no Rio de Janeiro a 14 de maio de 1644. Ainda nesse ano, iniciou os estudos de Humanidades no colégio do Rio de Janeiro. Em 1646, ingressou na Companhia de Jesus, sob a direção do Padre João de Almeida; a 5 de agosto de 1651 iniciou o curso de Artes; a 4 de fevereiro de 1656 começou os estudos de Teologia, no colégio da Baía; a 2 de dezembro de 1658 foi ordenado sacerdote e a 2 de fevereiro de 1665 emitiu os votos solenes, recebidos pelo reitor Francisco Avelar, na igreja do colégio fluminense. Durante a sua formação acadêmica, são muitos os testemunhos elogiosos acerca do seu zelo na observância dos princípios religiosos e morais, por certo justificativo do merecimento dos cargos mais proeminentes na Companhia de Jesus: foi mestre de noviços no colégio do Rio de Janeiro (7 de julho de 1654); professor de Retórica e ministro auxiliar do reitor no colégio da Baía (11 de agosto de 1659); mestre de Humanidades, mestre de noviços e pregador no colégio do Rio de Janeiro (15 de novembro de 1662); vice-reitor e reitor dos colégios de S. Miguel, em Santos, e da capitania do Espírito Santo (7 de março de 1663 – 12 de julho de 1665); reitor do colégio de Santos (de 15 de abril de 1666 a 5 de junho de 1667); mestre de noviços no colégio da Baía (26 de junho de 1670 – 22 de junho de 1672); secretário do provincial José de Seixas (13 de novembro de 1676 a 15 de agosto de 1679); reitor do Colégio da Baía (5 de agosto de 1681). Em reconhecimento do prestígio alcançado no seio da ordem inaciana, foi nomeado provincial da Companhia de Jesus na Assistência do Brasil (dezembro de 1684 – 15 de maio de 1688), tendo a seu cargo o governo administrativo, financeiro e pastoral de todas as casas e colégios. Neste período, foi responsável pela construção, organização e regulamentação do Seminário de Belém da Cachoeira (13 de abril de 1687), obra que lhe granjearia os maiores encômios e a perpetuidade da sua memória nos tempos

---

mento, a leitura das notas de BARBOSA MACHADO, Diogo – *Bibliotheca Lusitana*. I, Coimbra: Atlântida Editora, 1965, p. 95-96 e SILVA, Inocêncio Francisco da – *Dicionário Bibliográfico Portuguez*. Lisboa: IN-CM, I, 1987, p. 22, acrescidas das informações de SOMMERVOGEL, Carlos – *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. III, 1892, col.1960-1962, e sobretudo de LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugalá; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, impõe-se a consulta da documentação, impressa e manuscrita, à guarda do Arquivum Romanum Societas Iesu (ARSI). Em particular, veja-se o texto «Compendiaria Narratio Vitae et Virtutum P. Alexandri Gusmani», que introduz o *Compendium Perfectionis Religiosae* (1783), correspondente quase na totalidade a uma desenvolvida vida de Gusmão, em latim (ARSI, *Lus.* 58, ff. 566-573). Às informações contidas nestas biografias mais extensas, acrescente-se ainda um *Compendium religiosae vitae, et felicissimi transitus Vener. P. Alexandri Gusmani in Provincia Brasilica* (ARSI, *Lus.* 58, f. 575); a nota biográfica com o título *De P. Alexandro Gusmano*, que resume as homenagens prestadas ao padre jesuíta – do retrato aos elogios fúnebres, das apreciações elogiosas de autores coetâneos ao processo de recolha de testemunhos da vida virtuosa e dos milagres que lhe foram atribuídos (ARSI, *Lus.* 58, f. 577); um *Elogium P. Alexander Guzman* (ARSI, *Lus.* 58, f. 579); ou ainda a curta nota memorialística registada no *Necrológio* da Companhia de Jesus (ARSI, Bras. 13, f. 39). O texto integral destas notas biográficas pode ser lido em FREITAS, César A. M. Miranda de – *Alexandre de Gusmão: da literatura jesuíta de intervenção social*. Porto, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 2012, p. 21-32. Tese de doutoramento.

seguintes. Findada a primeira experiência de governo da Província, regressou ao ensino dos mais novos, sendo professor de Teologia Moral na classe do primeiro ano do colégio da Baía (1692). Um ano depois, com a morte do Provincial Manuel Correia, foi chamado a desempenhar a função de vice-provincial (7 de julho de 1693) e de novo provincial da Companhia (20 de maio de 1694 – 2 de dezembro de 1697). Já de provector idade, regressou ao seminário de Belém, sendo reitor ainda em 1715, ocupando-se nos derradeiros anos em «continua assistência no confeçar, já quando governava, já quando pregava, já quando ensinava, e o que mais hé, quando as forças eraõ diminutas pellos muitos annos» [sendo muitos os pedidos para que] «moderasse o exercicio por naõ diminuir as forças», no que foram sempre contrariados pelo seu desejo de «largar os alentos da vida no ministerio onde os proximos alcançavaõ os auxilios da graça»<sup>13</sup>.

Focando-se as investigações sobre o Padre Alexandre de Gusmão maioritariamente nas orientações pedagógicas para a boa criação dos meninos e nos tratados morais e espirituais, a sua experiência de diretor espiritual<sup>14</sup>, vertida em texto, não foi até ao presente devidamente considerada. Ganha especial relevo, neste âmbito, o testemunho do Padre António Vieira, em carta «A Diogo Marchão Themudo», Baía, 29 de junho de 1691, com a informação de que D. Frei José da Madre de Deus, arcebispo da Bahia, morreu no Seminário de Belém quando ia tomar os Exercícios Espirituais com o Padre Gusmão:

*Até agora fugiu a pena de dar a V. M. e a nova da maior perda que teve e podia succeder a este Estado, que foi a morte de nosso arcebispo. Chamou-o Deus ao prêmio de seus gloriosos merecimentos, andando em visita de suas ovelhas, com exemplo e trabalho igual a seu zelo, pela aspereza e incomodidades do tempo e dos lugares, vindo já mortalmente enfermo a acabar em um deserto, onde a Companhia tem seminário, nos braços do padre Alexandre de Gusmão, de quem ia tomar os exercicios de Santo Inácio. Descansam seus ossos naquela igreja por nome Belém, que dali por diante tem sido mais freqüentada pelo depósito de suas reliquias (...)*<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Um dos principais testemunhos sobre os últimos dias do Padre Gusmão encontra-se na *Oração fúnebre nas Exequias do Veneravel Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESU. Fundador, e Rector do Seminario de Bethlem, que á sua custa fêz, e pregou o Ver. P. Fr. Manoel de S. Jozeph da Ordem de N. S. do Carmo, Discipulo, e Alumno do mesmo Veneravel Padre no ditto Seminario em açcaõ de grassas no Anno de 1725.* (ARSI, Bras. 4, f. 369)

<sup>14</sup> Sobre as práticas de direção espiritual até à época moderna, veja-se FILORAMO, Giovanni (ed.) – *Storia della direzione spirituale, III – L'età moderna*, a cura di Gabriella Zarri, Brescia, Morcelliana, 2008. Entre os ensaios que compõem esta obra, leia-se, sobretudo, o ensaio de Guido Mongini, «Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola», p. 241-288.

<sup>15</sup> VIEIRA, António – *Cartas do Brasil (1626-1697): Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Organização de HANSEN, João Adolfo. São Paulo: Hedra p. 586.

O pensamento e a ação pastoral de Alexandre de Gusmão, que lhe valeram o reconhecimento dos irmãos por ele educados e orientados, não o isentaram de críticas e inimizades, envolvendo-se (ou tendo sido envolvido, sobretudo pelos influentes italianos Jorge Benci e João Antônio Andreoni e o flamengo Jacob Rolland...) em discussões acerca das diferentes propostas de doutrinação, instrução e proteção dos índios e, em menor escala, dos escravos negros<sup>16</sup>. A este respeito, analisados os seus textos literários e normativos e a correspondência com Roma, entrevê-se uma reorientação dos propósitos de catequização e evangelização na América Portuguesa, cada vez mais ao serviço de uma «pastoral urbana», dirigida maioritariamente para a assistência espiritual dos colonos, praticando os consuetos ministeria indicados na fórmula do instituto inaciano. Como esclarece Paolo Broggio<sup>17</sup>, a missão jesuíta, mais do que suprir as insuficiências da estrutura paroquial, encontrou nos meios urbanos um campo privilegiado de ação, tornando-se um eficaz instrumento de controlo dos comportamentos, de aconselhamento de práticas de devoção e de orientação das consciências.

### **Ensinamentos para a perfeição cristã: instrumentos, meios e impedimentos**

No contexto da literatura jesuíta de intervenção social<sup>18</sup>, orientada para a

---

<sup>16</sup> Alexandre de Gusmão e António Vieira foram, nos finais de Seiscentos, as figuras polarizadoras de acaloradas disputas internas em matéria da administração dos índios, da admissão e formação de sacerdotes naturais e das estratégias de evangelização tidas por mais eficazes para o proveito espiritual do próximo. Como sintetiza Serafim LEITE (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, VI), opuseram-se os chamados «alexandristas» ou «grupo dos estrangeiros» – partidários de um projeto de educação e doutrinação dos índios desenvolvido a partir dos colégios, representados por Alexandre de Gusmão – aos «vieiristas» – defensores da missionação dos indígenas em aldeamentos afastados dos centros populacionais, proposta pelo Padre António Vieira. Veja-se, a este respeito, CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos – *Quatro Visões do Escravidão Colonial: Jorge Benci, António Vieira, Manuel Bernardes e João Antônio Andreoni*. «Politeia: História e Sociedade», Vitória da Conquista, vol. 1, n. 1 (2001), p. 141-159.

Em carta dirigida ao Padre Geral Tirso González, de 2 de julho de 1690, Gusmão teceu duras críticas à atuação de António Vieira, então visitador, afirmando que este «tiene perturbado los animos de muchos, pues q ni su ingenio, ni su exemplo son p.a reformar la provincia», e acrescentando que devido ao seu «violento e extravagante gobierno» se ameaçava a ação jesuíta na Província (ARSI, Bras. 3-2, f. 280).

<sup>17</sup> BROGGIO, Paolo – *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Prefazione di Francesca Cantù, Roma: Carocci, 2004, p. 282: «è diventata uno strumento di risveglio del fervore religioso e di controllo dei comportamenti (...) è proprio nell'ambiente urbano che anche in America i gesuiti intravedevano un campo privilegiato di azione, un ambiente particolarmente segnato dalla pluriethnicità in cui un ruolo di assoluto rilievo era affidato all'introduzione di devozioni».

<sup>18</sup> Veja-se, a este propósito, MULLET, Michael – *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985; GOUVEIA, António Camões – *Contra-Reforma*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal, II: Humanismos e Reformas* (coord. de MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 15-19; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal, II*. Ob. cit., p.15-38; PALOMO, Federico – *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

reforma de comportamentos e a renovação do sentimento religioso e das práticas devotas e espirituais, incluindo a preocupação com a formação e a atividade pastoral dos religiosos, Alexandre de Gusmão aconselha o uso conveniente dos sacramentos (com pormenorizadas instruções para a confissão inteira, a comunhão frequente, o cumprimento ritual do batismo, a legitimação das práticas associadas ao matrimónio...).

Ainda que as suas orientações se dirijam preferencialmente aos estudantes e noviços da Companhia de Jesus, Gusmão aconselha diferentes itinerários espirituais para a perfeição de vida e salvação dos cristãos. E como a direção espiritual implica um controlo da consciência do dirigido, reitera em vários textos os avisos que resultam num sentimento de angústia por força da incerteza da salvação, retomando um tema que preenche o quadro mental dos séculos XVI-XVIII<sup>19</sup>. Com efeito, pela repetição, com uma diversidade de estratégias técnico-compositivas e recursos estilísticos característicos da prosa barroca – da exposição doutrinária à representação antinómica de céu/ inferno, salvação/ condenação, bem/ mal, Predestinado/Precito, Pomba/Corvo e à codificação alegórica e emblemática<sup>20</sup> dos mistérios da doutrina cristã, Gusmão recomenda uma permanente consideração dos últimos fins do homem, dos mistérios do nascimento, paixão e morte de Jesus Cristo e dos benefícios da Virgem Maria e esclarece, de modo simplificado, e portanto acessível também aos «rudes», as questões essenciais da doutrina cristã, como a predestinação, a justificação, a graça santificante e as boas obras exigidas aos justos no juízo particular.

Com igual propósito de regulação dos comportamentos e da vida espiritual dos devotos, compendiou temas e imagens recorrentes nas numerosas *ars moriendi* da época<sup>21</sup>: exortou os cristãos ao desengano de todos os bens materiais, alertou para os perigos do mundo, da carne e do demónio, incentivou

<sup>19</sup> Veja-se, a este propósito, PIRES, Maria Lucília Gonçalves – *Os últimos fins do Homem na obra do padre Manuel Bernardes*. In Os “Últimos Fins” na Cultura Ibérica (XV-XVIII). «Revista Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas», II Série, Anexo VIII, Porto, 1997, p. 173-186.

<sup>20</sup> A propósito, veja-se, SANTOS, Zulmira C. – *Emblemática, memória e esquecimento: A geografia da salvação e da condenação nos caminhos do “prodesse ac delectare”*: a História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito (1682) de Alexandre de Gusmão SJ [1629-1724]. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII – espiritualidade e cultura*. Actas do Colóquio Internacional (Maio de 2004). Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras; Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Universidade do Porto, vol. II, 2004, p. 563-581; e ainda VISTARINI Antonio Bernat; CULL, John T. (eds.) – *Los días del alción. Emblemas, literatura y arte del Siglo de Oro*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2002.

<sup>21</sup> Veja-se, a este propósito, CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Artes de morrer na Idade Média e no Barroco: Exercício de união, Exercício de Anulação*. In «Revista da Faculdade de Letras», Lisboa, 13/14 (1990), 5ª série, p. 157-164; ou ainda, com diferentes perspectivas de análise, o número da *Via Spiritus* com o tema *A Arte de morrer: relatos, formas e circunstâncias*, 15 (2008), destacando-se SERAFIM, João Carlos – *A ideia da Quotidiano Morir nas Artes Moriendi jesuítas na Idade Moderna: a Satisfaçam de Agravos do Padre João da Fonseca, S. J.*, p. 35-52



uma verdadeira contrição dos pecados e uma sincera renovação interior. Num discurso atemorizador, propôs amiudadas vezes a consideração do reduzido número dos que se salvam por contraponto aos muitos que são sentenciados à condenação eterna dos tormentos infernais. Insistindo nos perigos de uma morte sem aviso, avisa o cristão da necessidade de uma preparação atempada para lograr uma «morte santa», instruindo-o para receber condignamente derradeiros os sacramentos: a confissão, a comunhão e a extrema-unção. E com os ensinamentos direcionados a «bem viver para bem morrer», difundiu a doutrina católica do Purgatório<sup>22</sup>, aconselhando a intercessão dos vivos pelas almas dos defuntos por via dos sufrágios: missas, orações, esmolas, indulgências e outras obras piedosas capazes de diminuir o período de purgação e de mitigar os tormentos a padecer pelas almas necessitadas.

Junto com o desengano e a consideração dos novíssimos<sup>23</sup>, Gusmão sugere ao leitor uma espiritualidade cristocêntrica<sup>24</sup>, um roteiro para a perfeição de vida cristã centrado na palavra e no exemplo do Filho de Deus: da consideração

<sup>22</sup> De acordo com as instruções tridentinas para divulgação da doutrina do Purgatório, confirmada na sessão XXV, presidida por Pio IV, a 3 e 4 de dezembro de 1563, Gusmão veicula os ensinamentos essenciais sobre o Purgatório, explicando a localização, a constituição, os condenados e as penas merecidas, não deixando de avisar, como S. Jerônimo e S. Agostinho, que «raro era o Peregrino, por Justo, & Santo que fosse, que para entrar em Jerusalem não passasse primeiro por este lavatorio de fogo.» (*Historia do Predestinado Peregrino, e seu Irmao Precito*, p. 341). Acrescenta o jesuíta que «No Purgatorio as santas almas com a pena de sentido tambem padecem a pena de dano, que consiste na carencia da vista clara de Deos; porém aliviaõ esta pena com a certeza, que tem, que algum dia o haõ de ver, & com os suffragios da Igreja se livraõ muytas» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 102-103). Na meditação «Do Purgatorio», propõe que o cristão considere «a miseria grande das santas almas, que com padecerem acerbissimas penas, naõ podem merecer para si allivio algum; só nós com os nossos suffragios as podemos socorrer.» (*Meditaçõs para todos os dias da semana*, p. 44). Adverte ainda o leitor para a importância das obras pias para o alívio dos defuntos com sugestivas imagens das almas que se purificam no Purgatório a suplicar a sua intercessão: «quasi todos da sorte, que a escrava tem os olhos nas mãos de sua Senhora, estavão com os olhos longos nas nossas mãos esperando nossos suffragios, repetindo humas vezes as palavras do Santo Job: Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos amici mei; & outras vezes as palavras de Jeremias: O vos omnes, qui transistis per viam, attendite, & videte, si est dolor, sicut dolor meus.» (*Historia do Predestinado Peregrino, e seu Irmao Precito*, p. 339-340). A propósito da doutrinação da Igreja pós-Trento sobre o Purgatório e a satisfação e purgação das penas temporais, veja-se LE GOFF, Jacques – *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 15 e 26.

<sup>23</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Eleiçam entre o bem, & mal eterno*. Pelo Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de Jesus. Lisboa Occidental, na Officina da Musica. Anno MDCCXX; GUSMÃO, Alexandre de – *O Corvo, e a Pomba da Arca de Noé No sentido Allegorico, e Moral*. Pelo Padre Alexandre de Gusmão, Da Companhia de JESU da Provincia do Brasil. Obra Posthuma. Lisboa Occidental, Offic. de Bernardo da Costa, Impressor da Religião de Malta. Anno MDCCXXXIV. Com todas as licenças necessarias.

<sup>24</sup> Veja-se, a este propósito, as afirmações de José Adriano de Freitas CARVALHO de que, «desde o século XI a contemplação terna da Paixão de Cristo ganhou profundidade», encontrando-se a evocação de «Cristo sofredre» em S. Bernardo, S. Francisco, S. Boaventura, com a *Arbor Vitae* ou as *Meditationes de Passione* ou as *Meditationes Vitae Christi*. Os exercícios de meditação na Humanidade de Cristo, na Península Ibérica do século XVI, dão corpo a uma devoção alicerçada nos traços dolorosos de Cristo na cruz. Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Evolução na evocação de Cristo sofredre na Península Ibérica (1538-1630)*. In *Homenaje a Elias Serra Ráfols, II*, Universidad de La Laguna: La Laguna, 1970, p. 47-70; e Idem – *Achegas ao estudo da influência da Arbor Vitae Crucifixae de Ubertino da Casale e da Apocalypsis Nova em Portugal no século XVI*. «Via Spiritus», 1 (1994), p. 55-109.



afetiva da fragilidade de Jesus Menino<sup>25</sup> encarnado na pobreza do presépio para doutrinação dos soberbos e pecadores, à meditação do Redentor figurado no retrato impressivo de Cristo sofrente na cruz<sup>26</sup>, capaz de mover os pecadores ao arrependimento e à conversão de vida. Por outro lado, no quadro da ação da Companhia de Jesus em favor da imaculada conceição de Maria<sup>27</sup>, aconselha diferentes formas de devoção mariana para merecer os principais benefícios com que a Virgem recompensa os mais piedosos, em particular o favorecimento na hora da morte e o socorro nas penas do Purgatório, e convida os fiéis a aumentarem a devoção do rosário e demais ofícios da Senhora através das congreções marianas.

Deste modo, tanto em registo alegórico – ou «parabólico»<sup>28</sup>, na expressão do autor – como em forma de manual de instrução moral e doutrinária, Alexandre de Gusmão propaga a ideia de que a perfeição de vida e a salvação eterna estão ao alcance de todos os cristãos, ainda que acentue a maior obrigação dos religiosos alcançarem uma completa união amorosa com o Criador<sup>29</sup>. É com a resolução de que a todos os cristãos seja possível viver pia e religiosamente e alcançar a santidade tanto no século como no claustro, incluindo no estado de casados<sup>30</sup>, retomou, organizou e divulgou as tradicionais vias de acesso à perfeição – via purgativa, via iluminativa e via unitiva: sugerindo um percurso individual de progressivo aperfeiçoamento interior, começa com as lições reservadas aos incipientes para a purificação da alma, libertando-a dos vícios e pecados, seguindo-se os documentos para os proficientes, instruídos no exercício de atos virtuosos, e culminando com os conselhos dirigidos aos perfeitos para o gozo da união com Deus.

<sup>25</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Escola de Bethlem, Jesus Nascido no Prezepio*. Pello P. Alexandre de Gusmam Da Companhia de JESU da Provincia do Brazil. Dedicado ao Patrizarcha S. Joseph. Evora. Com todas as licenças necessarias. Na Officina da Universidade, ANNO 1678. 4.º.

<sup>26</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Arvore da Vida, Jesus Crucificado*. Dedicada à Santíssima Virgem Maria N. S.ra Dolorosa ao Pé da Cruz. Pelo Padre Alexandre de Gusmaõ, Da Companhia de Jesu. Obra Posthuma Dada à Estampa Pelo P. Martinho Borges, Da mesma Companhia, Procurador Geal da Provincia do Brasil. Lisboa Occidental, na Officina de Bernardo da Costa Carvalho, Impressor da Religião de Malta, Anno MDCCXX-XIV. Com todas as licenças necessarias.

<sup>27</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Rosa de Nazareth nas Montanhas de Hebron, A Virgem Nossa Senhora na Companhia de Jesu*, Dedicada à mesma Soberana Virgem em sua gloriosa Assumpção / Pelo P. Alexandre de Gusmam, da Companhia de Jesu. Lisboa, Na Officina Real Deslandesiana, M.DCCXV. Com todas as licenças necessarias.

<sup>28</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Historia do Predestinado Peregrino, e seu Irmam Precito, Em a qual debaixo de huma misteriosa Parabola se descreve o successo feliz, do que se ha de salvar, & a infeliz sorte do que se ha de condenar*, Dedicada ao Peregrino Celestial, S. Francisco de Xavier, Apostolo do Oriente, Composta Pello P. Alexandre de Gusmam da Companhia de JESU, da Provincia do Brazil. Evora, Com todas as licenças necessarias na Officina da Universidade. Anno de 1685. [1.ª ed.: 1682]

<sup>29</sup> Sugerindo a maior perfeição do estado religioso, pois que «na Igreja de Deos não ha estado mais accommodado para o negocio da salvação», Gusmão adverte contudo que «ser Religiozo no nome, & não nas obras he occasião de condenação» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 444-5).

<sup>30</sup> «se o Matrimonio he conforme a Christo, & sua Igreja, o estado de cazados he hum grande estado, & muyto para escolher». (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 446)

E ao aconselhar a consideração das palavras e a imitação do exemplo de Cristo como compêndio dos atributos da perfeição, Gusmão insiste nas instruções para o cristão usar de forma correta os meios para a perfeição moral e espiritual, em particular a oração e a mortificação. Seguindo de perto a proposta inaciana, trata da oração como «huma elevaçam da nossa mente a Deos por devoto, & pio affecto»<sup>31</sup>, recomendando tanto a modalidade vocal, «a que se faz com a palavra»<sup>32</sup>, como a mental, «a que se faz com o entendimento, e vontade»<sup>33</sup>. Com preocupação educativa, explicita as partes constitutivas da oração vocal (imprecação ou súplica, ação de graças, louvor a Deus e colóquio) e a disposição que se requer para a sua realização conveniente (a vocação, o silêncio, o retiro e o *modus faciendi*, incluindo o ânimo de louvar a Deus, com inteira intenção, atenção e pronúncia). Propõe também a devoção do rosário dos quinze mistérios, as horas de nossa Senhora e outros devocionários pios<sup>34</sup>, advertindo porém que somente se pronunciem as orações aprovadas pela Igreja e se excluam as palavras supersticiosas, ainda que sob aparência de santas<sup>35</sup>. No que respeita à oração mental, muito difundida pelos inacianos<sup>36</sup>, distingue a meditação e a contemplação, ainda que se ocupe quase exclusivamente do exercício da meditação<sup>37</sup>. Não sendo a contemplação acessível aos iniciados em matérias de fé (em larga medida os principais destinatários dos seus textos), o padre jesuíta explana, de modo simples e rigoroso, as propriedades, a causa, os meios e os graus da contemplação, enquanto instrumento fundamental para alcançar o grau máximo da perfeição<sup>38</sup>.

---

31 *Meditações para todos os dias da semana*, p. 1. Meio privilegiado para alcançar as graças que conduzem à perfeição cristã, a oração é ainda definida como «a chave dourada, que abre o cofre de todas as graças, que estão encerradas na caridade, em que cõsiste a perfeição Christã.» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 299).

32 *Meditações para todos os dias da semana*, p. 1. Acrescenta ainda que «A oração vocal, he a que se faz com a boca, como quando se reza o rosário, ou se recita o officio; mas para merecer o nome de oração, ha de ter parentesco com a devação, isto he, com o animo de louvar a Deos, com attençã, & pronunçiaçã.» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 300).

33 *Meditações para todos os dias da semana*. p. 1. Noutra obra, acrescenta que «A oração mental, he huma elevaçã do nosso entendimento a Deos; proprio, & devoto affecto. O frutto são os affectos, & desejos pios, que da oração nacam.» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 299).

34 Entre as práticas de oração que aumentam a piedade, Alexandre de Gusmão indica o «Rosario, Camalduas, Devocionarios, Medalhas de Indulgencia, Relicarios, & Agnus Dei, porque de todas estas cousas, como das sementes as flores, nascem a piedade, & devação.» (*Historia do Predestinado Peregrino, e seu Irmao Precito*, p. 111).

35 Afirma Gusmão que «As principais, são as que a Igreja tem approvado; evitado outras superstições de palavras não uzadas da Igreja; porque nenhuma palavras, por Santas que pareçam, tem virtude para obrar, mais que as sacramentais.» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 300).

36 Veja-se, a propósito, a *Arte de Orar* (1630), do jesuíta Diogo Monteiro, comentada por CANAVARRO, Abel – *O Padre Diogo Monteiro, a sua Arte de Orar e os Exercícios de Santo Inácio de Loyola*. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII – Espiritualidade e cultura*, vol. II, 2004, p. 31-65.

37 *Meditações para todos os dias da semana*. p. 1: «he huma diligente, e affectuosa aççã de nosso entendimento, e vontade, com que a alma procura conhecer alguma occulta verdade das cousas Divinas em ordem a fugir o mal, e abraçar o bem».

38 Esclarece Gusmão: «Da Contemplaçãõ trataõ os Authores de mais levantado espirito; da Meditaçãõ trata-

O segundo meio proposto por Alexandre de Gusmão para o cristão alcançar a perfeição espiritual é a mortificação<sup>39</sup>, prescrita com a humildade, a temperança, a abstinência, a sobriedade, a modéstia e a castidade. Dirigindo-se em especial aos religiosos, e principalmente aos jesuítas, os quais, segundo as *Constituições*<sup>40</sup>, têm obrigação de procurar não só a salvação individual, mas também o aperfeiçoamento espiritual do próximo, propõe uma espiritualidade marcadamente ascética. Valorizando o rigor espiritual, a austeridade corporal e a penitência, explica e recomenda as práticas disciplinares dos sentidos e a mortificação e a abnegação para o merecimento da perfeição cristã<sup>41</sup>.

Em conformidade com as fontes espirituais da Companhia de Jesus, com instruções precisas sobre a penitência interior e exterior<sup>42</sup>, Alexandre de Gusmão aconselha que na mortificação externa se cumpram os conselhos do diretor espiritual, e, na ausência deste, que a maceração da carne seja feita com discrição, prudência e modéstia. E com a preocupação de que «a virtude da penitência não degenerem em vício de rigor demasiado, nem o temor do demasiado rigor estorve a virtude da Penitência Justa»<sup>43</sup>, esclarece os três preceitos fundamentais para a prática da mortificação: considerar as forças do corpo e do espírito, atentar nos fins e eleger as formas de mortificação mais apropriadas, entre as vigílias, o jejum, o cilício e as repreensões.

Em estreita relação com os meios para alcançar a perfeição espiritual – sobretudo a oração e a mortificação –, Alexandre de Gusmão indica os instrumentos mais convenientes para a sua aplicação: os sacramentos

---

remos nós aqui com a brevidade, e clareza, que nos for possível.» (*Meditações para todos os dias da semana*. p. 1)

39 A mortificação, como meio essencial para a perfeição, é um dos temas recorrentes na obra de Gusmão. Uma síntese desta matéria encontra-se no *Compendium Perfectionis Religiosae* (p. 80-85): «Quid sit Mortificatio», «De Necessitate Mortificationis», «Quae praecipue mortificari debeant», «De finis mortificationis», «Quis modus in Mortificatione servandus» e «De praxi Mortificationis».

40 IPARRAGUIRRE, Ignacio – *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición manual, transcripción, introducciones y notas de IPARRAGUIRRE, Ignacio. Madrid: [Editorial Católica], 1982.

41 Nas palavras de Santo Inácio, «Para mejor venir a este tal grado de perfección tan precioso en la vida espiritual, su mayor y más intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles». (*Const.*, «Primer Examen y General»: 103).

42 A *décima adição* dos *Exercícios* de Santo Inácio instrui sobre a penitência, tanto a interna, que consiste em «doer-se de seus pecados, com firme propósito de não cometer esses nem quaisquer outros», como a externa, derivada da primeira, que aconselha o «castigo dos pecados cometidos» de três formas: sobre o comer, sobre o modo de dormir e sobre o castigo da carne. (*Exercícios espirituais*, n. 82-87). Se nos primórdios da Companhia de Jesus, em Portugal, os noviços se penitenciavam com a mortificação e flagelação, nos tempos seguintes observou-se antes uma moderação nas disciplinas corporais. Cf. DIAS, J. S. Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. I (2), 1960, p. 668-670.

43 Embora afirme que «maior dano causa o regalo nos deliciosos, que o rigor nos penitentes, porque de ordinário mais annos vivem os penitentes com a abstinencia, que os regalados com as delicias», sentença o padre jesuíta que «Mais val soffrer huma injuria, ou tribulaçam com paciência, que fazer grandes penitencias, & mortificaçoens por vontade», condenando os «que desejam padecer os tormentos dos Martyres, & nam podem soffrer huma injuria, ou huma leve tribulaçam» (*Historia do Predestinado Peregrino, e seu Irmao Precito*, p. 221, 239, 240 e 241).

da eucaristia e da penitência, o exame de consciência, a palavra de Deus e a manifestação da consciência. Em pormenor, transmitiu os preceitos fundamentais para que o sacramento da eucaristia fosse celebrado de forma acertada e recebido com devoção, a cada oito dias ou ao menos uma vez ao mês<sup>44</sup>. Com o mesmo intuito, recomendou o uso frequente da penitência<sup>45</sup>, explicando a forma de realizar uma preparação conveniente antes, durante e após a confissão, detalhando as instruções para a confissão inteira (contrição, confissão e satisfação), não deixando de identificar os abusos e as irregularidades na realização deste sacramento. Aconselha também o exame de consciência, geral e particular, enquanto instrumento essencial para uma confissão inteira e para o aperfeiçoamento espiritual, e encarece os benefícios da palavra de Deus para disseminar a fé, reformar os costumes e promover a renovação interior, para o que instrui religiosos e seculares nas práticas de exortação, direção privada e lição espiritual. Em diversos momentos, aconselha os fiéis, e em especial os incipientes na via da perfeição, a socorrerem-se de um diretor espiritual para a prescrição de leituras pias, a orientação nos exercícios espirituais, a instrução para a oração vocal e mental ou a determinação de mortificações penitenciais. Para tal, requer que o diretor espiritual possua, para além da prudência, o indispensável discernimento de espírito, para levar o dirigido a fazer uma manifestação sincera da consciência e expor, de forma clara e completa, os pensamentos, as dúvidas e as hesitações. A lição dos livros devotos, lícitos e proveitosos, divulgadores da palavra de Deus, é também apresentada pelo padre jesuíta como um dos meios mais úteis para o aperfeiçoamento do espírito e aumento da devoção, para o que recomenda, pelo menos um quarto de hora

---

44 Sintetizando os ensinamentos sobre o sacramento da eucaristia dispersos pela sua obra, no *Compendium Perfectionis Religiosae* (p. 86-94), Gusmão responde às principais questões: «Quomodo Eucharistia fideliter conficienda?», «Quomodo Eucharistia devote suscipienda?», «Quomodo Eucharistiae Confectioni attente assistendum?» e «Quomodo Eucharistiae Sacramentum frequenter visitandum?». Para contextualizar o debate tridentino sobre estas questões, veja-se JEDIN, Hubert – *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1975, Tomo III, Libro IV – Etapa de Bolonia (1547-1548), max. cap. II – «*Mysterium fidei*»: el primer debate sobre la Eucaristia»; Libro V – Segundo Periodo de Trento (1551-1552), max. cap. III – «*Mysterium fidei*»: El decreto sobre la Eucaristia de la sesión XIII».

A respeito da questão da frequência da comunhão, Gusmão, no seguimento de Santo Inácio, recomenda o «frequente uzo da Sagrada Cômunhão», «já que não commungamos todos os dias, como faziaõ os primeyros Christãos, nem cada somana, como fazem hoje muytos, podemos ao menos chegar à communhão cada mez». (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 454 e 458-459)

45 Gusmão considera a confissão anual insuficiente e recomenda que os cristãos se confessem quantas vezes se reconhecerem pecadores ou ao menos cuidem de não «dilatar a confissão mais de hum mez»: «Para Deos sarar Naamã Syro, bastava lavar-se da lepra huma vez nas aguas do Jordão; mas o Profeta mandou-lhe, que se lavasse sete vezes: Lavare Sapties; porque como o enfermo era figura do peccador, a lepra figura do peccado, & as aguas do Jordão figura do Sacramento da Penitencia, não basta lavar huma só vez no anno; he necessario lavar tantas vezes, quantas forem as vezes, que nos sentimos leprozos. Ao menos não se devia dilatar a confissão mais de hum mez, como costumão fazer os bõs Christãos.» (*Eleiçam entre o bem, & mal eterno*, p. 453-454).

por dia, a leitura atenta e circumspecta, a par da consideração breve e atenta da matéria lida<sup>46</sup>. Por último, divulgando os usos jesuítas, recomenda a prática amiudada da manifestação de consciência, na confissão ou fora do sacramento, esclarecendo quem está obrigado a abrir a consciência e a quem, o que se deve revelar, quais os fins e de que modo deve ser feita<sup>47</sup>. E ao acentuar a relevância deste exercício para vencer as ilusões e tentações demoníacas e para desenraizar os vícios, insiste também na importância da orientação de um religioso com prática nestas matérias, um diretor espiritual ou um superior, para que, abrindo o dirigido a sua consciência, dando conhecimento das suas faltas e pecados, inclinações, impulsos ou moções do espírito, possa alcançar a consolação e o auxílio espiritual.

Direcionados os tratados para meditação e as instruções para a direção espiritual para mover os pecadores a uma contrição sincera e a uma conseqüente renovação interior, Alexandre de Gusmão procura contribuir para o aperfeiçoamento moral, religioso e espiritual dos devotos cristãos, dispondo-os, por via de uma piedade mais interiorizada, para a perfeição de vida e o merecimento da salvação eterna.

### **Instruções para a meditação acomodadas aos incipientes na via da perfeição**

Com o propósito de inculcar formas de piedade mais interiorizadas, centradas na oração e meditação e associadas a exercícios penitenciais, o Padre Alexandre de Gusmão redigiu umas *Meditações para todos os dias da semana pelos exercicios das potencias da alma, conforme ensina Santo Ignacio* (1689)<sup>48</sup>, repartidas por oito dias, segundo o uso inaciano. Em relação com numerosos comentários, adaptações e simplificações dos *Exercícios Espirituais* dos séculos XVI a XVIII<sup>49</sup>, as *Meditações para todos os dias da semana*, dedicadas a Santo Inácio e destinadas preferencialmente ao uso dos mais jovens, são claramente devedoras do “admirável livrinho de ouro dos exercicios spirituales”<sup>50</sup>, tendo

46 A fim de que as lições espirituais aproveitem aos leitores, Gusmão detém-se na resposta às questões «Quid legis? Quomodo legis? Quando legis? Ad quid legis?» (*Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 105-106).

47 Os ensinamentos a respeito da manifestação de consciência seguem de perto os usos da Companhia de Jesus: «Formula autem reddendi, excipiendique rationem Conscientiae, ex Constitutionibus desumenda est. Si tamen praeter ea, quae ad certa capita ibi redacta sunt, exponenda alia occurrent, ea omnino praetermitti non debent.» (*Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 110)

48 GUSMÃO, Alexandre de – *Meditações Para todos os dias da semana, pelo Exercício das tres potencias da alma, conforme ensina S.to Ignacio Fundador da Companhia de Jesu: Pelo Padre Alexandre de Gusmão*, da mesma Companhia. Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de sua Majestade. Anno de 1689. Com todas as licenças necessarias. 8.º de XVI 272 pag.

49 Cf. IPARRAGUIRRE, Ignacio – *Historia de los Ejercicios de San Ignacio: desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgacion de directorio oficial* (1556-1599). 2 vol., Bilbao: Imprenta Editorial Eléxpuru Hnos, 1955.

50 Esclarece Gusmão, na «Dedicatória» das *Meditações para todos os dias da semana*, que «Este Livrinho

sido pelo autor reduzidas «a breve estylo» para que «fiquem melhor na memoria os pontos, ou materia de Meditação». Num discurso instrutivo, decorrente por certo da prolongada experiência do padre jesuíta como mestre de noviços e reitor do seminário de Belém da Cachoeira<sup>51</sup>, recomenda que os pontos de meditação devem ser dados brevemente, «acrescentado sómente aquillo, que he necessario para entender o ponto», e, quanto ao modo de meditar, indica o uso das três potências da alma porque «he o mais facil, e accômodado para os principiantes»<sup>52</sup>.

Ao explicar e aconselhar os diferentes modos de oração como meios essenciais para a direção de consciências e para o aperfeiçoamento espiritual, Gusmão esclarece que a meditação, para ser proveitosa, deve ser precedida de uma disposição apropriada, de uma pureza de consciência e de um desejo intenso de aproveitamento espiritual. Para tal, no *Compendium perfectionis religiosae*, com mais pormenor, e nas *Meditações para todos os dias da semana*, de modo mais conciso, instrui o exercitante para evitar os principais impedimentos que «divertem» a meditação, explicando as cinco adições ou partes que a constituem: a preparação remota, a preparação próxima, a meditação, o colóquio e o exame<sup>53</sup>. Neste sentido, o padre jesuíta começa por dar instruções para efetuar uma adequada preparação remota, aconselhando o exercitante a ler ou ouvir os

---

de Meditação□s, que para uso dos vossos filhos, ô meu Santo Patriarcha, reduzi a hum breve memorial, para que com facilidade seja delles recebido”.

51 Fundado em 1687, e funcionando em regime de internato, não foi um seminário eclesiástico, destinado à formação do estado sacerdotal. De acordo com o seu Regulamento, tendo a finalidade de «criar os meninos em santos e honestos costumes, principalmente no temor de Deus e inclinação às coisas espirituais a fim de saírem ao diante bons cristãos», promovia a aprendizagem dos primeiros rudimentos da leitura e da escrita até ao curso de Humanidades, preparando os jovens destinados a seguir o estado religioso e assegurando a alfabetização e instrução dos filhos dos moradores principais para o serviço da Coroa e da administração colonial.

52 «Prólogo ao Leytor», *Meditações para todos os dias da semana*. Servindo estas *Meditações* para instruir todos os cristãos, e em particular os jovens, na prática de meditação, com a indicação das matérias em que se deveriam exercitar, Gusmão retoma, de forma muito próxima, os ensinamentos de Santo Inácio. Os jovens, para não se desviarem da vocação dos estudos, não se deveriam exercitar em meditações extensas, exercitando-se antes em práticas de devoção como a missa quotidiana, uma hora de oração, exames de consciência, a confissão e a comunhão a cada oito dias. Veja-se, a este propósito, a «Carta ao P.e António Brandão», de 1 de julho de 1551, com as instruções para a formação dos jovens estudantes da Companhia. Cf. COELHO, António José, SJ – *Cartas – Santo Inácio de Loiola*. Braga: Editorial A. O., 2006, p. 175.

53 As adições ou instruções para a oração, propostas por Santo Inácio para que o exercitante cumpra com proveito a experiência dos *Exercícios*, referem-se tanto aos elementos exteriores/ do corpo – apresentar-se com reverência perante Deus, não desviar os sentidos, usar mortificações do corpo – como aos aspetos interiores/ do espírito – conformar os pensamentos, felizes ou tristes, ao assunto da meditação, manter a concentração da mente. (Cf. *Exercícios Espirituais*, n. 73-90) Seguindo de perto o modelo iniciano, e tendo o Padre Gusmão a preocupação de não enveredar por discussões teológicas, antes autorizando as suas palavras com citações dos Padres da Igreja, não deixa de surpreender a indicação das Licenças do Santo Ofício – Lisboa, 28 de Setembro de 1688, de que «Podem-se imprimir as Meditações, de que esta petição faz menção, com as emendas que levão, e menos o riscado», repetida nas Licenças do Ordinário – Serrão, Lisboa, 13 de Janeiro de 1689: «Pode-se imprimir o Livro, de que a petição faz menção, com as emendas que leva, e menos o que vay riscado». Ficamos, contudo, sem saber que instruções ou meditações foram riscadas...

pontos da meditação à noite, recuperando-os brevemente na memória antes de dormir, e a repeti-los logo ao acordar, antes de qualquer outro pensamento<sup>54</sup>. Na segunda adição, ensina a efetuar a preparação próxima: presença de Deus (em pé, a um ou dois passos do lugar da meditação, por tempo de um ou dois Credos, deve o devoto considerar-se na presença de Deus para tratar com Ele a sua salvação; após uma profunda reverência com o coração, cabeça e joelhos em terra, fazer o sinal da cruz)<sup>55</sup>; oração preparatória (pedir a Deus graça para que todos os pensamentos e ações daquela oração sejam para glória sua)<sup>56</sup>; composição de lugar (representar primeiro na imaginação o mistério e em seguida imaginar-se no lugar onde o mistério se obrou)<sup>57</sup>; e petição (pedir a Deus graça para conhecer bem aquele mistério, para dele se aproveitar, conforme a matéria da meditação)<sup>58</sup>. Na terceira adição, o padre jesuíta explica a forma de realizar as quatro partes constituintes da meditação ou consideração: aplicação das potências – trazer à memória o mistério ou ponto que se há de meditar e discorrer o entendimento sobre ele, até que a vontade se mova a abraçar o que o entendimento meditou, pois da memória é a representação do mistério, do entendimento a ponderação e da vontade o tirar o fruto; aplicação do próprio exercitante – acomodar a meditação ao próprio, confrontando a matéria da meditação com os seus costumes; aplicação do mistério – deter-se na consideração do mistério até que sinta mover-se a vontade, ressaltando contudo não haver obrigação de passar a outro ponto; fruto da oração – considerar os bons propósitos e santos desejos que forem tirados da consideração. Tratando da quarta adição, elucida o exercitante para a realização do colóquio: a ação de graças – dar as graças a Deus pelos bons propósitos que receber; oferecimento – oferecer os bons propósitos a Deus; petição – pedir o auxílio divino para pôr em execução os bons propósitos obtidos na meditação e encomendar a Deus as

54 A preparação remota divide-se em dois momentos: primeiro deve o que medita «Legere, vel audire meditationis puncta sub vesperam praecedentem, eaque memoria repetere ante somnum»; no dia seguinte, «Ante quascumque alias cogitationes illa, somno vixdum excusso, in memoriam revocare» (*Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 73).

55 Cf. *Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 73: «Stans, & a loco, ubi meditandum est, unum alterumve gradum remotus, brevi temporis spatio, quod Symbolo fidei recitando sat esset, apud me statuum agere cum praesente Deo, salutis meae causam. Eoque tum intimo cordis affectu, tum exteriori genuflexione, atque inclinatione capitis adorato, Sanctissimae Crucis signo me muniam.»

56 A *oratiuncula praeparatoria* é uma «petitio Divinae gratiae, qua omnes actiones nostrae, atque cogitationes, ad unius Dei honorem, gloriamque diligantur» (*Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 74).

57 A composição de lugar é definida num primeiro momento como a representação do mistério que se vai meditar – «Mysterii in meditatione discutiendi repraesentatio» –, referindo-se depois à imaginação ou composição do lugar em que tal mistério foi vivido – «Locī, in quo tale mysterium peractum est, imaginatio» (*Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 74). Sobre a composição de lugar na experiência de meditação proposta por Santo Inácio, veja-se FABRE, Pierre-Antoine – *Ignace de Loyola: le lieu de l’image*. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

58 Cf. *Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 74: «petitur a Deo illius rei consecutio, quam juxta meditationis materiam assequi desidero.»



necessidades públicas e particulares (acrescentando ainda a necessidade de rezar, no fim, um Pai Nosso e, se a oração for dirigida à Virgem, uma Avé Maria)<sup>59</sup>. Por fim, aconselha o que medita a efetuar um exame de consciência cuidadoso, considerando o modo como decorreu a oração e o proveito dela retirado, e então, de acordo com os frutos deste exercício, dar graças a Deus pela meditação bem sucedida ou pedir perdão e propor emenda pela meditação imperfeita<sup>60</sup>.

Feitas as advertências e explicadas as adições, para exemplificar o modo ordenado de realizar este exercício de oração mental, e porque «A materia principal da Meditação, he a vida santissima, & exemplos de Christo Nosso Salvador; porque elle he a verdade, caminho, & vida eterna»<sup>61</sup>, Gusmão propõe a meditação do nascimento de Jesus, para o que servirá também a leitura da *Escola de Belém, Jesus nascido no Presépio* (1678), com a correspondente *Árvore da Vida, Cristo crucificado* (1734), tratados espirituais que fornecem ao leitor os principais pontos da meditação destes divinos mistérios. De uma outra forma, com uma enunciação própria das cartilhas para ensino dos rudimentos da doutrina cristã aos *pueri et rudes*, concluídas as meditações da paixão de Cristo para a sexta-feira, expõe um «Modo breve de meditar a paixam de Christo», enunciando doze questões com respostas breves<sup>62</sup>.

E para convencer os féis de que a meditação possibilita o conhecimento das virtudes no grau mais elevado, e por elas o benefício dos favores divinos, Gusmão aconselha também a consideração dos principais frutos da oração: o

<sup>59</sup> Cf. *Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 74: «ex tribus conficitur: nimirum, ex gratiarum actione, oblatione sui, & petitione»

<sup>60</sup> Cf. *Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 75: «quo diligenter expendam & qua ratione me gesserim totius meditationis tempore, & quem inde fructum perceperim. / Tum si cognoscam me pro virili egisse, Deo id acceptum referam. Verum si contra fecisse existimem, veniam a Deo supplex petam, atque emendationem proponam». Segue Gusmão de perto a lição de Santo Inácio para que se examine o modo como decorreu a meditação: «depois de acabado o exercício, por espaço de um quarto de hora, ou sentado ou passeando, observarei como me correram as coisas na contemplação ou meditação. E, se mal, examinarei a causa donde procede, e uma vez descoberta, arreponder-me-ei, para me emendar daí em diante. E, se bem, darei graças a Deus nosso Senhor e farei, outra vez, da mesma maneira.» (*Exercícios Espirituais*, n.º 77, quinta adição para melhor fazer os exercícios de oração)

<sup>61</sup> *Eleição entre o bem, & mal eterno*, p. 301

<sup>62</sup> «1. Quem he o que padece? Christo, Filho de Deos, Sabedoria do Eterno Padre. 2. Que cousa padece? Açoutes, espinhos, afrontas, Cruz, e morte. 3. Por quem padece? Por nós, e por nossa salvação. 4. Porque causa padece? Pelos peccados do homens. 5. Para que padece? Para que os homens não padeçam eternamente. 6. De quem padece? De seu povo, e de sua gente. 7. Em que idade padece? Quando era mancebo. 8. Em que tempo padece? Quando mayores beneficios fazia aos homens. 9. Onde he que padece? No meyo do Mundo, que he Jerusalem, e no lugar dos facinorozos, que he o Calvario. 10. Diante de quem padece? Do Ceo, e da terra, de Deos, e de sua Mãe, de amigos, e de inimigos. 11. Quanto tempo padece? A mayor parte da noite, e mayor parte do dia. 12. De que modo padece? Com summa paciencia, fortaleza, mansidão, e caridade.» *Meditações para todos os dias da semana*, p. 140-1. Este método abreviado de oração foi retomado no tratado de devoção da *Árvore da Vida, Jesus Crucificado*, p. 231-232. A propósito da organização e utilização dos catecismos para o ensino de crianças e ignorantes, veja-se CARVALHO, José Adriano de Freitas – «Vida e morte de Inácio Martins, s.j. (1531-1598), o santo Mestre da Cartilha». In *Poesia e Hagiografia*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2007, p. 7-175.



maior conhecimento de Deus e de nós mesmos; a pureza da alma; a mortificação das paixões e dos afetos; o desprezo de todas as coisas caducas e estimação das eternas ou desprezo de si e de todas as coisas; a abnegação da própria vontade; o desejo da perfeição; a retidão ou pureza da intenção; a união com Deus; o zelo das almas; e a sólida e verdadeira imitação da vida santíssima de Cristo e sua doutrina<sup>63</sup>. Nesta matéria, avisa sobre as tentações que impedem o proveito espiritual da oração. Assim, depois de ponderar sobre a secura ou pouca devoção, enquanto aversão às matérias espirituais que conduzem à perfeição, prescreve, como remédios eficazes, os exercícios devocionais, o afastamento da tibieza, o reconhecimento das imperfeições pessoais, a confissão geral, a fé e humildade diante do Santíssimo Sacramento, o recurso à Virgem e o merecimento, com humildade e paciência, da misericórdia de Deus. Para combater as distrações, voluntárias ou involuntárias, ou divagações do entendimento fora da matéria da meditação, preceitua a preparação cuidadosa da alma e do ponto de meditação. Para vencer as ilusões – divagações originadas tanto por pensamentos próprios como pelo demónio, as quais, sob aparência do bem, enganam o exercitante –, aconselha, com a humildade e a constância, a súplica pelo do auxílio divino e o conselho do diretor espiritual. Por último, depois de alertar para os perigos do sono e da enfermidade, causados tanto por arte do diabo como por negligência daquele que medita, recomenda inteira prudência e diligência na prevenção das causas destas tentações, em especial a fraqueza mental, a debilidade do estômago e o langor corporal.

Enunciando formas de oração e meditação que simplificam ou eliminam as adições dos *Exercícios Espirituais*, para auxiliar os que meditam a discernir e rejeitar as tentações que afligem o corpo e a alma, Alexandre de Gusmão sugere ainda os três modos de orar ensinados por Santo Inácio: o primeiro modo de orar, orientado para o discernimento das faltas e imperfeições, discorrendo com a mente sobre os mandamentos, os pecados capitais, as três potências da alma e os cinco sentidos; o segundo modo de orar, através de um exame da significação de cada palavra de uma oração, procurando retirar o maior proveito espiritual deste exercício; o terceiro modo de orar, dizendo, por cada compasso de respiração, uma palavra da oração, ponderando entre cada respiração a significação de cada palavra, a dignidade da pessoa a quem a oração é dirigida, a insignificância do próprio exercitante ou ainda a alteza divina por confronto com a pequenez daquele que faz a oração<sup>64</sup>.

---

63 Cf. *Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 76-77; *Meditações para todos os dias da semana*, p. 7.

64 *Compendium Perfectionis Religiosae*, p. 79-80. Cf. *Exercícios Espirituais*, n. 238-260.

## Eleição do estado de vida

No quadro da espiritualidade jesuíta, a eleição do estado de vida é assumida como um fator determinante na progressão espiritual dos cristãos. Compreende-se assim que, em particular na *Arte de Criar bem os Filhos na Idade da Puerícia* (1685)<sup>65</sup>, Gusmão insista nas recomendações para que os pais inclinem os filhos desde a puerícia ao estado a eleger na adolescência, observando as suas inclinações e, em conformidade, aplicando-os à arte, ofício ou estado mais apropriado, sem contudo violentarem as suas vontades e assim originarem a instabilidade futura. Chegado o momento, depois de explicitar os benefícios de cada estado de vida – de sacerdote, de religioso e de casado –, e de considerar que uma boa eleição proporciona aos jovens a salvação eterna, aconselha o cristão a tomar os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio por oito dias para escolher o estado de vida mais ajustado à bem-aventurança<sup>66</sup>. De lembrar que nos *Exercícios* Santo Inácio propõe que o exercitante realize a «eleição» de vida no fim da segunda semana, após a contemplação da vida de Cristo, sendo então convidado «a investigar e a pedir em que vida ou estado de nós se quer servir Sua Divina Majestade»<sup>67</sup>.

Na «Instrução para tomar os Exercícios», Alexandre de Gusmão indica uma distribuição das meditações por oito dias mais adequada «para suprir a falta do instruidor, ou Padre espiritual, que o deveria encaminhar, e dirigir, quando isto por alguma causa não puder ser»<sup>68</sup>. E com a repartição das meditações, sugere também as leituras para a lição espiritual<sup>69</sup>. Para o primeiro dia, ordenado para o conhecimento do benefício da criação divina, dos meios e das obrigações particulares do estado de vida, propõe para matéria da primeira

<sup>65</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *Arte de Criar Bem os Filhos na idade da Puerícia*. Dedicada ao Minino de Belem, Iesv Nazareno. Composta pelo P. Alexandre de Gusman Da Companhia de IESV, da Provincia do Brasil. Lisboa. Na Officina de Miguel Deslandes. Na Rua da Figueira. Com todas as licenças necessarias. Anno de 1685.

<sup>66</sup> Gusmão repete por diversas vezes os avisos para que os pais zelem pela eleição acertada do estado de vida dos filhos. Tratando da «Eleyção do estado conveniente», afirma o jesuíta que «Para fazer huma util, & prudente eleyção de estado, he o melhor meyo fazer por oito dias os exercicios de Santo Ignacio porque nelles dá o S. prudentissimas regras ao que dezeja acertar». (*Eleyçam entre o bem, & mal eterno*, p. 435-6)

<sup>67</sup> A matéria da «Eleição de estado de vida», que finaliza a segunda parte dos *Exercícios Espirituais*, inicia-se com um «Preâmbulo para fazer eleição» (n. 169), seguida de «Três tempos para fazer sã e boa eleição em cada um deles» (n. 175). Por fim, no que respeita à «Eleição de outras opções para a santidade de vida dentro do seu estado», termina com as indicações «Para emendar e reformar a própria vida e estado» (n. 189). Neste ponto, para aqueles que já tenham feito escolha do estado de vida, refere Santo Inácio que muito aproveita «dar forma e modo para emendar e reformar a própria vida e estado de cada um; a saber: ordenando o seu mundo, vida e estado para glória e louvor de Deus nosso Senhor e salvação da sua própria alma» (*Exercícios Espirituais*, n. 189).

<sup>68</sup> *Meditações para todos os dias da semana*, p. 259.

<sup>69</sup> A propósito das leituras recomendadas por diretores espirituais, mestres de noviços ou confessores, veja-se CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*. «Via Spiritus», 4 (1997), p. 7-56; e Idem – *Lectura Espiritual en la Península Ibérica (Siglos XVI-XVII) – Programas, recomendaciones, lectores, tiempos y lugares*. Salamanca: SEMYR/CIUHE, 2007.

meditação o benefício e o fim da criação, a conservação e a vocação da fé católica; para a segunda meditação, o fim da vocação religiosa e as obrigações do estado religioso; para a terceira, a excelência do estado religioso; e para a quarta, os bens da vocação religiosa; sugere para a lição espiritual os capítulos de Jean Gerson<sup>70</sup> (Livro I, cap.17; Livro 3, cap.9 e 10), com a recomendação adicional da leitura da «vida de algum Santo, em algum tratado do P. Alonso Rodrigues, ou de outro author sólido espiritual»<sup>71</sup>. No segundo dia dos exercícios, ordenado para o conhecimento do pecado mortal, recomenda que se medite na malícia do pecado mortal, considerando o seu efeito nos anjos e nos nossos primeiros pais, os efeitos causados na alma do homem, o cativo do pecado mortal, do qual apenas se livrou o homem pelo benefício da redenção, e, por último, os pecados veniais que são disposição para os mortais. Para a lição espiritual, indica os capítulos de Gerson (Livro 2, cap.6; Livro 3, cap.14; Livro 4, cap.7) e repe as sugestões de leitura adicionais do primeiro dia. Para o terceiro dia, ordenado para estar sempre aparelhado para a hora incerta da morte, propõe uma meditação inicial acerca das três propriedades da morte causadoras de angústia [certeza de morrer uma só vez, incerteza de quando há de ser e incerteza do modo], seguindo-se as meditações do Juízo Particular, do Juízo Universal e do Inferno, com a leitura dos capítulos de Gerson (Livro I, cap.23 e 24). O quarto dia, ordenado para conhecer Jesus Cristo, como guia para a salvação pelo exercício das virtudes da humildade, pobreza, pureza, obediência, deve ser ocupado com as meditações da Encarnação, do nascimento em Belém, da circuncisão e da adoração dos Reis Magos, sendo finalizado com a leitura de capítulos de Gerson (Livro I, cap.1 e 2; Livro 3, cap. 3 e 56). Ao quinto dia, ainda ordenado para o fim de conhecer Jesus Cristo, deve o exercitante considerar a apresentação do menino Jesus no templo, a fuga para o Egito, Jesus sozinho no templo e a vida de Cristo em Nazaré até aos 30 anos, terminando com os capítulos de Gerson (Livro I, cap.13; Livro 2, cap.7). Para o sexto dia, ordenado para saber resistir ao desejo da própria estimação, às tentações do demónio, aos respeitos e ditames humanos e às perseguições dos homens molestos, propõe que se medite no batismo de Cristo, no jejum e tentações no deserto, na doutrina de Cristo encontrada aos ditames do mundo e declarada nas oito bem-aventuranças e na missão dos apóstolos como ovelhas entre lobos, seguindo-se a lição espiritual

<sup>70</sup> Referido por Gusmão apenas com o número do Livro e do capítulo, o livro de Jean de Gerson (1363-1429) deverá ser o *De Mystica Theologia* [*Considerationes sive libelli de mystica teologia*], terminado em 1408 e editado em 1483 nas *Opera omnia* publicadas por Johannes Koelhoeff. De acordo com Gabriela Zarrì, esta obra, em conjunto com a célebre *De Imitatione Christi*, definiu as formas de *discretio spirituum* na época moderna. Cf. FILORAMO, Giovanni (ed.) – *Storia della direzione spirituale*, III – *L'età moderna*, a cura di Gabriella Zarrì, Brescia, Morcelliana, 2008.

<sup>71</sup> *Meditações para todos os dias da semana*, p. 261.

retirada de Gerson (Livro I, cap.11; Livro 3, cap.13, 18, 28). Ao sétimo dia, ordenado para conhecer os meios para fortalecer a devoção, sobretudo o Santíssimo Sacramento, a oração e o exemplo da Paixão de Cristo, aconselha a meditação da instituição do Santíssimo Sacramento, seguida das meditações da oração, agonia, suor de sangue e prisão de Cristo no horto, dos falsos testemunhos, tormentos e escárnios padecidos por Cristo perante os judeus, Herodes e Pilatos e do sofrimento no Calvário, acompanhadas dos capítulos de Gerson (Livro 2, cap.12; Livro 3, cap.6, 19, 50; livro 4, cap. 1). Por fim, no oitavo dia, ordenado para animar a esperança humana com a certeza da consolação e do prêmio eterno, recomenda que se inicie com a meditação da ressurreição do Senhor, seguida da consideração dos vários aparecimentos do Senhor, da ascensão de Cristo e da descida do Espírito Santo e dos seus efeitos nos apóstolos e por meio deles em todos os cristãos, terminando com a lição espiritual extraída da leitura de Gerson (Livro 3, cap.5; Livro 8, cap.48).

Distribuídas as meditações pelos oito dias e recomendada a leitura de Gerson na lição espiritual, Alexandre de Gusmão enuncia ainda as advertências que o exercitante deverá ter em conta durante os exercícios, adequadas das instruções inicianas. Em síntese, aconselha o recolhimento e a distribuição dos exercícios com regra certa por cada dia, justificando a distribuição de quatro meditações por dia por corresponder às quatro horas em oração mental indicadas por Santo Inácio, assegurando o exercitante, por esta via, a indulgência plenária. Em seguida, para evitar qualquer perturbação, recomenda que a oração vocal não incida sobre um mistério que não se conforme com a meditação do dia. Às quatro horas de oração diária, acrescenta ainda a realização de dois exames de consciência, por um quarto de hora antes de jantar e outro antes de se deitar, aconselhando o exercitante a repartir o tempo sobranante na lição de livros espirituais, missa, oração e outras devoções. Em simultâneo, fornece orientações para a realização de alguma ocupação corporal que sirva para interromper, em silêncio, os exercícios mentais, e para o aumento dos atos de penitência, abstinência, disciplina e cilícios.

Depois das instruções iniciais para tomar os exercícios, o padre Gusmão propõe outra repartição das *Meditações*, dirigidas principalmente aos seculares e aos principiantes em matérias espirituais, seja para fazer uma confissão geral, seja para a eleger um estado, seja para a reforma de vida<sup>72</sup>. Repetindo no essencial

<sup>72</sup> «Outra repartição das Meditaçãoens dos exercicios, para os que naõ são Religiosos, e tem mayor necessidade de purificar o coração, ou para fazer huma confissão geral de toda a vida, ou para escolher estado, ou para reformar o que ja tem tomado». *Meditações para todos os dias da semana*, p. 266. Cf. *Exercícios Espirituais*, Eleição de estado de vida, «Três tempos para fazer sã e boa eleição em cada um deles» (n. 175-188); Eleição de outras opções para a santidade de vida dentro do seu estado, «Para emendar e reformar a própria vida e estado» (n. 189). Feita a «eleição» ou opção de estado de vida, trata-se agora de discernir outras opções a

os quatro pontos de meditação diários anteriormente enunciados, completa as sugestões para a lição espiritual, para além dos capítulos de Jean Gerson, com capítulos específicos da *Diferença do temporal e eterno* do jesuíta Juan Eusébio Nieremberg e com a vida de um santo do *Flos Sanctorum* do Padre Ribadeneira. Assim, para o primeiro dia, com a meditação sobre a criação do homem, o benefício da conservação e a vocação à fé católica, recomenda a leitura do cap. 9 de Gerson, o Livro 5, cap. 1 de Nieremberg e ainda a conversão de S. Paulo. A encerrar o primeiro dia dos exercícios, sugere a realização do exame geral de consciência que antecede a confissão geral. Para o segundo dia, com as meditações sobre a malícia do pecado mortal, que terminam com o exame de consciência sobre os pensamentos, as palavras e as obras, a consideração dos mandamentos, dos pecados mortais, das potências da alma, dos sentidos, dos lugares, das conversações, dos ofícios e das obrigações do seu estado, penitenciando-se pelas ofensas a Deus para uma confissão inteira com verdadeira contrição e resolução de emenda, aconselha a leitura de Gerson (Livro 2, cap. 6; Livro 3, cap.14; Livro 4, cap. 7), o cap. 13, do Livro 4 da *Diferença do temporal e eterno* e a conversão de S. Maria Magdalena. Sendo o terceiro dia ordenado para a consideração da morte, das angústias, do Juízo Particular e do corpo morto e sepultado, aponta leitura de Gerson (Livro 1, cap. 23), de algum dos cap. 1, 2, 3 e 4 da *Diferença do temporal e eterno* e da conversão de S. Francisco de Borja. Ao quarto dia, com a meditação sobre o Juízo Universal, o Inferno, a Eternidade e o Purgatório, continua a sugerir a leitura de Gerson (Livro 1, cap. 24), acompanhada de algum dos cap. 8 e 9 do Livro 2 e cap. 9, 10 e 11 do Livro 4 da *Diferença do temporal e eterno* e da vida de S. Lourenço, S. Vicente ou de algum santo mártir. No quinto dia, com a meditação na encarnação de Jesus, no nascimento do Senhor em Belém, na fuga para o Egito e em Jesus no Templo, indica a leitura de Gerson (Livro 1, cap. 3; Livro 2, cap.7), dos cap. 3 e 8 do Livro 5 da *Diferença do temporal e eterno* e da conversão de Santo Agostinho. Para o sexto dia, sugere a consideração do jejum, retiro, oração e tentações de Cristo no deserto, seguindo-se a meditação da vocação dos apóstolos e terminando com a meditação sobre a doutrina de Cristo declarada nas bem-aventuranças.

Finalizadas as meditações propostas para o sexto dia, caso o exercitante ainda não tenha feito eleição do estado de vida, Gusmão aconselha-o a que «pondo-se diante de Deus com puro desejo de acertar, invoque o Espírito Santo, para que lhe dê a entender com sua luz, e inspiração, porque caminho ha de segui-lo», acrescentando ainda que «Veja que cousa aconselharia a hum seu amigo, a quem desejasse toda a perfeição, e que cousa elle mesmo na hora da morte quizerá

---

tomar em ordem à santidade de vida dentro desse estado: «ordenando o seu mundo, vida e estado para glória e louvor de Deus nosso Senhor e salvação da sua própria alma» (n. 189).

haver escolhido», posto o que deve comunicar «a quem dirige a sua alma, que cousa lhe inspirou, e siga o conselho, que lhe dará, fazendo muito por pô-lo a seu tempo em execução». De outro modo, se o exercitante já tiver escolhido estado de vida, recomenda o padre jesuíta que «trate de reformarse no mesmo estado. Se he secular, veja como se ha de guardar da offensa de Deos, q oração ha de ter cada dia, e que exercicio de devoção. Como se ha de haver no seu officio, em casa, e fóra, e nas obrigaçoens de seu estado, e assente de ter confessor estavel, do qual seja dirigido, e instruido». Por fim, se for sacerdote, sendo maior a exigência de disciplina e devoção espiritual, insta-o a que «considere na altíssima dignidade do seu estado, o exemplo da vida, o modo com que ha de rezar, o aparelho para a Missa, na devoção no celebrar, e dar as graças», ao passo que se for cura deve zelar pela «administração dos Sacramentos, estudo, e doutrina necessaria para apascentar as suas ovelhas»<sup>73</sup>. E para este período de eleição ou reforma do estado de vida, aconselha a leitura de Gerson (Livro I, cap.11; Livro 3, cap. 13, 18, 28), os cap. 9 e 10 do Livro 3 da *Diferença do temporal e eterno* e ainda a festa do apóstolo S. Mateus.

No sétimo dia, ordenado para obter os bons propósitos, com a consideração do Santíssimo Sacramento, da oração no horto, da agonia e prisão de Cristo e dos falsos testemunhos, tormentos e escárnios que Cristo padeceu no Calvário, deve consistir a lição espiritual na leitura dos textos de Gerson (Livro 2, cap. 12; Livro 4, cap.1), dos capítulos 4 e 5 do Livro 5 da *Diferença do temporal e eterno* e da vida de S. Francisco das Chagas. E para o oitavo dia dos exercícios, ordenado para a esperança da consolação e do prémio eterno, com a meditação sobre a ressurreição de Cristo, os aparecimentos após a ressurreição, a ascensão do Senhor aos Céus e a vinda do Espírito Santo, estabelece a lição espiritual de Gerson (Livro 3, cap. 5 e 48), do capítulo 9 do Livro 5 da *Diferença do temporal e eterno* e da leitura da vida de Santo Inácio contida no *Flos Sanctorum*. A finalizar as meditações repartidas por oito dias, para que o exercitante possa ganhar a indulgência plenária, Gusmão recomenda que este, diante do Santíssimo Sacramento, encomende a Deus a Santa Igreja e as suas necessidades<sup>74</sup>.

Ao longo da história da Igreja, as diferentes formas de direção espiritual, centradas na figura do mestre de noviços, superior, confessor ou diretor, orientam-se para o ensino, o discernimento e o encorajamento do dirigido para o aperfeiçoamento da vida interior. Na assistência do Brasil da Companhia de Jesus, na viragem para o século XVIII, Alexandre de Gusmão exerceu diversas formas de direção espiritual, sendo procurado, entre outros, pelo arcebispo da

<sup>73</sup> *Meditações para todos os dias da semana*, p. 269-270. As advertências para que o exercitante considere cuidadosamente o proveito e as dificuldades inerentes a cada estado, para que a eleição seja feita sem engano, são desenvolvidas na *Eleição entre o bem, & mal eterno*, p. 436-7

<sup>74</sup> *Meditações para todos os dias da semana*, p. 266-272.

Bahia para tomar os exercícios espirituais.

Como procuramos evidenciar, a autoridade moral e espiritual do padre jesuíta para a direção de consciências estará certamente relacionada com o seu prestígio de «homem santo», a sua longa experiência de ensino nos principais colégios e de governo da ordem inaciana. Não terá contudo menor relevância o reconhecimento que terão merecido os detalhados ensinamentos transmitidos na sua obra, dos tratados espirituais para a meditação dos principais pontos da fé cristã aos manuais de instrução para tomar os exercícios espirituais ou fazer a eleição do estado de vida.

Num discurso acessível, Gusmão divulga diferentes vias para a perfeição religiosa, explicando os seus atributos, meios, instrumentos e impedimentos. E para auxiliar o cristão na sua renovação interior, com a oração e a meditação, e outras formas de piedade mais interiorizadas, indica a importância dos conselhos avisados de um diretor espiritual que o dirija em matérias como a eucaristia, a penitência, a mortificação, a manifestação de consciência ou a lição espiritual.

Artigo recebido em 14/06/2015

Artigo aceite para publicação em 07/10/2015





## APONTAMENTOS PARA A DIRECÇÃO ESPIRITUAL NA ÉPOCA MODERNA EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI-XVIII)

ZULMIRA C. SANTOS/PAULA ALMEIDA MENDES

UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

zulmira.coelho.santos@gmail.com

paula\_almeida@sapo.pt

**RESUMO:** Este artigo pretende apresentar uma bibliografia provisória das obras de direcção espiritual, publicadas em Portugal, entre 1600 e 1750. Apontando algumas pistas de investigação, procura problematizar esta prática como um fenómeno específico da época moderna, aceitando que ele se prolongue, em diferentes dimensões, até à contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direcção espiritual; Portugal; Séculos XVI-XVIII.

**ABSTRACT:** This article aims to present a provisional bibliography of the works of spiritual direction, published in Portugal between 1600 and 1750. Pointing out some research tracks, it aims to question this practice as a specific phenomenon of Modern Age, accepting that it extends, in different dimensions, up to the contemporaneity.

**KEY-WORDS:** Spiritual direction; Portugal; XVI-XVIIIth centuries.

«A rigore, la direzione spirituale è un fenomeno specifico del cattolicesimo moderno. Si tratta, infatti, di un istituto che, nel più generale clima di “disciplinamento” e di controllo delle coscienze tipico dell’ età della Controriforma, si è progressivamente imposto come uno strumento «attraverso il quale si sono plasmate le coscienze individuali e introiettati modelli di comportamento collettivi nel corso dei secoli XVI-XVIII. In quanto tale, essa costituisce una realtà cultural specifica, estendibile soltanto com le opportune cautele metodologiche ad altre epoche e situazioni cristiane precedenti»<sup>1</sup>. A passagem citada, que pertence à introdução que Giovanni Filoramo antepõe ao volume da obra *Storia della direzione spirituale*, dedicada à antiguidade, salienta, ao repetir afirmações que Mario Rosa tinha feito<sup>2</sup>, já em 1998, a

<sup>1</sup> FILORAMO, Giovanni - «Introduzione». In FILORAMO, Giovanni (ed.) – *Storia della direzione spirituale*. Vol. I: L’età antica. Brescia: Morcelliana, 2006, pp. 5-6.

<sup>2</sup> ROSA, Mario – «Introduzione» a *La direzione spirituale: percorsi di ricerca e sondaggi – Contesti storici tra età antica, medioevo ed età moderna*. «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIV

natureza específica da direcção espiritual, como dimensão importante do catolicismo da época moderna, que se prolonga com objectivos e matizes diferentes, em muitos aspectos, até aos dias de hoje. Este breve artigo pretende apenas chamar a atenção para a necessidade de estudar este filão, em Portugal, apresentando uma primeira bibliografia, incompleta, seguramente lacunar, mas que poderá dar origem a estudos que, para além dos que já existem, «olhem» esta importante dimensão de uma forma «integrada» que, para usar a divisão metodológica da obra acima referida, no que aos séculos XVI-XVIII diz respeito, comportem «Conselhos para bem viver e formação da consciência», «Directores espirituais» ou «Direcção espiritual entre a amizade e a conversação» para deixar apenas algumas sugestões. Uma das questões mais interessantes abordada pela introdução de Gabriella Zarrì ao estudo introdutório do volume da obra acima citada, relativo à época moderna, é a reflexão, no quadro da direcção espiritual, do termo latino «discretio» que, no âmbito da literatura espiritual, teria valência de categoria cognitiva e de categoria ética, assumindo tanto a capacidade de distinção entre o verdadeiro e o falso, quanto o de «virtù regia, o mediana, che conduce alla perfezione» acentuando a importância da direcção espiritual como «istituto privilegiato per la formazione delle idee religiose e dei comportamenti sociali», evidenciando a permeabilidade, ao longo dos séculos XVI-XVIII, entre tratados de direcção espiritual e pautas comportamentais, no sentido de modelos de conduta cortesã ou mais geralmente de «comportamento social»<sup>3</sup>. Muitas são as questões a estudar e a equacionar: a relação entre a direcção espiritual e a «santidade» - tema presente na grande maioria das biografias e autobiografias e vidas devotas<sup>4</sup> -, a direcção espiritual e as fronteiras da ortodoxia e da heresia<sup>5</sup>, a escolha e as funções de director espiritual – na sequência, por exemplo, das

---

(1998), p. 307.

<sup>3</sup> ZARRI, Gabriella – «Introduzione». In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Storia della direzione spirituale*. Vol. III: *L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2008, p.6.

<sup>4</sup> No conjunto de uma ampla bibliografia, destacamos, para o caso português: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Recordar os "santos vivos": Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português*. «Via Spiritus», 1 (1994), pp. 133-155; Idem – *A construção da santidade nos finais do século XVI: o caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e santa (c. 1539-1610)*. In *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: sociabilidades, representações, espiritualidades*. Lisboa: Terramar/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Centro de História da Cultura, 1999, pp. 243-272; Idem – «Introdução» a ANJOS, Fr. Luís dos – *Jardim de Portugal*. Porto: Campo das Letras, 1999, pp. 9-26; MENDES, Paula Cristina Almeida – «Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo»: a escrita e a edição de «Vidas» de santos e «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012, 2 vols. Tese de Doutoramento em Literaturas e Culturas Românicas.

<sup>5</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005; PAIVA, José Pedro – *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*. In COELHO, Maria Helena da Cruz (coord. científica) – *A cidade e o campo. Colectânea de Estudos*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000, p. 243-265.

prescrições de S. Francisco de Sales na *Introdução à Vida Devota*, de ampla repercussão na Península Ibérica, ou, mais tarde, de Santo Afonso Maria de Ligório, nas considerações entre director espiritual e confessor, os «temas» e a «prática» da perfeição, no sentido em que a direcção espiritual comporta a dimensão de uma relação contínua, falada ou escrita, entre mestre e discípulo, que supõe uma pauta «comportamental», o peso dos «Exercícios Espirituais», a consolidação desta prática, ao longo da época moderna, a respectiva evolução teórico-doutrinal, o desenvolvimento da tratadística, as problemáticas de género, a experiências de casos concretos. Um vasto panorama que poderia integrar muita da ficção em prosa dos séculos XVI-XVIII, na medida em que algumas dessas «novelas» poderiam ser entendidas como formas mais dissimuladas de uma direcção espiritual que não passa directamente pela relação mestre/discípulo, mas não deixa de constituir-se em fórmula narrativa de modelo de conduta que, de resto, muitos autores utilizam como forma de legitimação desta prática discursiva<sup>6</sup>. Tal estudo envolve, como parece óbvio, uma multiplicidade de fontes, de diversas naturezas e tipologias textuais, na medida em que é possível trabalhar desde cartas, biografias, autobiografias e «vidas» até material inquisitorial. As «artes de vida», para usar uma expressão inspirada na mais conhecidas «artes de morrer», são frequentemente «artes de viver no mundo», no sentido salesiano da expressão, difundindo paradigmas de conduta espiritual, religiosa e moral, configurando, muitas vezes, caminhos de perfeição, numa espécie de eco dos objectivos da *Devotio Moderna*, na construção de modelos que procuravam a conciliação entre viver no «mundo» e aspirar, por assim dizer, à contemplação. As relações – complexas – entre direcção espiritual e confissão emergem em algumas das obras citadas na provisória bibliografia em anexo.

Em Portugal, é sabido como obras que enfileiram no tronco da literatura de espiritualidade seiscentista e setecentista<sup>7</sup> revelam, ainda que com diferentes matizes, uma tendência para organizar – e até mesmo disciplinar... - a vida interior dos cristãos, independentemente do seu estado<sup>8</sup>. A insistência na oração

<sup>6</sup> FREITAS, César Augusto Martins Miranda de – *A novela portuguesa no século XVII: o caso Mateus Ribeiro*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. Dissertação de Mestrado; SANTOS, Zulmira – *Vícios, virtudes e paixões: a novela como catecismo no século XVIII*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 3 (2006), p. 187-200.

<sup>7</sup>No conjunto de uma ampla bibliografia, destacamos: DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Tomo I. Universidade de Coimbra, 1960; HUERGA, Álvaro – *La vida cristiana a los siglos XV-XVI*. In *Historia de la Espiritualidad*. Vol. II: *Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romántica y contemporánea*. Barcelona: Juan Flors, 1969, esp. p. 15-139; RAPP, Francis – *L'église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1971; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-38.

<sup>8</sup>Sobre esta vasta produção e difusão do livro religioso na Época Moderna, veja-se: FERNANDES, Maria de

mental – que, na maior parte dos casos, parece assumir os contornos de um ponto nevrálgico em torno do qual se desenvolve a direcção espiritual -, a necessidade de permanecer na presença de Deus e de progredir na vida interior são temáticas desenvolvidas de formas várias. Um dos aspectos que tem vindo a ser valorizado – e que, obviamente, muito importa para a história da direcção espiritual – é a questão das «dedicatórias» que muitas vezes revela a existência de círculos espirituais que nem sempre deram origem a um filão escrito que se possa estudar<sup>9</sup>. Com efeito, é bem sabido como, durante os séculos XVI e XVII, antes da existência de um significativo mercado livreiro, que permitiu ao autor alcançar uma certa independência económica, o mecenatismo e o clientelismo eram práticas muito comuns e, apesar das diferenças que os separam<sup>10</sup>,

---

Lurdes Correia – *Espiritualidade (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 187-193; SANTOS, Zulmira C. – *Literatura religiosa (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 125-130; VIRGEN DEL CARMEN, *Eulogio de la – Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*. In *Historia de la Espiritualidad*. Vol. II. Barcelona: Juan Flors, 1969, esp. pp. 279-350. A multiplicação, sobretudo dos manuais de confissão e dos espelhos de perfeição cristã, deve ser perspectivada no âmbito de toda uma literatura normativa que, principalmente a partir do Concílio de Trento, chama a atenção para a necessidade de modelos que, reflectindo mecanismos de interiorização e de reprodução de condutas sociais, se inscrevem no processo de disciplinamento imposto a todas as esferas da sociedade. Cf. CAFFIERO, Marina – *Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva*. 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. 265-278; KNOX, Dilwyn – *«Disciplina»: le origini monastiche e clerical del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*. In PRODI, Paolo (a cura di); PENUTI, Carla (con la collaborazione di) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 69-99; CHÂTELLIER, Louis – *Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento*. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il Concilio di Trento e il Moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996, pp. 137-158; ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1996. Para o caso português, já no século XVIII, veja-se: SANTOS, Zulmira C. – *Oração e devoção em modelos de comportamento femininos do séc. XVIII em Portugal: das Memórias da condessa de Atouguia ao Elogio de D. Ana Xavier*. «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XXXVII (2008), pp. 31-47.

<sup>9</sup> A título de exemplo, lembremos as dedicatórias de *A Peregrinação de Philotea al Santo Templo y Monte de la Cruz* (Lisboa, 1660), de Juan de Palafox y Mendoza, bispo de Osma, pelo impressor Henrique Valente de Oliveira, a D. Luísa Maria de Meneses, marquesa de Gouveia e condessa de Portalegre (filha de D. Pedro de Noronha e Sousa, IX senhor de Vila Verde, e de D. Juliana de Noronha, senhora de Angeja e Bemposta, e mulher de D. João da Silva, II marquês de Gouveia, conde de Portalegre), que, de acordo com o impressor Henrique Valente de Oliveira, autor deste paratexto, é, uma «Filoteia», tal como «ha também Philoteas neste Reyno, que pella abnegação podem peregrinar na própria pátria, pella contemplação de subir o Templo Santo no tumulto da Corte, pella mortificação, & humildade achamos subida para o Monte da Cruz entre os faustos, & grandezas do mais nobre Palácio», ou da Celeste, e Devota Filotea, e Thesouro de espirituas riquezas de Santos Exercícios, com que as almas devotas podem crescer muyto nas virtudes, e no amor, & devoção de Jesus, & de Maria (1727), de Fr. Agostinho de Santa Maria (O.S.A.), a D. Inácia Maria de Vilhena (filha de de D. Lourenço de Sottomayor, morgado de Fonte Pedrinha, e de D. Inês de Vilhena, casada com Jorge Pessanha, senhor do couto de Mazarefes), títulos que remetem, claramente, para a destinatária da conhecidíssima Introdução à Vida Devota, de São Francisco de Sales. Os dados genealógicos foram recolhidos em SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo X. Coimbra: Atlântida, 1946, p. 381-382, e Tomo XII – Parte I. Coimbra: Atlântida, 1946, pp. 219-220, respectivamente.

<sup>10</sup> Veja-se, a propósito, VIALA, Alain – *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*.

asseguravam sempre ao escritor a possibilidade de se “abrigar à sombra” de uma figura importante, a qual garantia uma certa protecção económica e, em muitos casos, até mesmo religiosa e política. Deste modo, as dedicatórias, assim como os paratextos<sup>11</sup> das obras desta época, devem ser lidas com a reserva que exige, muitas vezes, a necessidade dos vários tipos de protecção apontados, na medida em que, na grande maioria dos casos, constituem um acto de gratidão pelas mercês recebidas<sup>12</sup>. Neste contexto, valerá a pena considerar também, a direcção espiritual na corte e as relações desta questão com tudo o que se prende com o papel de confessor do rei. Um conjunto de questões que a muito provisória bibliografia em anexo pode ajudar a equacionar.

### **Apontamentos para uma bibliografia**

- CANTO, Jácome Carvalho do – *Pérola preciosa ornada com excelentes documentos e avisos espirituais para desterro do pecado e exercicio de virtudes*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1610; Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1616.

- SOUSA, António Vaz de – *Conselheiro celestial para o santo exercicio da vida activa e contemplativa com um interrogatório dos pecados para fazer confissão geral ou de muito tempo; e alimento e tesouro da alma que consiste no místico comer e dormir da comunhão do santíssimo sacramento, e oração mental, e no exercicio interior das virtudes de misericórdia*. Lisboa: por Jorge Rodrigues, 1627; Lisboa: por João Álvares de Leão, 1657; Lisboa: por Domingos Carneiro, 1679.

- CARDOSO, Fr. João (O.F.M.) – *Tratado dos escrúpulos, compilados do que na matéria dizem os doutores, para quietar consciências timoratas*. Lisboa: por Mateus Rodrigues, 1629.

---

Paris: LesÉditions de Minuit, 2003, pp. 52-57.

<sup>11</sup> A importância e a pertinência dos estudos paratextuais tem vindo a ser reconhecida, tendo estes adquirido uma certa legitimidade no campo da investigação literária. Veja-se, a propósito, ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (eds.) – *Paratexto sen la Literatura Española (siglos XV-XVI)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.

<sup>12</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Recordar os “santos vivos”: Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. Art. cit.; MARTINELLI, Serena Spanò – *Destinatari illustri e semplici lettori. Il pubblico dei testi agiografici (sec. XV-XVI) attraverso le dediche*. In GOLINELLI, Paolo (a cura di) – *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Roma: Viella, 2000, pp. 181-192.

- VASCONCELOS, Fr. Paulo de (O. Cristo) – *Arte espiritual que ensina o que é necessário para a meditação e contemplação. Repartida nas três vias purgativa, iluminativa e unitiva*. Lisboa: por Manuel da Silva, 1649.

- JUZARTE, Fr. Pedro da Cruz (O.C.D.) – *Instrução geral para o caminho da perfeição*. Lisboa: por Domingos Lopes Rosa, 1650.

- AIRES, Padre Francisco (S.J.) – *Regimento espiritual para o caminho do céu*. Lisboa: na Oficina Craesbeekiana, 1654.

- JUZARTE, Fr. Pedro da Cruz (O.C.D.) – *Breve exercício espiritual para bem viver*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1655; Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1659.

- NIEREMBERG Padre Juan Eusébio (S.J.) – *Instrução para bem crer, bem orar e bem pedir em cinco tratados..., a que se juntam dois mais das regras de viver cristãmente* (trad. de CARNEIRO, Diogo Gomes). Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1658.

- PALAFOX y MENDOZA Juan de – *Peregrinación de Filotea al santo templo y monte de la cruz*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, 1660.

- AIRES, Padre Francisco (S.J.) – *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes; aos primeiros alimento espiritual de bons acertos, aos segundos avisos de seus enganos*. Lisboa: por António Craesbeeck de Melo, 1663; Lisboa: por António Craesbeeck de Melo, 1664.

- AIRES, Padre Francisco (S.J.) – *Epitome espiritual sobre o que deve saber, crer e guardar, confessar e obrar todo o cristão*. Lisboa: António Craesbeeck de Melo, 1664.

- SCUPOLI, D. Lorenzo – *Combate Espiritual do R. P. Dom Lourenço Scupoli, da Sagrada Religião dos Clerigos Regulares*. Traduzido do original Italiano pelo R. P. Dom Camillo Sanseverino, religioso da mesma Ordem, & Preposito da Casa de S. Anna a Real de Paris (...). Lisboa, 1667.

- FARIA, Padre Francisco Freire de (S.J.) – *Primavera espiritual e considerações necessárias para bem viver*. Lisboa: por João da Costa, 1673.

- CUIDAI-O bem: ensina o meio breve, fácil e seguro para se salvar: acrescentado com a filosofia do verdadeiro cristão, e com um exercício quotidiano para o mesmo fim (trad. de Manuel Luís, S.J.). Évora: na Oficina da Universidade, 1674; Évora: na Oficina da Universidade, 1676; Évora: por Francisco Neves, 1687.

- ESPÍNOLA, Fr. Fradique (O.Cister) – *Directorio de religiosas para seu aproveitamento espiritual conforme a doutrina de S. Francisco de Sales, bispo de Genebra*. Lisboa: Domingos Carneiro, 1676.

- LEITÃO, Padre Francisco (S.J.) – *Remédio de pecadores, exercício de justos*. Évora: na Oficina da Universidade, 1678.

- MARIA, Fr. João de Jesus (O.C.D.) – *Escola de grave contemplação, mortificação das paixões e outras matérias principais da doutrina espiritual* (trad. de GUEDES, Baltasar, S.J.). Coimbra: por José Ferreira, 1678.

- PALAFOX y MENDOZA, Juan de – *Filotea portuguesa ou caminho real da cruz* (trad. de MANUEL, José de Faria). Lisboa: Domingos Carneiro, 1682.

- SALES, S. Francisco de – *Introdução à vida devota* (trad. de CORREIA, Pedro Lobo). Lisboa: por Miguel Manescal, 1682.

- CHAGAS, Fr. António das (O.F.M.) – *Espelho do espírito em que deve ver-se e compôr-se a alma que quer chegar à união de Deus*. Lisboa: Domingos Carneiro, 1683.

- CHAGAS, Fr. António das (O.F.M.) – *Cartas espirituais*. Lisboa: por Miguel Deslandes, 1684.

- BERNARDES, Padre Manuel (C.O.) – *Exercícios espirituais*. Lisboa: por Miguel Deslandes, 1686.

- CHAGAS, Fr. António das (O.F.M.) – *Cartas espirituais* (2ª parte). Lisboa: por Miguel Deslandes, 1687.

- COIMBRA, Manuel – *Banquete da alma na qual se contém quatro partes para alimentar o espírito*. Lisboa: por João Galvão, 1687.

- FONSECA, Padre João da (S.J.) – *Norte espiritual da vida cristã pelo qual se deve governar o que deseja acertar com o caminho da perfeição, fiado na divina providência*. Coimbra: por José Ferreira, 1687.

- FONSECA, Padre João da (S.J.) – *Antídoto da alma para medicina de escrúpulos, remédios de tentados e preservativo de enganos e ilusões que pode haver em matérias espirituais*. Lisboa: por Miguel Manescal, 1690.

- ÁLVARES, Padre Luís (S.J.) – *Céu de graça e inferno custoso*. Évora: na Oficina da Universidade, 1692.

- ESPÍNOLA, Fr. Fradique (O. Cister) – *Desejos do céu, vozes de varões ilustres para todo o género de pessoas poderem viver religiosamente*. Lisboa: por António Pedroso Galvão, 1694.

- HAYNEUFE, João – *Guia para tirar as almas do caminho espaçoso da perdição e dirigi-las pelo estreito da salvação* (trad. de MATOS, Francisco de, S.J.). Lisboa: por Domingos Carneiro, 1695.

- BERNARDES, Padre Manuel (C.O.) – *Luz e calor. Obra espiritual para os que tratam do exercício de virtudes, e caminho da perfeição*. Lisboa: por Miguel Deslandes, 1696.

- ARA COELI, Fr. Francisco de (O.F.M.) – *Luzes do céu descobertas nas sombras da paixão do redentor do mundo, para os que desejam acertar o caminho de perfeição*. Coimbra: por José Ferreira, 1697.

- ESPÍNOLA, Fr. Fradique (O. Cister) – *Chave do paraíso*. Lisboa: por António Pedroso Galvão, 1697.

- BERNARDES, Padre Manuel (C.O.) – *Armas da castidade. Tratado espiritual em que por modo prático se ensinam os meios e diligências convenientes para adquirir, conservar e defender esta angélica virtude*. Lisboa: por Miguel Deslandes, 1699.

- ESPÍNOLA, Fr. Fradique (O. Cister) – *Escada da bemaventurança, composta de trezentos e cinquenta aforismos ascéticos*. Lisboa: por Manuel Lopes Ferreira, 1699.



- SÃO JOSÉ, Fr. Manuel de (O.F.M.) – *Armas espirituais da virtude para um devoto que se quiser dar a Deus e ser soldado de Cristo contra o inimigo do espírito*. Coimbra: por António Simão, 1699.

- SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (O.S.A.) – *Adeodato contemplativo, e Universidade da oração (...)*. Lisboa, 1713.

- COLARES, Padre Nicolau Fernandes – *Descrição do Tormentoso Cabo da enganosa esperança á hora da morte exposta em huma nova carta de marear, que ensina como se póde atravessar com menos risco aquelle tempestuoso Promontorio por meyo da penitencia, e reforma da vida*. Parte I. Lisboa: por Miguel Manescal, 1718; Parte II. Lisboa: por Filipe de Sousa Vilela, 1720.

- BERNARDES, Padre Manuel (C.O.) – *Direcção para ter os nove dias de exercícos espirituais*. Lisboa: na Officina da Musica, 1725 (saiu também nos *Tratados Varios*. Lisboa: na Officina da Congregação, 1736).

- SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (O.S.A.) – *Celeste, e Devota Filothea, e Thesouro de Espirituaes Riquezas de Santos Exercicios*. Lisboa, 1727.

- GUILHERME, Padre Manuel (O.P.) – *Conselheryo fiel em Maximas Espirituaes para convencer o entendimento, e combater o coração do peccador esquecido*. Lisboa, 1727.

- ARANHA, Boaventura Maciel – *Exercicios admiráveis para os dias do recolhimento interior, que costumão, e devem as pessoas religiosas, e as que desejão salvarse*. Lisboa: por António Pedroso Galrão, 1728.

- CONSCIÊNCIA, Padre Manuel (C.O.) – *A mocidade enganada, e desenganada (...)*. Parte I. Lisboa: por António Pedroso Galrão, 1728; Parte II. Lisboa: na Officina Augustiniana, 1730; Parte III e Tomo III. Lisboa: por Maurício Vicente de Almeida, 1731; Parte III e Tomo IV. Lisboa: por Maurício Vicente de Almeida, 1731; Parte V. Lisboa, 1737; Parte VI. Lisboa, 1738.

- BERNARDES, Padre Manuel (C.O.) – *Estimulo practico para seguir o bem, e fugir o mal. Exemplos selectos de virtudes, e vícios ilustrados com reflexoens*. Lisboa: por António Pedroso Galrão, 1730.

- GUILHERME, Padre Manuel (O.P.) – *Escada Mystica de Jacob; para subir ao Ceo da perfeição* [sob o pseudónimo de Paulo Cardoso]. Lisboa, 1731.

- ESPANHOL, Padre Gaugerico (C.O.) – *Director Espiritual, que ensina hum methodo fácil para viver santamente*. Traduzido por outro Padre da mesma Congregação. Coimbra: na Oficina de António Simões Ferreira, 1731.

- SANTO ÂNGELO, Fr. António de – *Director de Directores*. Lisboa: na Oficina da Congregação do Oratório, 1738.

Artigo recebido em 12/07/2015

Artigo aceite para publicação em 08/10/2015





VARIA



## LOS "MILAGROS DO BOM JESUS" DE LAS *LAUDES E CANTIGAS* DE ANDRÉ DIAS

MARÍA EUGENIA DÍAZ TENA

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA & CITCEM

diaztena@gmail.com

A mis padres

**RESUMO:** Las *Laudes* de André Dias son muy importantes para la literatura espiritual del Medievo portugués y no menos destacables son sus implicaciones dentro de la parateatralidad. Nos referiremos aquí, de manera especial, al *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*, a su interesante y jugosa introducción, el motivo de su inclusión y su función dentro de la obra *Laudes e Cantigas*. También trataremos del uso y contenido de los milagros ahí recogidos.

**PALAVRAS-CHAVE:** André Dias; *Laudes e Cantigas*; *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*.

**ABSTRACT:** André Dias *Laudes* are very important for the medieval spiritual literature in Portugal and no less remarkable are its implications within the 'parateatralidad'. We refer here, in particular, the *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*, their interesting and juicy introduction, the reason for its inclusion and its role within the work *Laudes e Cantigas*. We also discuss the use and content of miracles included there.

**KEY-WORDS:** André Dias; *Laudes e Cantigas*; *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*.

*Laudes e Cantigas Espirituais* de André Dias es una obra que no ha sido especialmente trabajada por los filólogos. La única edición existente es la realizada en los años 50, de forma parcial, por Mário Martins<sup>1</sup>. El insigne estudioso portugués realizó una *sui generis* edición del texto en la que comentarios, anotaciones y edición de texto se mezclan en la página, no edita parte del texto original e incluye como apéndice final a la obra, que ni comenta ni anota, el *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*.

Las *Laudes* de André Dias son muy importantes para la literatura espiritual

---

<sup>1</sup>DIAS, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. de MARTINS, Mário. Roriz-Negrelos: Monasterio de Singeverga, 1951.

del Medievo portugués y no menos destacables son sus implicaciones dentro de la parateatralidad. Nos referiremos aquí, de manera especial, al *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*, a su interesante y jugosa introducción, el motivo de su inclusión y su función dentro de la obra *Laudes e Cantigas*. También trataremos del uso y contenido de los milagros ahí recogidos.

### Aproximación a la figura de André Dias

No es una cuestión baladí hacer referencia a la atribulada y poco definida vida de André Dias, a quien también se le conoce por diversos nombres: André de Escobar, André Hispano, André de Rendufe o André de Lisboa. Los intentos de reconstrucción de la vida del benedictino portugués han sido diversos. Los estudios de Candal<sup>2</sup>, Mário Martins<sup>3</sup> y António Domingues de Sousa<sup>4</sup> son los más acertados en ese aspecto. En los tres casos se trata de trabajos de los años cincuenta o sesenta, que aún no han sido superados.

Para la determinación de importantes cuestiones de la vida del *mestre* lisboeta se revelará como fundamental la obra que hoy tratamos: *Laudes e Cantigas Espirituais*. Sabemos por esta obra –aunque no es el único lugar en que lo menciona– que su tierra natal era Lisboa, que era monje benedictino, maestro en teología y obispo de Megara, en Grecia:

*Laudes e cantigas spirituaaes e orações contemplativas do muyto sancto e boom Deus Jhesu, Rey dos ceos e da terra. E da muyto alta e gloriosa sua madre, sempre virgem sancta Maria [...] per mym meestre Andre Dias de Lixbõa, meestre em theolysia, e pobre bispo de Megara, em Grecia, da hordem de sam Beento professo (fl. 1)*<sup>5</sup>.

Se ha discutido bastante sobre la fecha de nacimiento de André Dias. Durante bastantes años se propuso como fecha aproximada el año 1367; gracias a las aportaciones de Martins y, sobre todo, a la fundamental biografía de Domingues de Sousa Costa, hemos sabido que nuestro escritor nació en 1348, bastante antes de lo que se pensaba. Para llegar a esas conclusiones, una vez más, ha sido esencial el libro de las *Laudes e Cantigas Espirituais*:

*A vos meu Deus Jhesu braado, a vos gemo, a vos suspiro por socurrymento,*

<sup>2</sup> Escobar, Andreas de – *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*. Ed. de CANDAL, Emmanuel. Madrid-Roma: Pontificium Inst. Orientalium Studiorum, Concilium Florentinum. Documenta et Scriptorum, serie B, vol. IV, fasc. I, 1952, Introductio, p. I-CXXVI.

<sup>3</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit.

<sup>4</sup> Sousa, António Domingues de – *Mestre André Dias de Escobar, Figura Ecuménica do Século XV*. Roma/Porto: Tip. Editorial Franciscana, 1967.

<sup>5</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 8.



*e soamente em esta mynha velhiçe, de oyteenta e sete annos, tam pobre, tam mynguada, tam vergonhada, e doestada, e do mundo desemparada, que me queirades spiritualmente e corporalmente socorrer, e sequer que morra em verdadeira peendença, quando ouver de finar e morrer da presente vyda.*

*Oo senhor meu Jhesu Christo, poys que o mundo me assy faleçeo, e me com galardom nom conhoçeu, por muytas preegações, e muytas doutrinas, e muytas hyções de sanct theologia, que fige em corte de Roma, e em muytos reynos, preegando sempre a vossa sancta fe catholica, des que fuy de XVIII annos ataa este tempo em que ora soom de hydade de LXXX e VII anos. (fl. 2-2v)<sup>6</sup>.*

En estas líneas de su laudario, escritas en Florencia en el año 1435, nos dice que en ese momento tiene 87 años, lo que nos confirma que nació en 1348. Pero también nos informa de que desde los 18 años ha estado predicando la fe católica por diferentes lugares del mundo, que ha predicado muchas doctrinas y se ha dedicado a la enseñanza de la Teología en la corte de Roma. En estas palabras hay sobre todo pesadumbre, un latente descontento, parece que en estas líneas se alza la voz de un poeta religioso que –después de haber ofrecido tanto a lo largo de su vida– se siente desengañado, pobre, desamparado; por ello recurre a una petición de socorro espiritual, mediante sus laudas y cantigas.

Otra de las cuestiones que más dudas ha suscitado en torno a su biografía es su profesión religiosa, la orden a la que perteneció. Generalmente se le menciona como miembro de los benedictinos, pero insignes personajes – como fray Luís de Sousa – han dicho que pertenecía a los dominicos o que era franciscano. Lo cierto, como ha demostrado António Domingues, es que:

*O bispo de Mégara morreu na Ordem Benedictina, mas também não é menos certo que muitos anos antes, até 1399, fazia parte da Ordem dos Pregadores. Precisamente a 23 de Abril de 1399, Bonifácio IX facultava o trânsito aos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho a Frei André Dias de Lisboa, mestre em teologia e religioso professo da Ordem Dominicana... Quando se fez beneditino, era já mestre em teologia. Foi em 1393, conforme ele próprio informa, que recebeu o doutoramento na Universidade de Viena<sup>7</sup>.*

También confirma Domingues de Sousa que André Dias realizó su magisterio como teólogo en la Curia pontificia, donde sirvió durante 28 años.

<sup>6</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 9.

<sup>7</sup> Sousa, António Domingues de – *Mestre André Dias de Escobar, Figura Ecuménica do Século XV*. Ob. cit., p. 226.

Además, ejerció como penitenciario menor del Papa, fue abad del monasterio benedictino de Rendufe, obispo de Ajácio, obispo titular de Mégara, obispo de Ciudad Rodrigo, abad comendatario de Alpendurada y desarrolló una gran actividad para defender la reforma de la Iglesia. Regresó a Portugal en 1429 y en la segunda mitad de 1434, con 86 años de edad, abandonó nuevamente su patria para regresar a la Curia papal y pasar por ciudades como Florencia, Bolonia y Ferrara. Participa en el Concilio de Ferrara-Florencia (1439) – anteriormente había participado en el Concilio de Constanza y en el Sínodo Reformador de Braga – y cae en desgracia por la actitud que tomó en el caso de la unión con los griegos, por lo que fue obligado a regresar a finales de 1439 a Portugal, con 91 años, y vivir aislado en Alpendurada.

Después de mucho trabajo y una larga vida, falleció en Portugal a finales de 1450 o principios de 1451, con 102 años de edad. También la fecha de su muerte originó ciertas dudas, pues algunos afirmaban que había muerto en 1432 y otros decían que en 1437 o 1439.

### *Laudes & Cantigas Espirituais*

En su dilatada vida, el benedictino André Dias escribió bastantes obras, dedicadas principalmente a cuestiones teológicas-canónicas, entre las que se cuela una obra de poesía espiritual en lengua vulgar portuguesa. Es un libro escrito en verso y en prosa rítmica. Se conservan en la Biblioteca Nacional de Lisboa dos apógrafos de esta obra: uno es una copia de la segunda mitad del setecientos<sup>8</sup> y otro es un ejemplar del cuatrocientos<sup>9</sup>, mucho más fiable. El título que encabeza el manuscrito de cuatrocientos es posterior, del siglo XVIII, y dice: *Livro de oraçoens em proza e verso vulgar de louvores e excellencias do SS. Nome de Jesus, dos milagres que Deus obrou pela Imagem de Sto Christo, que se venerava na Igreja de S. Domingos de Lixboa com sacramento no lado, e se consumio no incendio, que padecio a dita Igreja no primeiro de Novembro de 1755. Composto pelo Illmo e Rmo Sr. D. Fr. Andre Dias, da Ordem de S. Bento, natural da cidade de Lisboa...Anno de 1435*. En ese ejemplar del cuatrocientos aparecen en primer lugar las *Laudes e Cantigas* (fol. 1-72v) de 1435 y a continuación el *Livro dos Milagres* (fol. 72v-80v), que parece haberse iniciado en 1432. Es decir, se unen en un mismo texto laudes, cantigas y milagros.

Según Mário Martins, el libro se escribió en gran parte para ser cantado por

<sup>8</sup> BNP – *Fundo Geral*, ms. 3379.

<sup>9</sup> Letra gótica sobre pergamino, códice 61 de la sección de iluminados. Descrito pormenorizadamente por Calderón Calderón, Manuel – *El manuscrito de las Laudas e Cantigas Spirituais de Mestre André Dias (Biblioteca Nacional de Lisboa, ilum. 61)*. «Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval», fascículo 6/2 (1992), p. 221-226.

los cofrades del Buen Jesús en la iglesia de Santo Domingo de Lisboa<sup>10</sup>. Más precisa es la información que ofrece fray Luís de Sousa, en el siglo XVII, sobre el uso que se le daba a este librito:

*Outro livro anda na Confraria vivo, que foi trabalho, e composição do mesmo Bispo dom Frei Andre. São muitas orações em prosa, e verso vulgar de louvores, e excellencias do nome de Jesu, apropriadas pera espertar a devação d'elle, e todas testemunhão bem a de seu autor. Em tempos antigos, que havia mais singelleza, e menos malicia, que nos presentes, era costume ás sextas feiras, quando não occurria festa de guarda, e se cantava a Missa de Jesu, que em tal dia he ordinario, sobir-se o Diacono ao pulpito, assim como estava revestido depois de dizer seu Evangelho: e abrindo este livro lia ao povo huma das orações, que dissemos, qual vinha mais a proposito pera o tempo, porque as havia n'elle accommodadas pera todo o discurso do anno. E affirmão os antigos, que fazião fruto, e se edificava o auditorio: porque ficavão servindo de huma breve pratica espiritual<sup>11</sup>.*

Esta cofradía del Buen Jesús de la iglesia de S. Domingos de Lisboa<sup>12</sup>, a la que se refieren Martins y Sousa, fue fundada por el propio André Dias. Él mismo nos ofrece bastantes datos sobre esa fundación en su *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*: en 1432, André Dias se encontraba predicando en el monasterio de santo Domingo de Lisboa para erradicar la peste

<sup>10</sup> «Las cofradías religiosas aparecieron en la Europa medieval entre los siglos XI y XIII y tuvieron la finalidad de congregar a sus miembros en torno a un código común de valores para ofrecerles protección ante cualquier amenaza de disolución social. Estas corporaciones eran asociaciones laicas y voluntarias, reunidas alrededor de la figura de un santo patrón, alguna advocación de la Virgen o de Cristo. Las cofradías procuraban asistencia y protección material y espiritual para todos sus miembros; la caridad cristiana y el sentido comunitario característicos de estas asociaciones brindaban a sus miembros sentimientos de seguridad, solidaridad, identidad y fraternidad. Todas las cofradías tenían una estructura interna jerárquica y estamental. Los cargos de las mismas los ocupaban miembros elegidos por consenso en reuniones periódicas que se realizaban los días de fiesta de cada corporación. Estas autoridades se reunían para discutir los problemas internos que aquejaban a los miembros de la asociación y tomar las decisiones pertinentes para brindarles su apoyo y ayuda. Los miembros de estas corporaciones tejían relaciones de solidaridad a partir de derechos y obligaciones que se establecían en estatutos internos que los cofrades debían cumplir al momento de ingresar a la sociedad. Si bien se trataba de comunidades laicas y voluntarias, la presencia de la Iglesia y la estrecha relación con el clero secular o regular eran una constante en la vida de dichas corporaciones», Roselló SOBERRÓN, Estella – *Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las cofradías de san Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario: una propuesta comparativa*. «Revista Destiempos.com», 3/14 (marzo-abril 2008), p. 337. Disponible en <<http://www.destiempos.com/n14/rosello.pdf>>.

<sup>11</sup> Sousa, Frei Luís de – *História de S. Domingos*. Porto: Lello & Irmão editores, 1977, vol. I., p. 351.

<sup>12</sup> Convento de dominicos fundado en 1242 por D. Sancho II. La iglesia del convento era un centro de devociones y procesiones populares muy apreciadas por los lisboetas. Junto al convento existía una ermita llamada "Nossa Senhora da Escada", porque a ella se subía por una escalera. Era también un centro de gran devoción para la dinastía de los Avis. Dentro de la propia iglesia existían diversas hermandades, cada una con su capilla, como la del Santíssimo Nome de Jesus (devoción concedida a los Dominicos por el Papa Gregorio X en 1274).

de la ciudad y le decía al pueblo que si querían que esta desapareciera tenían que llamar al Buen Jesús, llevar escrito su nombre junto al corazón, pintarlo o escribirlo en las puertas de sus casas, decir quince misas, decir tres veces al día ocho versos del Salterio y hacerse cofrades de la cofradía de los siervos del Buen Señor Jesús, que se estableció en un altar de ese monasterio. Como el remedio surtió efecto «em esse dya que forom XX dyas do dicto mes de novembro, o dicto meestre Andre, bispo, começou o hordenar a confrarya dos servos do boo senhor Deus Jhesu, no dicto moesterio e meteronsse muytos confrades e muytas confradas em ella»<sup>13</sup>.

Tres años después de fundar esta cofradía e iniciar la escritura del *Livro dos Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa*, en 1435, durante su estancia en Florencia, compone las *Laudes e Cantigas espirituais trasladadas de lynguagem felorentyno, em lynguagem portugaleso*, para los cofrades del Buen Jesús:

*Viinde oraa e viinde todos vos outros confrades e servos da confrarya do boo Jhesu, e commygo estes melodyosos cantares, hymnos, prosas e laudes, que aquy em este livro compiley e escrevy aa honrra do boom Jhesu, [com] altas vozes cantade, baylade, dançade, orade, tangede, em orgoons, em atabaques, com trombas, com anafis, com guytarras, com alaudes, e com arrabiis, ante o seu altar. (fl. 3)*<sup>14</sup>.

Se cree que tradujo un laudario italiano, tal vez florentino, al que añadió textos de su cosecha y, además de traducir, adaptó los metros italianos a metros más comunes en la tradición poética portuguesa, como han demostrado Manuel Calderón Calderón y Mário Martins<sup>15</sup>. La convocatoria inicial a los cofrades, que acabamos de reproducir, nos lleva a pensar en prácticas litúrgicas en las que la música instrumental, la danza y las canciones están muy presentes, llegando – incluso – a entrar en el terreno de la puesta en escena, de lo parateatral<sup>16</sup>, muy en la línea de las cofradías medievales italianas de *laudesi* que responden a la iniciativa ‘social’ de alabanza y *servicio* que sustenta y justifica la fundación de estas cofradías<sup>17</sup>. Y no debe extrañarnos esto, viniendo de un hombre que

<sup>13</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 284.

<sup>14</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 17.

<sup>15</sup> Calderón Calderón, Manuel – *Las Cantigas Espirituais de André Dias y la herencia trovadoresca*. In V.V.A.A. – *O Cantar dos Trovadores*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993, p. 373-385; Martins, Mário – *Raizes comuns entre o laudário de Mestre André Dias e o Laudario de Pisa*. In *Estudos de Cultura Medieval*, III, Lisboa: Brotéria, 1983, p. 259-287.

<sup>16</sup> Calderón Calderón, Manuel – *Para un itinerario del teatro medieval: las Laudes e oraçoes contemplativas de André Dias*. In Freixas, Margarita; Iriso, Silvia (ed.) – *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria/ Año Jubilar Lebaniego/ Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000, p. 441-451.

<sup>17</sup> Cátedra García, Pedro M. – *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2005, p. 364.

durante casi 30 años había vivido en Italia y conocería de sobra estas cofradías italianas y la devoción del nombre de Jesús que se extendía cada vez más gracias a la predicación de los franciscanos observantes, como san Bernardino de Siena, contemporáneo de André Dias<sup>18</sup>.

Parece que la liturgia, una vez más, es el origen de representaciones teatrales en estado latente, como el drama de la pasión o de la resurrección. La desesperación y el dolor de María al ver a su hijo crucificado son expresados en estilo directo por André Dias, lo que nos hace pensar en la corta distancia existente entre la poesía lírica pasional y el drama.

Además, esta obra está conectada con la poesía portuguesa de las cantigas por otro motivo, a más de los aducidos por Manuel Calderón. Es un texto escrito con una finalidad muy clara: alabar a Jesús y a su madre. Igual que las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, «colección de poemas narrativos en verso como un *cancionero* con una unidad temática, la narración de milagros de la Virgen, a la que no le falta tensión laudativa; el exaltar a María en sus 'hechos' y alabar su intercesión por los hombres»<sup>19</sup>. En las laudas dedicadas a la Virgen encontramos imágenes como: torre de fortaleza, jardín, estrella de la mañana, flor de Nazaré, rosa, lirio... que nos recuerdan a las presentes en las *Cantigas de Santa María* y hacen referencia a frases y pasajes bíblicos.

Sabemos muy bien que en la obra del rey sabio se mezclan las loas con los milagros, por eso no ha de extrañarnos que después de las laudas y cantigas, se añadan a la obra de André Dias unos milagros obrados por el agua bendita del Buen Jesús, pues constituyen otra forma más de seguir alabando, cantando al nombre de Jesús, a través de sus milagros. Confiriendo a esta obra, además de la intención laudatoria y catequética, una finalidad pedagógica de divulgación de la fe y difusión de una creencia y de la cofradía adscrita a dicha imagen, la del Buen Señor Jesús de S. Domingos de Lisboa.

### ***Los Milagres do Bom Jesus de S. Domingos de Lisboa***

El *Livro dos Milagres do Bom Jesus*, que aparece al final de las laudas y cantigas<sup>20</sup>, nos parece un texto muy interesante por diversos motivos: la introducción que precede a los milagros, el 'macromilagro' inicial, la imagen de la Lisboa del XV que nos transmiten los milagros y la función de los mismos dentro del códice cuatrocentista.

<sup>18</sup> Tal vez eso justifique frases en la obra de André Dias muy del estilo franciscano, como «namorado gracioso e sempre amador de Jesus». Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 10.

<sup>19</sup> Montoya Martínez, Jesús – *O Cancioneiro Marial de Alfonso X. El primer cancionero cortesano español*. In V.V.A.A. – *O Cantar dos Trovadores*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993, p. 373-385; Martins, Mário – *Raízes comuns entre o laudário de Mestre André Dias e o Laudario de Pisa*. In ob. cit., p. 207-208.

<sup>20</sup> A partir de la segunda columna del folio 72 vuelto del códice 61 de la BNP.

La parte inicial es un testamento espiritual del benedictino, que funciona a la vez como leyenda sobre el origen de esos milagros y sobre la institución de la cofradía del Buen Jesús; era usual que las colecciones de milagros medievales estuvieran precedidas por una leyenda rica en detalles históricos que confirieran veracidad al texto. En el caso de los *Milagres do Bom Jesus*, el texto inicial nos retrotrae a la época del reinado de D. João I (1385–1433), a quien el Buen Jesús concedió muchos milagros, ayudó en sus batallas contra los castellanos y le mostró gran amor y misericordia en el final de sus días. En el inicio de su reinado le ayudó –por medio de la «sancta vera cruz de Deus boo Jhesu» – en la ofensiva librada contra Castilla el 14 de agosto de 1385, que no es otra que la famosa batalla de Aljubarrota, todo un símbolo para el pueblo portugués. También le auxilió dándole el poder de la noble ciudad de Ceuta (22 de agosto de 1415), tras conseguir una gran victoria sobre los «mouros». El Buen Jesús no solo ayudó al rey D. João, estuvo especialmente atento a sus súbditos de la ciudad de Lisboa, donde hizo más milagros y maravillas que en ninguna parte de Portugal. Llegados a ese punto, el relato nos acerca a la época en la que vive André Dias y nos muestra el primer gran milagro obrado por el Buen Jesús en la ciudad de Lisboa, y que será el que estimule la creación de su cofradía:

*Ca en no ano do boo Deus Jhesu de myl e IIII<sup>o</sup> e triinta e dous anos, avendo muy grande pestelença na dicta çidade, dom meestre Andre Diaz de Lixboa, em a sancta theolysia meestre, e bispo da çidade de Megar da provincia de Greçia, e aministrador perpetuu do moesteiro de sam Johã da Alpendorada, hordem da sam Beento, do bispado do Porto, preegando no moesteiro de sam Domyngo, por se tirar a dicta pestelença como de facto se tirou...*<sup>21</sup>

Salvar a la ciudad de Lisboa de la peste que la asola es la petición que harán André Dias y el pueblo de Lisboa al Buen Jesús, quien milagrosamente les concederá lo que piden en el día de su encarnación: 20 de noviembre de 1432.

Sabemos que la peste fue uno de los grandes problemas de la Europa de los siglos XIV y XV, pero no el único, y Portugal también fue pasto de esta epidemia. Los documentos existentes en Portugal sobre la llamada peste negra y su llegada en 1348 no son muchos, y da fe de ello fray Rafael de Jesús:

*E se pelos Lusitanos antigos se não especifica o dano que fez em Portugal, ou seria pelo remisso có que chegou a ferir este fim da terra ou pela vigilância com que se reparavam as setas do contágio; o que me persuade não achar*

---

<sup>21</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 284.

*nestes annos em que continuou a peste, memória de pessoa grande que morresse em Portugal, sendo indubitável que o ar inficcionado iguala os montes com os vales*<sup>22</sup>.

Marques afirma que la peste entró en Portugal en el año 1348 y que a esta primera epidemia le siguieron otras muchas a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV y durante todo el siglo siguiente. Los continuos focos de peste del siglo XV hacen aumentar los escritos sobre este tema, lo que nos permite saber que hubo peste en 1400, 1414-16, 1423, 1429, 1432, 1437-39, 1448-52, 1456-58, 1464, 1472, 1477-81, 1483-87 y focos latentes en años siguientes<sup>23</sup>.

Como podemos ver, 1432 – fecha de institución de la cofradía y de la petición de André Dias y los lisboetas –, es uno de los años en que Portugal soporta uno de esos focos de peste.

El obispo de Megara quiere buscar remedios contra la peste que devasta la ciudad de Lisboa, por eso

*hum domyngo que era dya de sam Clemente, viinte dyas do mes de novembro, de mil e IIII<sup>a</sup> e XXXII anos, o dicto meestre Andre en na preegaçom que fez ante a maior parte da dicta çidade de Lixboa, publicou as grandes vertudes que o senhor Deus boo Jhesu criou, e esto he em hũa muy sancta agua exorsizata, que sse faz de agua, e de sal, e de cinza, e de vynho, e nom se pode fazer senom per bispo sagrado segundo os degredos. E logo ante todo o poboo, o dicto senhor bispo meestre Andre beenseo e sanctificou a dicta agua sancta do boo senhor Deus Jhesu, e logo per elle çessou a dicta pestelença da dicta çidade. E fez per elle o boom senhor Deus Jhesu muytos myragres e muytas maravyllhas, quaaes nom forom feytas de çento anos aca em toda a christamdade*<sup>24</sup>.

Consigue así, nuestro astuto obispo, que la devoción por el Buen Jesús se trasvase al agua del Buen Jesús: un elemento material, tangible, perceptible por los sentidos, a través del cual el Buen Jesús obrará sus milagros. Significa esto que el agua del Buen Jesús del monasterio de S. Domingos de Lisboa se convierte en un elemento indispensable para aquel que necesite la ayuda divina, por lo que tendrá que dirigirse a esta iglesia – y no a otra de las muchas existentes en esos momentos en Lisboa – y al altar de la cofradía del Buen Jesús –y no a otro– para alzar sus súplicas al cielo. Súplicas que la mayoría de las veces van acompañadas de ofrendas, por lo que al fin y al cabo esta estrategia de André Dias unida a la

<sup>22</sup> JESUS, Fr. Rafael de – *Monarquia Lusitana, Parte sétima*. Lisboa: A. Craesbeeck de Mello, 1683, p. 524.

<sup>23</sup> Marques, A. H. de Oliveira – *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1986, p. 20-21.

<sup>24</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 284.

de la recogida de los testimonios milagrosos acaba por convertirse – como en otras muchas ocasiones – en una estrategia propagandística del monasterio, en una forma de atraer a los fieles hasta sus altares y recibir sus ofrendas.

Abunda en esa línea propagandística un detalle mencionado por fray Luís de Sousa, la exposición pública de los milagros escritos en pergamino, pues la escritura certifica la veracidad de los mismos:

*Os milagres, que nosso Senhor obrou na fundação da Confraria, e outros muitos, com que depois quiz honrar os devotos de seu nome, se escreverão em folhas de pergaminho, e d'ellas se fez livro, que pera consolação dos fieis, e curiosos se pendorou nas grades da Capella por huma cadea de ferro<sup>25</sup>.*

Tras la introducción y el 'macromilagro' dentro de la propia iglesia y en presencia del mismísimo obispo André Dias, se nos cuentan 34 milagros más – del milagro 35 sólo se conserva el título, acabando la obra de forma abrupta –, que se suceden a lo largo de los reinados de D. João I (6 de abril de 1385 – 14 de agosto de 1433), D. Duarte (14 de agosto de 1433 – 9 de septiembre de 1438) y D. Afonso V (9 de septiembre de 1438 – 29 de agosto de 1481).

Estos 34 milagros nos ofrecen datos muy interesantes sobre la geografía, la historia y las costumbres de la ciudad de Lisboa en el siglo XV. La iglesia de S. Domingos de Lisboa – en la que tiene su sede la cofradía del Buen Jesús – estaba y está situada en la feligresía de santa Justa – en el 'Rossio' –, junto a la pequeña ermita de 'Nossa Senhora da Escada', que también fue objeto de devoción por parte de muchos grandes de Portugal:

*el-Rei D. Afonso III, ao edificar o seu convento de S. Domingos, a respeitou... Pedro Afonso Mealha, vedor da fazenda de el-Rei D. Fernando, reparou-a, e mandou-se sepultar aí. A cidade de Lisboa celebrava no 1º de Maio uma procissão à Senhora da Escada, em acção de graças pela vitória campal de Aljubarrota. El-Rei D. João I, moribundo, foi despedir-se desta gloriosa imagem. El-Rei D. Duarte reedificou a casa, deixando-lhe rendimento para uma lâmpada perpétua...<sup>26</sup>*

La mayor parte de los milagros del Buen Jesús que hemos conservado transcurren en la ciudad de Lisboa o sus beneficiarios habitan en esa urbe. Excepto el milagro 17, cuyo beneficiario es un canónigo de Tui; el 25, a favor de un joven que trabaja en el barco de un señor natural de Porto y el milagro se

<sup>25</sup> Sousa, Frei Luís de – *História de S. Domingos*. Ed. cit., vol. I, p. 351.

<sup>26</sup> Castilho, Júlio de – *Lisboa antiga. Bairros orientais*. Lisboa: S. industriais da C.M.L., 1936, vol. IV, p. 298-299.



realiza en una posada de lugar indeterminado; y el milagro 30, que se concede a una mujer de Vila Franca<sup>27</sup>. El resto transcurre en una zona muy cercana a la de la ubicación de S. Domingos de Lisboa, que es el área de crecimiento de la ciudad durante la segunda mitad del siglo XV y donde surge uno de los centros de comercio más importante de la capital hasta nuestros días: la plaza del Rossio<sup>28</sup>. Cerca de allí, desde la Rua do Ouro hasta la de S. Julião, se producirá el asentamiento de los burgueses ricos de Lisboa<sup>29</sup>.



Incluimos al final del trabajo unas tablas en las que se resumen las principales informaciones que contienen los 35 milagros y que analizamos en las siguientes líneas:

<sup>27</sup> Imaginamos que se refiere a Vila Franca da Xira, población próxima a Lisboa.

<sup>28</sup> «Alguns plainos, melhor acessíveis, no caminho da cidade ou logo à sua entrada, terão uma apropriação colectiva, destinando-se-lhes uma polivalência de funções: são os rossios, bem documentados desde o tempo dos muçulmanos. O actual Rossio, tem essa origem, realizando-se aí, desde o século XIII, a feira que antes se efectuava às portas do alcácer (ainda aí persiste o topónimo “Chão da Feira”); a esta função vieram juntar-se, como em tantas outras cidades, actividades lúdicas como as touradas ou actos públicos de demonstração do poder, como os autos de fé. O actual Rossio rapidamente se integrou na cidade, com funções orientadas para a população da urbe e do Termo (além da feira, hospital, sede da inquisição, estalagens, comércio, local de corridas de toiros), mais tarde com a chegada do caminho-de-ferro a sua centralidade cresceu, tornando-se o centro de gravidade da capital e do País - adquirindo, acima de todas, uma dimensão simbólica», Gaspar, Jorge – *Lisboa: génese de uma paisagem. «Scripta Vetera (Edición electrónica de trabajos publicados sobre geografía y ciencias sociales)»*. Disponible en <<http://www.ub.es/geocrit/sv-40.htm>>.

<sup>29</sup> Aguatinta firmada por Zuzarte, que representa la Plaza del Rossio antes del terremoto de 1755. En el lado izquierdo se puede ver la fachada de la iglesia del convento de S. Domingos y a su izquierda la pequeña ermita de Nossa Senhora da Escada. Imagen reproducida por Correia, Fernando da Silva – *Os velhos hospitais da Lisboa antiga*. «Revista Municipal», 10 (1942), p. 3. Disponible en <[http://hemerotecadigital.cmlisboa.pt/OBRAS/RevMunicipal/N10/N10\\_master/N10.pdf](http://hemerotecadigital.cmlisboa.pt/OBRAS/RevMunicipal/N10/N10_master/N10.pdf)>.

### ¶ Geografía lisboeta de los milagros del Buen Jesús:

En la feligresía de santa Justa, existente desde el siglo XII según Júlio de Castilho<sup>30</sup>, viven once de los beneficiarios de los milagros: milagro 2 (no especifica la calle), milagro 7 (en Val Verde)<sup>31</sup>, milagro 8 (cerca de la iglesia de Santa Maria da Escada), milagro 16 (cerca de santa Justa)<sup>32</sup>, milagro 18 (cerca de santa Justa vive el amigo que ayuda al clérigo sobre el que se obra el milagro), milagro 20 (cerca de santa Justa), milagro 21 (cerca de santa Justa), milagro 24 (no especifica la calle), milagro 28 (en la Porta de sancto Antom)<sup>33</sup>, milagro 29 (en la Porta de sancto Antom) y milagro 33 (rua do Ouro)<sup>34</sup>.

En la feligresía de san Nicolás, que existe actualmente y abarca toda la zona de la 'baixa' del Rossio hasta el 'terreiro do paço', está situada junto a la feligresía de santa Justa y allí viven los beneficiarios de los milagros 12, 14, 15, 22 y 23.

En la feligresía de la Sé vive el clérigo beneficiario del milagro 18.

En la feligresía de san Julián (sam Giaão), cuyo centro es la 'praça do município' y que actualmente no existe como feligresía, viven tres de los beneficiarios de los milagros del Buen Jesús: milagro 1 (Rua das Esteiras)<sup>35</sup>, milagro 26 y milagro 27.

En la Puerta de santa Catalina vive la beneficiaria del milagro 3. Esta era una de las principales puertas de entrada al amurallamiento de la ciudad, llevado a cabo en época de D. Fernando, durante los años 70 del siglo XIV. Estas puertas desaparecieron a principios del siglo XVIII y ocupaban el espacio del actual 'Largo do Chiado'.

Y en la zona de la puerta de san Vicente, en el castizo barrio de Alfama, viven los beneficiarios de los milagros 6, 31 y 32. En el siglo XII el patrón de la ciudad de Lisboa era san Vicente y a la feligresía se la conocía con el nombre de san Vicente de Fuera por haberse construido su iglesia fuera de las primitivas murallas de la ciudad. Está situada la feligresía al este de la de santa Justa, pero parece que no quedan resquicios de esas famosas puertas.

### ¶ La datación de los milagros:

En siete de los treinta y cinco milagros se ofrece algún dato sobre la fecha

<sup>30</sup> Castilho, Júlio de – *Lisboa antiga. Bairros orientais*. Ob. cit., vol. IV, p. 165-173.

<sup>31</sup> Castilho, Júlio de – *Lisboa antiga*. Ob. cit., p. 257. Se refiere sin duda a la Rua Vale Verde o a lo que se conocía como 'hortas do Vale Verde', que actualmente es la Avenida da Liberdade, y está a pocos metros de S. Domingos.

<sup>32</sup> Castilho, Júlio de – *Lisboa antiga*. Ob. cit., p. 166-167. Es probable que se refiera a la iglesia de santa Justa, que da nombre a la feligresía, y de la que no quedan vestigios actualmente.

<sup>33</sup> Castilho, Júlio de – *Lisboa antiga*. Ob. cit., p. 250-257. La puerta de san Antón era una de las más ilustres de la ciudad, formaba parte de la cerca o muralla que mandó construir el rey D. Fernando entre 1373 y 1375. La calle de la Puerta de san Antón desembocaba en la famosa plaza del Rossio, en la que se encontraba el convento y la iglesia de S. Domingos.

<sup>34</sup> También muy próxima a S. Domingos y al Chiado, zona de la burguesía rica de Lisboa; sigue existiendo.

<sup>35</sup> Esta calle estaba situada junto a la iglesia de san Julián.

en la que se produce el hecho milagroso, son los milagros 1, 2, 7, 11, 17, 26 y 32, casi todos ellos acontecen en 1432, año de fundación de la cofradía del Buen Jesús.

El milagro 10 hace referencia al Infante Duarte, por lo que debió de suceder antes del 14 de agosto de 1433, fecha en que se convierte en rey de Portugal. En el milagro 11 se habla de Gonçalo Gonçalves, que era veedor del rey Dom Duarte (rey entre el 14 de agosto de 1433 y el 9 de septiembre de 1438) y en el 19 del criado del *bainheiro*<sup>36</sup> del mismo rey. Mientras que en el milagro 18 se habla del capellán del rey Alfonso V, cuyo reinado se inicia el 9 de septiembre de 1438 y finaliza el 11 de noviembre de 1477.

Predomina, por tanto, la ausencia de fecha en la mayoría de los milagros y no hay orden cronológico en los mismos.

### ¶ Beneficiarios de los milagros:

En esta colección *truncada* de milagros del agua santa del Buen Jesús encontramos familias o grupos de conocidos, beneficiarios de más de un milagro:

Es el caso de Vasco Lourenço, un carpintero que vive cerca de san Nicolás: en el milagro 14 encomienda a su perro moribundo –por una paliza propinada por él mismo– al agua del Buen Jesús; y en el milagro 15 es un mancebo de su casa el que se encomienda al agua santa, tras caerse de un caballo.

Lopo Rodriguez, un sastre que vive en santa Justa: en el milagro 18 le dice a un clérigo amigo suyo que se encomiende al agua santa para curarse de un dolor en el bajo vientre; la mujer de Lopo Rodriguez, llamada Moor Eanes, es la beneficiaria del milagro 20; el hijo de Lopo y Moor Eanes recibe los beneficios del agua santa en el milagro 21; y en el milagro 35, un escudero de Pero Gonçalves Mala Alfaya<sup>37</sup> acude al agua santa por consejo de la dicha Moor Eanes<sup>38</sup>.

Un hijo de Vaasco Lourenço (milagro 22) y su mujer, Lyonor Afonso (milagro 23), son los beneficiarios de estos milagros. Ambos presentan síntomas de peste.

Un hijo de Alvaro Gonçalves (milagro 26) y su mujer (milagro 27) son los beneficiarios de esos dos milagros.

<sup>36</sup> El encargado de hacer las fundas para las espadas del rey.

<sup>37</sup> Se trata, con toda probabilidad, de Pedro Gonçalves Malafaia que fue «Filho de Gonçalo Peres, escrivão da chancelaria de D. João I e de D. Duarte, ocupa as funções de vedor da fazenda e conselheiro dos mesmos monarcas. Participou na tomada de Ceuta em 1415 e esteve nessa praça durante algum tempo entre os fidalgos da casa do Infante D. Henrique. Surge-nos desde finais de 1416 como vedor da fazenda. É cavaleiro a partir de 1422 e conselheiro de o rei e do príncipe D. Duarte com início em 1426. Morre em finais de 1437. O talento diplomático deste cavaleiro faz com que D. João I o utilize noutras missões» según Moreno, Humberto Baquero – *O papel da diplomacia portuguesa no Tratado de Tordesilhas*. «Revista da Faculdade de Letras», XII (1995), p. 135-150.

<sup>38</sup> Lo más probable es que toda esta familia perteneciera a la Cofradía del Buen Jesús.

La mujer de Johanne Meendez (milagro 28), con síntomas de peste, y el propio Johanne (milagro 29), con graves problemas de audición.

Afonso Viçente, que pertenece a la cofradía, es el beneficiario de los milagros 31 y 32, concedidos ambos dentro de la misma semana.

Es posible que el Roy Nogueira que se menciona en el milagro 13 y el del 34 sean la misma persona. El ama de Roy Nogueira, Enes Perez, es la beneficiaria del milagro 13; y, en el 34, Roy Nogueira es el testigo de un gran milagro concedido por el Buen Señor Jesús –y no por su agua santa– a Johá Rodriguez Çaquoto, a quien se lo traga una enorme ola.

Algunos de los beneficiarios de los milagros son personajes relevantes de la sociedad portuguesa, como el capellán del rey Alfonso (milagro 18) o el escudero del milagro 35, pero hay un mayor número de perceptores del pueblo llano: carpinteros, carniceros, sastres, marineros, criados o zapateros.

### ¶ Las curaciones:

Los milagros están relacionados principalmente con curaciones menores: ojos, dolores de cabeza, oído, pies, estómago... dolor de madre, bubas y carbuncos propios de los procesos de peste. Hay un único milagro en el que una persona es salvada de morir ahogada en el mar (milagro 34), otro que se salva tras caerse del caballo (milagro 15), un perro que es golpeado por su propio dueño (milagro 14) y una mujer que no cree en los poderes curativos del agua santa de Jesús (milagro 6).

Se ve, por tanto, una clara especialización de estos milagros en la sanación de dolores y enfermedades menores.

### ¶ Los ritos:

Para que el agua santa surta efecto hay que beberla, lavarse con ella o ambas cosas, preferiblemente tres veces. Se resalta constantemente la importancia de decir las palabras *mágicas* enseñadas por André Dias, mientras te lavas o bebes, también tres veces (milagros 3 y 5).

Pero dentro de las ritualidades establecidas por el mestre, llama la atención una de ellas, que se detalla en el milagro 2: «levavam em suas enfusas e pucaros agua pera a lançarem com ha agua sancta de Jhesu, por que assy o mandara o dicto meestre Andre em suas preegações ... quem quisesse levar de aquella sancta agua de Jhesu pera prestar que trouxesse outra tanta agua de sua casa e a mesturasse e lançasse com a dicta sancta agua de Jhesu, por que tanta he a vertude de esta sancta agua de Jhesu e a ssua dignydade que por muyta outra que lhe lançem que nom seja beenta logo se torna beenta e se faz ta sancta como aquella que beenta e sancta he, por que ho mays digno e mays virtuoso tira pera sy o menos digno e menos vyrtuoso».

En cuatro de los milagros se detalla la promesa hecha por el beneficiario.

Exvotos de cera en tres de los casos: unos pies de cera (milagro 13), unos ojos de cera (milagro 12) y un estómago de cera (milagro 9); y una promesa de hacerse cofrade del Buen Jesús (milagro 35).

No queremos terminar sin hacer referencia a una cuestión que nos suscita grandes dudas: ¿quién escribió la introducción y los milagros de este librito?

Según Mário Martins, la introducción fue escrita por André Dias, quien al final de ella escribe «e nos dom meestre Andre, bispo de Megarra, per muytas persoas assy homeens como molheres digna[s] de fe e de creença dictas em testemunhas *posemos e screvemos em este livro*, por seer memoria pera sempre, e por que creça pera sempre a confraria dos servos do boom senhor preçioso Jhesu»<sup>39</sup>. Sin embargo, Martins opina que los milagros no fueron escritos por el obispo, porque «tal obrinha fala-nos, já, de acontecimentos posteriores à morte do bispo de Mégara, no tempo de D. Afonso V, por exemplo»<sup>40</sup>. Esta última explicación puede resultar poco consistente y fácilmente rebatible, ya que nuestro obispo murió a finales de 1450 o principios de 1451, fecha en la que este rey portugués llevaba más de doce años de reinado. Por ello, creemos que sería necesario revisar los argumentos por los que la autoría de los milagros no debe de atribuirse a André Dias.

En la parte dedicada a las *Laudes*, André Dias se refiere a sí mismo en primera persona: «escriptas, feytas, e conpostas per mym pobre bispo, meestre Andre Dias de Lixbõa»<sup>41</sup>; pero, tanto en la introducción al libro de los milagros – exceptuando la parte final aducida por Mário Martins y que acabamos de citar –, como en los milagros propiamente dichos se habla de André Dias en tercera persona, como podemos ver en los siguientes ejemplos: «dom meestre Andre Diaz de Lixboa... preegando no mosteiro de sam Domyngo»; «ho dicto meestre Andre en na preegaçom que fez»; «o dicto senhor bispo meestre Andre beenseo e sanctificou a dicta pestelença da dicta çidade»; «o dicto meestre Andre, bispo, começou a hordenar a confrarya dos servos do boo senhor Deus Jhesu»<sup>42</sup>; «No domyngo en que primeiramente per o dicto meestre Andre esta sancta agua foy sanctificada... toda ha agua que foy beenta per o dicto meestre Andre...»<sup>43</sup>; «E querendo elle hyr a hũa proçisoom que o doom meestre Andre fazia... por que assy o mandara o dicto meestre Andre em suas preegações...»<sup>44</sup>; «O dicto meestre Andre bispo disse que a el vehera hum homem per nome chamado

<sup>39</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 285. La cursiva es nuestra.

<sup>40</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 11, nota 21.

<sup>41</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 21.

<sup>42</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 284, introducción a los milagros.

<sup>43</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 285, milagro 1.

<sup>44</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 286, milagro 2.

Afonso Viçente morador acima da porta de sam Viçente, da dicta çidade e lhe dissera: mestre senhor digovos que a mym deu hũa muyto grande door...»<sup>45</sup>. Además, el milagro 31 deja constancia de que las personas contaban las gracias recibidas por el agua santa del Buen Jesús al propio André Dias, quien a su vez se lo contaría a la persona o personas encargadas de poner por escrito los milagros.

Exceptuando una ocasión, en el *Livro dos Milagros do Bom Jesus* las referencias a André Dias se hacen siempre en tercera persona, motivo que nos lleva a pensar que André Dias es el autor intelectual del *Livro dos Milagros*, el promotor de la compilación de estos testimonios milagrosos, pero no el autor material del libro. Lo que nos lleva a plantearnos si realmente André Dias tuvo voluntad final de que los milagros formaran parte de las *Laudes e Cantigas* –como si fueran un todo–, o si alguien decidió incluirlos al final de estas por tratarse de milagros relacionados con la Cofradía del Buen Jesús a la que se destinaban las *Laudes e Cantigas* del obispo portugués.

La obra de André Dias está en la línea de las *Laudes* que se escribían en Italia para las cofradías de *laudesi*, aunque no podemos obviar el paralelo existente, en lo que a finalidad se refiere, entre esta obra –compuesta por laudes, cantigas y milagros– y la colección de *Cantigas* de Alfonso X, pues en ambos casos se realiza una alabanza a la divinidad mediante la tensión narrativa de los milagros y los cánticos laudatorios.

No olvidemos, por otro lado, que la Cofradía fundada por André Dias también se veía beneficiada por estos testimonios milagrosos, que se convierten en estrategia propagandística que atrae fieles y ofrendas. Fieles que –como nos cuenta fray Luís de Sousa–, a pesar de la cadena que sujetaba los milagros a la verja de la Capilla del Buen Jesús, consiguieron arrancar las hojas en las que estaban escritos y llevárselos, como si de una reliquia se tratara.

Artigo recebido em 09/08/2015

Artigo aceite para publicação em 30/10/2015

---

<sup>45</sup> Dias, André – *Laudes e Cantigas Espirituais*. Ed. cit., p. 296, milagro 31.

ANEXO

PRINCIPALES DATOS DE LOS MILAGROS DEL  
*LIVRO DOS MILAGRES DO BOM JESUS*  
 DE S. DOMINGOS DE LISBOA

Milagro	Fecha	Beneficiario	Lugar de residencia	Milagro/ curación	Promesa
1	21 de noviembre de 1432 (domingo)	Constança Dominguez	Rua das Esteiras (Lisboa)	Curación de dolores y problemas en los ojos. Se lava con el agua.	---
2	27 de noviembre de 1432 (viernes)	Estaçe Annes	Freguesía de Sancta Justa (Lisboa)	Curación de un gran dolor de dientes. Bebe tres sorbos de agua.	---

<sup>46</sup> "Jhesu salvame, Jhesu deffendeme, Jhesu livrame".

3	---	Beatriz Eanes, mujer de Antom Eannes (cordoeiro)	Porta de sancta Catherina (Lisboa)	Dolor de cabeza y de dientes después del parto. Bebe tres sorbos de agua, dice una fórmula <sup>46</sup> y reza un padrenuestro y un ave maría; y se lava la boca y la cabeza con el agua.	---
4	---	Pedro Affonso, criado de Afonso Perez (almoxarife da alfandega)	Lisboa	Problemas de mala visión. Se lava los ojos con el agua y dice la fórmula tres veces.	---
5	---	Un mancebo que da agua a otras personas que iban hacia el monasterio	Lisboa	Dolor fuerte de oídos y ojos, casi no podía ver. Se los lava con el agua y dice la fórmula "que enseñó mestre André Dias" y tres padrenuestrros con ave maría.	---



6	---	Maria Fernandez Arangoesa, que vivía con Lourenço Dominguez (albardeiro)	Fuera de la puerta de Sam Viçente (Lisboa)	No cree en los poderes del agua santa de Jesús y acaba por creer (Exaltación de los poderes curativos y milagrosos del agua santa de Bom Jesus).	---
7	15 de diciembre de 1432 (lunes)	Catalina Rodríguez, mujer de Alvaro de Almeйда	Val Verde, freguesía de Sancta Justa (Lisboa)	Dolor de madre y gran dolor de bajo vientre desde hace 5 años. Bebe el agua, que se la da su marido.	---
8	---	Beatriz Afonso	Cerca de la iglesia de Sancta Maria da Escaada (Lisboa)	Desde hace 8 días tiene una sanguijuela viva en la garganta, en la parte izquierda. Bebe el agua y expulsa la sanguijuela.	---
9	---	Johã do Couto (oficial na portagem de Lisboa)	---	Dolor de estómago desde hace 4 años. Bebe el agua 3 veces.	Un estómago de cera.

<sup>47</sup> Gonçalo Gonçalves, do conselho de el-rei D. Duarte e vedor da sua fazenda (*Monumenta Henricina*, volume VI, pág. 425).

10	---	Gonçalo Vaasquez, que vivía con Rodrigo Stevenz (veedor da cozinha do Ifante Duarte).	---	Fiebre continuada, desde hace 3 ó 4 días. Bebe tres sorbos de agua.	---
11	Parece que el milagro sucedió poco después de que Mestre André bendijera el agua.	Johã Lourenço, yerno de Gonçalo Gonçalvez (contador del Rey <sup>47</sup> ).	Lisboa	Dolor de cabeza desde hace mucho tiempo, que provoca gran dolor en el ojo izquierdo. Bebe el agua, se lava la cabeza y el ojo y reza un padrenuestro y un ave maría.	---
12	---	Luis Afonso (porteiro da cidade).	Freguesía de sam Nycolaao (Lisboa).	Casi ha perdido la visión y no ve nada por el ojo izquierdo. Se lava los ojos con el agua santa.	Unos ojos de cera.
13	---	Enes Perez (ama de Roy Nogueira)	Cerca de sam Lourenço (Lisboa).	Cada año le nace un sabañón nuevo en los pies, son tan grandes que no puede andar ni poner los pies en el suelo.	Un pie de cera.

14	---	El perro de Vasco Lourenço (carpenteiro)	Cerca de sam Nycolao (Lisboa)	El dueño, en un ataque de locura, golpea al perro contra el suelo y lo deja medio muerto. Lo moja con el agua.	---
15	---	Un mancebo de Vasco Lourenço (carpenteiro)	Cerca de sam Nycolao (Lisboa)	Se cae del caballo y se rompe la pierna derecha y la cadera. Bebe el agua y se lava la pierna y la cadera.	---
16		Meendo Afonso (alfayate)	Cerca de sancta Justa (Lisboa)	Enfermo de gota y de ciática, desde hace mucho tiempo. Se lava con el agua (le llevan el agua a casa)	---
17	5 de enero (vispera de la epifanía)	Johã Afonso (coonigo)	Tuy	Gran dolor en el muslo y en el fémur. Se lava con el agua 3 veces, dice 3 veces el padrenuestro y el ave maría y otras 3 veces el miserere mei.	---
18	---	* Gonçalo Lourenço (clérigo, capelam da capella del Rey dom Afonso) * Su amigo Lopo Rodriguez es el que le dice que se encomiende al Buen Señor Jesús y cómo tiene que hacerlo.	* Catedral de Lisboa. * Cerca de sancta Justa (Lisboa)	Fuertes punzadas en el bajo vientre. Bebe agua 3 veces (su amigo tiene el agua santa en su casa).	---

19	---	Un mozo, criado de Lopo Estevenz (baynheiro del rey Duarte)	---	Gran dolor en el corazón, que le impide respirar bien por la boca y la nariz, desde hace un mes. Bebe agua 3 veces y se lava el cuello y la garganta.	---
20	---	Moor Eanes, mujer de Lopo Rodriguez (alfayate)	Cerca de sancta Justa (Lisboa)	Dolor de ciática y frialdad desde las caderas hasta los pies, que le impedían andar. Se lava con el agua, bebe de ella y humedece en ella unos paños que se coloca en los pies.	---
21	---	Un hijo de Moor Eanes	Cerca de sancta Justa (Lisboa)	Dolor de vientre. Bebe 3 sorbos de agua.	---
22	---	Un hijo de Vaasco Lourenço (carniçeiro)	Freguesía de sã Nycolao (Lisboa)	Un tumor en el brazo derecho. Le lava el tumor, reza un padrenuestro y un ave maría, vuelve a lavárselo y coloca sobre el tumor un paño humedecido con el agua.	---
23	---	Lyonor Afonso, mujer del mismo Vaasco Lourenço (carniçeiro)	Freguesía de sã Nycolao (Lisboa)	Gran maleita (malaria, paludismo o fiebre terciana) y gran calentura. Bebe 3 sorbos de agua y con cada sorbo reza un padrenuestro y un ave maría.	---

24	---	Una hija de Çaquoto	Freguesía de Sancta Justa (Lisboa)	Bubas negras y rojas por el rostro, garganta y brazos. Está a punto de morir. La abuela le da de beber el agua y le lava con el agua el rostro, la garganta y los brazos.	---
25	---	Un mancebo (marynheiro), trabajaba en el barco de Johã Martinz Vogado (natural de Porto)	En una posada	Un tumor grande como una nuez en un muslo, gran calentura y ataque al corazón que le impide respirar. Lo dan por muerto. Le lanzan un poco de agua por la boca y otro poco por el pecho y resucita.	---
26	Tercer domingo de adviento de 1432	Un hijo de Alvaro Gonçallvez (çapateiro)	Freguesía de sam Giaão (Lisboa)	Gran dolor en un diente y una glándula hinchada en el cuello. La madre le da 3 sorbos de agua, reza un ave maría con cada sorbo y le pone un paño mojado con el agua santa en la glándula hinchada.	---
27	---	La mujer de Alvaro Gonçallvez (çapateiro)	Freguesía de sam Giaão (Lisboa)	Dolor de ojos tan grande, que parece que se le va a romper la cabeza. Se lava los ojos con el agua santa.	---

28	---	La mujer de Johanne Meendez (çapateiro)	Puerta de sancto Antom (Lisboa)	Dos tumores y dos carbúnculos, uno de los tumores le reventó 5 veces y los otros estaban a punto de reventar. Su marido le dice que beba el agua santa y también se coloca un paño humedecido en el agua santa sobre el tumor reventado.	---
29	---	Johanne Meendez (çapateiro)	Puerta de sancto Antom (Lisboa)	Desde hace 4 años no oye nada por la oreja derecha y desde hace poco siente un gran dolor en el pabellón auditivo. La mujer calienta el agua santa, moja un paño en ella y se lo coloca sobre las orejas. También le lanza agua dentro de las orejas.	---
30	---	La mujer de Vaasco Viçente	Vyla Franca	No oye nada por la oreja derecha y tiene hinchado todo el lado derecho de la cara. Los frailes del Monasterio de Santo Domingo (Lisboa) le dicen que se lave con el agua santa la oreja y el lado derecho de la cara.	---

31	---	Afonso Viçente, se lo cuenta a mestre André, quien lo cuenta a su vez al copista.	Puerta de sam Viçente (Lisboa)	Gran dolor en la planta de los pies, que parece que no tiene piel. Se lava las plantas de los pies con el agua santa.	---
32	En la misma semana que el anterior, que no tiene fecha.	Afonso Viçente (dice que es cofrade de la cofradía del Buen Jesús)	Puerta de sam Viçente (Lisboa)	Gran dolor en el antebrazo y no lo puede controlar. Un paño humedecido en el agua santa sobre el antebrazo. Cuando se levantó curado por la mañana dijo 3 padrenuestros al Buen Jesús.	---
33	---	Branca Afonso	Rua do ouro, freguesía de sancta Justa (Lisboa)	Elevación en el vientre, después de operada tiene una hinchazón del tamaño de una naranja. Se lava con agua santa y se pone un paño húmedo encima. Deja de dolerle, pero le nace una buba que le pica mucho. La lava con el agua y desaparece.	---

34	<p>---  Considerado un gran milagro. No es un milagro realizado por el agua santa.</p>	<p>Johã Rodriguez Çaquoto</p>	<p>Puerta de sam Viçente (Lisboa)</p>	<p>Va en barco, acompañando a la mujer del Conde de Çepta y a Roy Nogueira. Cerca del cabo de san Vicente la tormenta es tan fuerte que tienen que desembarcar en una playa. Cuando estaba saltando a la playa vino una ola tan grande que se lo trago el mar. Dijo 3 veces el nombre del Buen Señor Jesús y una ola mayor lo devolvió a tierra, donde estaban los otros dos viajeros.</p>	<p>---</p>
35	<p>---</p>	<p>Un escudero de Pero Gonçalvez Mala Alfaya</p>	<p>Lisboa</p>	<p>Afilando un cuchillo se corta en el dedo pulgar de una mano y el corte llega hasta el hueso. No se puede contener la hemorragia. Una mujer, Moor Eanes, le dice que le prometa el Buen Jesús que será su cofrade y se sanará. La mujer tiene agua santa en su casa y le lava el dedo y se lo ata en un paño humedecido con el agua santa.</p>	<p>Hacerse cofrade de la Cofradía del Buen Jesús.</p>



«MAIS SE MOUE COM EXEMPLOS DE SEMELHANTES OBRAS QUE COM DOCTRINA E PRECEPTOS»: A POLÊMICA FRANCISCANA ACERCA DOS LIVROS E SEUS REFLEXOS NAS *CRÔNICAS DA ORDEM DOS FRADES MENORES*, DE FREI MARCOS DE LISBOA

THIAGO MAERKI DE OLIVEIRA  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - IEL - BOLSEIRO CAPES/BRASIL  
thiagomaerki@yahoo.com.br

**RESUMO:** A discussão sobre os livros e a crítica a um saber teórico, destituído do espírito da oração, foi assunto dos mais polémicos na Ordem dos Frades Menores. O objetivo desse estudo é investigar a influência desse aspecto na construção hagiográfica de São Francisco de Assis, examinando excertos da *Vita I*, de Tomás de Celano e da *Legenda Maior*, de São Boaventura a fim de detectar similaridades e divergências que aparecem nas *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, de Frei Marcos de Lisboa.

**PALABRAS-CLAVE:** São Francisco de Assis; Hagiografia Franciscana; Frei Marcos de Lisboa; Retórica.

**ABSTRACT:** The discussion about the books and the criticism of theoretical knowledge, devoid of the spirit of prayer, was one of the most controversial topics in Order of Friars Minor. The aim of this study is to investigate the influence of this aspect in hagiographic construction of St. Francis of Assisi, examining excerpts from *Vita I*, by Thomas of Celano and *Legenda Maior*, by St. Bonaventure in order to detect similarities and differences that appear in *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, by Fr. Marcos de Lisboa.

**KEY-WORDS:** St. Francis of Assisi; Franciscan hagiography; Frei Marcos de Lisboa; Rhetoric.

Frei Marcos de Lisboa (1511-1591) principia o prólogo «Frey Marcos ao Lector», contido na primeira parte das *Crônicas da Ordem dos Frades Menores* (1557)<sup>1</sup>, chamando a atenção de seus leitores para a multidão de livros que podem ser encontrados em seu tempo, livros estes, leia-se, «profanos», elegantemente escritos – «com a pureza & elegancia das lingoas»<sup>2</sup> – e que, como assinala o autor, desvia o cristão do verdadeiro propósito de suas vidas: a

<sup>1</sup> Utilizamos, neste estudo, a seguinte edição fac-similada: LISBOA, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores* (1ª parte). Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto (C.I.U.H.R.), 2001.

<sup>2</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frey Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

edificação de suas almas. Mas a que livros referia-se Frei Marcos, criticando-os como literatura inapropriada aos seguidores de Cristo? Qual a sua intenção ao criticá-los? Antes de tudo, devemos ter em mente que a substituição da literatura profana pela literatura cristã é um *topoi* literário recorrente nos textos místicos e hagiográficos dos séculos XVI e XVII. No entanto, como demonstraremos adiante, sua utilização nas *Crônicas* parece não se restringir apenas ao aspecto topológico, já que o autor possui, além dessa, outras intenções – «literárias» e «políticas» – ao aproveitá-lo. Relativamente à crítica, o autor tem como objeto as novelas ou romances de cavalaria<sup>3</sup> – tão difundidos em seu tempo<sup>4</sup> – e a literatura greco-romana clássica, a qual acusa de ter convertido muitos cristãos, «os quaes gastam sua primeira idade em aquellas memorias dos antigos Gregos ou latinos, & oxala se não gastasse toda a vida de muitos, em que mayor parte tem Homero, Virgilio, ou Cicero, que Christo»<sup>5</sup>. A essa literatura contrapõe as *Crônicas*, que são destinadas à edificação e exortação dos fiéis, adquirindo um caráter didático-edificatório, ou – se assim o preferirem – catequético. A leitura ideal para o cristão não é aquela que somente pode lhe dar prazer – literatura de entretenimento, diríamos hoje –, contudo o texto que, para além dessa função, possa também contribuir para seu crescimento espiritual. Parece ser essa a indicação do cronista ao escrever que o cristão deve «ter regra em que ha de ler», ou seja, não deve ler tudo que se apresente ante seus olhos, mas fazer seleção acurada do que ler, separando aquilo que deve ser lido daquilo que não o deve, pois a leitura cristã não se limita somente a «passar o tempo»<sup>6</sup>. De que literatura deve ocupar-se, então, o «diligente leitor»<sup>7</sup>? Quais são as obras adequadas e que poderão contribuir para o propósito indicado? Frei Marcos responde: «depois da doctrina & conhecimento da fee & mandamentos necessarios a saluacãm nenhũa liçã o poderá tanto ajudar em toda virtude & contra todo vicio, como a das memorias & vidas dos Santos seruos de Deos»<sup>8</sup>. Assim, e essa é uma hipótese a ter-se em conta, a “Vida” dos santos – e, conseqüentemente, as *Crônicas* – pode ser identificada como uma espécie de “literatura sagrada”

<sup>3</sup> Frei Marcos recomenda a leitura das *Crônicas* àqueles que apreciam histórias de cavalaria: «Se es inclinado a cavalaria, veras aqui nobres feitos & façanhas, contra os demonios derrocados & vencidos pelos caualeiros de Christo». LISBOA, Frei Marcos de – «Frei Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

<sup>4</sup> Há uma imensa bibliografia que trata do assunto. Limitamo-nos aqui a assinalar a seguinte tese de doutorado, em que há mais referências: MENDES, Paula Cristina Almeida – «Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo»: a escrita e a edição de “*Vidas*” de santos e “*Vidas*” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012, p. 126-135. Tese de Doutoramento em Literaturas e Culturas Românicas.

<sup>5</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frei Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

<sup>6</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frei Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

<sup>7</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frei Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

<sup>8</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frei Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

que, além de ser arma no combate aos vícios e auxílio na obtenção de virtudes, visa a substituir a «literatura profana», que se alastra e se infiltra até mesmo nos ambientes mais religiosos do século XVI.

Aspecto interessante do mesmo prólogo – e relacionado à crítica aos livros –, a contraposição entre «preceitos» e «imitação» parece ser também uma tópica nas advertências de Frei Marcos:

*Porque natural cousa he a nosso animo, que para cometer arduos negoceos, mais se moue com exemplos de semelhantes obras, que com doutrina e preceptos: & de melhormente cada hum de nos se despoem pera que ve a outro fazer, que pera o que ve insinar. Ninguem acabaria de aceitar & alegrarse com a pobreza, humildade, castidade, vigílias; jejũs, paciẽcia, & outros trabalhos de penitencia, senão visse outrem que os aceitasse, não somente per mostras de palauras, mas também per exemplos de obras. Por esta causa quis nosso Senhor, em sua pessoa virnos mostrar por exemplo o caminho de nossa saluaçam & sua sancta vontade, pois não bastauam os exemplos de seus seruos & os seus preceptos, pera nos tornarem de nossos errados caminhos aos de Deos<sup>9</sup>.*

As antíteses presentes neste excerto são nítidas: 1- exemplos X doutrina e preceitos; 2 – fazer X ensinar; 3 – palavras X obras; 4 – exemplos dos servos de Deus e os preceitos deles X encarnação do Senhor; 5 – caminhos errados X caminhos de Deus. Os três primeiros pares antitéticos, no fundo, são variações de uma mesma estratégia textual que contrapõe – denominemos assim por falta de um vocabulário mais específico – elementos práticos (“exemplos”, “fazer” e “obras”) a elementos teóricos (“doutrina e preceitos”, “ensinar” e “palavras”). O quarto par contém, implicitamente, o mesmo jogo retórico porque os preceitos e exemplos dos servos de Deus – alusão indireta aos profetas veterotestamentários – estão para o dado teórico assim como a encarnação de Jesus está para o prático. Seguindo esse raciocínio, é possível inferir que o *Antigo Testamento* – e os exemplos dos profetas nele contidos – já não é mais suficiente como modelo de virtude aos cristãos, sendo necessária a intervenção divina na história da humanidade, enviando seu próprio filho para servir como modelo de vida exemplar. Assim, como está implícito no último par antitético, os preceitos e ensinamentos não são apropriados para retirar os cristãos do caminho errado e reconduzi-los aos caminhos de Deus, o que só pode ser feito através da prática. Dessa maneira, Jesus – e todo o *Novo Testamento* – substitui a literatura profética anterior; torna-se «exemplo prático» a ser imitado pelos cristãos. Neste contexto,

<sup>9</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frey Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

os santos aparecem como exemplos concretos de perfeita imitação do protótipo de vida cristã que é Jesus e «a igreja sabe», apresenta Frei Marcos, «quanta gloria de Deos, & edificação nossa vem de lembrança da vida de nosso Salvador & seus Sanctos»<sup>10</sup>.

\*

\*            \*

Após apresentar o «estado da questão», faz-se necessário um parêntese para analisar mais sistematicamente o jogo retórico entre “teoria” e “prática” na tradição filosófico-cristã e, posteriormente, suas possíveis implicações no prólogo das *Crônicas*. Para isso, devemos retornar a Aristóteles, precisamente à sua *Retórica*, em que o autor procura contrapor a retórica à dialética, para, em seguida, mostrar como esse jogo antitético infiltrou-se no pensamento cristão ao longo dos séculos<sup>11</sup>. Comenta o estagirita que todos procuram defender suas teses ora utilizando-se da retórica, ora fazendo-o por meio da dialética. «Pessoas comuns», defende o filósofo, «o fazem ou sem método, ou por força da prática, e com base em hábitos adquiridos» (Ret. I, 1354a)<sup>12</sup> enquanto outros o realizam com base em técnicas advindas de estudo sistematizado e teórico. Em outras palavras, o que alguns conseguem fazer através do exercício prático, outros o alcançam por meio da aplicação de conceitos teóricos. Se, como admite Aristóteles, é possível conseguir persuasão pela prática, sem estudo sistemático da retórica e das técnicas discursivas, por que, então, o orador – seja o sacerdote ao realizar o sermão ou o jurista a defender certa causa no tribunal – deve reger-se por conceitos teóricos, apreendidos de manuais de retórica ou através do estudo sistemático em escolas? Não seria possível alcançar a persuasão por meio da observação e da imitação daqueles que o fazem na prática? A resposta a essas questões é polémica e gerou sérias consequências ao longo dos séculos, fazendo-se presente, inclusive, no pensamento cristão.

Partindo de Aristóteles, Cícero, o grande orador romano, parece defender que mais vale imitar os grandes oradores latinos – identificados por ele como Antônio e Crasso – que a dedicar-se ao estudo de manuais de retórica, prática comum entre os gregos, posteriores a Aristóteles, que cultivavam o ensino de retórica nas escolas. Charles Guérin defende que os ensinamentos escolares,

<sup>10</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frey Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

<sup>11</sup> Apresentaremos, aqui, uma síntese da questão. Para análise mais detalhada, tomo a liberdade de indicar meu próprio trabalho, sobretudo a bibliografia nele apresentada: MAERKI, Thiago – *A crítica aos preceitos retóricos no ‘De oratore’, de Cícero, e no ‘De doctrina christiana’, de Santo Agostinho*. «E-escrita», v. 5, n. 3 (2014), p. 188-202.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES – *Retórica*. Tradução de BINI, Edson. São Paulo: Edipro, 2011.

para Cícero, «não contribuem em nada para o sucesso da prática oratória»<sup>13</sup>. Esse argumento aparece, sobretudo, no *De oratore*, em que o orador romano procura apresentar os dois oradores supracitados como modelos de imitação, o que teria consequências significativas na composição desta obra. Ao contrário dos tratados de retórica gregos, que procuram sistematizar os conceitos retóricos através de conteúdos puramente técnicos, o *De oratore* apresenta Crasso e Antônio de «forma literária», já que esses conceitos retóricos aparecem diluídos no discurso dessas personagens. Enquanto os manuais gregos – e o ensinamento escolar através deles – apresentam a técnica, o *De oratore* mostra essa técnica já aplicada nos diálogos dessas personagens, que representam oradores bem sucedidos e que, por isso, devem ser imitados muito mais que estudados. De acordo com Charles Guérin<sup>14</sup>, – tese com a qual concorda Adriano Scatolin<sup>15</sup> –, o importante não são as regras formadas pelo «o que fazer», entretanto pela maneira de «como fazer»: aquilo fazem os manuais; isto pretende fazer o *De oratore*. Cícero, através do discurso de Crasso, enfatiza a prática em detrimento da teoria: «*esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*» (De or. 1, 146)<sup>16</sup>. Portanto, a eloquência precede qualquer teorização sobre ela; primeiro há a eloquência e depois a técnica. Em outras palavras, é a teoria que nasce da prática e não o contrário.

\*

\*                      \*

A valorização da prática em detrimento do teórico atravessará os séculos e chegará a Santo Agostinho que, como se sabe, influenciará toda a cultura e literatura cristã posterior. Antes dele, porém, essa tensão parece estar já presente – com outra roupagem, é certo – na literatura neotestamentária, especificamente na epístola de Tiago, que diz: “Tu tens fé e eu tenho obras. Mostra-me a tua fé sem obras e eu te mostrarei a fé pelas minhas obras” (Tg 2, 18)<sup>17</sup>. Não seria exagero dizer que, nesta passagem, apresenta-se uma concepção semelhante à de Cícero, o qual, – permitam-nos uma paráfrase para ilustrar aquilo que

<sup>13</sup> GUÉRIN, Charles – *Formes et fonctions du précepte rhétorique des manuels latins au De oratore*. In BRISSON, L.; CHIRON, P. (Ed.) – *Rhetorica philosophans, mélanges offerts à M. Patillon*: Paris: Vrin, 2010, p. 107.

<sup>14</sup> Cf. GUÉRIN, Charles – *Prescrire dans les formes, ou pourquoi le De oratore n'a pas su trouver son public*. «Camenae», vol. 1 (2007), p. 18.

<sup>15</sup> Cf. SCATOLIN, Adriano – *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009, p. 20. Tese de Doutorado em Letras Clássicas.

<sup>16</sup> Utilizamos, neste estudo, a seguinte edição crítica (bilingue latim-italiano): CICERONE, Marco Tullio – *Dell'Oratore*. Com um saggio introduttivo di NARDUCCI, Emanuele. Milano: BUR, 2013.

<sup>17</sup> Tradução: *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2001.

pretendemos afirmar – poderia ter colocado na boca de Crasso ou de Antônio uma fala destinada aos retores gregos tal como: “Tu tens os preceitos retóricos e eu a eloquência. Mostra-me os teus preceitos e mostrá-los-ei a ti pela minha eloquência”. Essas talvez sejam as principais influências de Santo Agostinho: de um lado Cícero<sup>18</sup>; do outro, as *Sagradas Escrituras*. Desse modo, o bispo de Hipona parece fundi-las ao sistematizar um pensamento cristão.

Agostinho, como Cícero, parece não desprezar os preceitos retóricos, apesar de dar a eles um lugar secundário, como algo necessário somente aos jovens iniciantes, e, portanto, dispensável. Em *De doctrina christiana*, diz o autor: «*quoniam si acutum et fervens adsit in genium, facilius adhaeret eloquentia legentibus et audientibus eloquentes, quam eloquentiae praecepta sectantibus*» (Doc. christ. IV, 4)<sup>19</sup>. O bispo de Hipona parece aludir ao *De oratore*, fazendo, como se percebe, os devidos acréscimos, já que, o aprendizado da eloquência pela leitura não aparece na fala das personagens ciceronianas. No entanto, é inegável que Cícero objetivava apresentar, através de sua obra, elementos práticos de eloquência aos seus leitores e sugerir que eles poderiam aprendê-los através da leitura. Portanto, somente lendo e escutando (*legentibus et audientibus*) os bons oradores e procurando imitá-los é que o orador cristão poderá atingir a eloquência.

Para concretizar o que vimos investigando até aqui, apresentamos um trecho do *De Doctrina Christiana* que parece sistematizar o pensamento agostiniano sobre a antítese prática-teoria:

*Nec desunt ecclesiasticae litterae, etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter collocatum, quas legendo homo capax, etsi id non agat, sed tantummodo rebus quae ibi dicuntur intentus sit, etiam eloquio quo dicuntur, dum in his versatur, imbuitur, accedente vel maxime exercitatione sive scribendi sive dictandi, postremo etiam dicendi, quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit. Si autem tale desit ingenium, nec illa rhetorica praecepta capiuntur nec, si magno labore inculcata quantulumcumque ex parte capiantur, aliquid prosunt. Quandoquidem etiam ipsi qui ea didicerunt et copiose ornateque dicunt, non omnes ut secundum ipsa dicant, possunt ea cogitare cum dicunt, si non de his disputant. Immo vero vix ullos eorum esse existimo qui utrumque possint, et dicere bene et ad hoc*

<sup>18</sup> Cf. BROWN, Peter – *Augustine of Hippo*. Los Angeles: University of California Press, 1970, p. 36.

<sup>19</sup> AGOSTINHO – *De doctrina christiana libri quatuor*. Disponível em [www.augustinus.it/latino/dottrina\\_cristiana/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm). [Consulta realizada em 07/06/2014]. Tradução: «quem possui um espírito vivo e ardente pode assimilar facilmente a eloquência, lendo ou escutando os bons oradores, mais do que estudando os seus preceitos». Fonte da tradução: AGOSTINHO – *A doutrina cristã*. Tradução de OLIVEIRA, Nair de Assis. São Paulo: Paulus, 2002.

*faciendum praecepta illa dicendi cogitare cum dicunt. Cavendum est enim ne fugiant ex animo, quae dicenda sunt, dum attenditur ut arte dicantur. Et tamen in sermonibus atque dictionibus eloquentium impleta reperiuntur praecepta eloquentiae, de quibus illi ut eloquerentur vel cum eloquerentur non cogitaverunt, sive illa didicissent sive ne attigissent quidem. Implent quippe illa, quia eloquentes sunt, non adhibent ut sint eloquentes (Doc. christ. IV, 4)<sup>20</sup>.*

É possível perceber que, para Agostinho, a prática é sobrevalorizada. Não é possível tornar-se bom orador somente com o estudo de preceitos retóricos, pois, aquele que discursa, enquanto fala, não está a pensar nas regras que regem seu discurso, a não ser, afirma o autor, se estiver palestrando sobre essas regras numa espécie de meta-eloquência ou metarretórica. Está claro que, da mesma forma que em Cícero, também para o autor cristão, «*esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*» (De or. 1, 146)<sup>21</sup>.

\*

\*                      \*

Após esse longo, porém necessário parêntese analítico, podemos retornar às questões franciscanas, apesar de ainda não nos voltarmos propriamente às *Crônicas*. São Francisco de Assis primava pela simplicidade e humildade; mesmo em relação às *Sagradas Escrituras*, sua interpretação não é a de um teólogo, exegeta ou estudioso. Pelo contrário, a hermenêutica que realiza dos textos cristãos é pautada por um caráter prático, simples, mas não simplório, já que é complexo em sua simplicidade. O *Poverello*, na verdade, sempre cultivara certa desconfiança daqueles que colocavam o estudo e os livros acima da própria vida

<sup>20</sup> AGOSTINHO – *De doctrina christiana libri quatuor*. Ed. cit. Tradução: «Não faltam obras eclesíásticas – sem contar as Escrituras canônicas, salutarmente colocadas no ápice da autoridade – por cuja leitura um homem bem dotado pode penetrar, além de seu conteúdo se, não contente de ler somente, também se exercitar a escrever, a ditar, a compor, a expor suas ideias conforme a regra de fé e piedade. Se as disposições para esse exercício fizerem falta, tampouco será possível perceber os preceitos da retórica. E se essa pessoa perceber alguma coisa, após as ter adquirido com grande esforço, de nada lhe terá adiantado. Pois os que aprenderam tais preceitos, e que falam com fluência e eloquência, nem todos eles são capazes de pensar, ao estar falando, na aplicação de tais preceitos em seus discursos. A não ser que estejam dissertando expressamente sobre esses mesmos preceitos. Ao meu parecer, não há quem possa falar bem e, para melhor efeito, pensar, ao mesmo tempo em que falam, nas regras da eloquência. Seria para temer, que escapem da mente aquelas ideias que eram explicitadas, devido à preocupação de exprimi-las conforme as regras da arte. E, no entanto, nos discursos e dissertações dos homens eloquentes, os preceitos da eloquência encontram-se aplicados. Esses oradores não pensam neles, nem para compor seus discursos nem para pronunciá-los, quer os tenham aprendido quer não. Na realidade, eles aplicam as regras porque são eloquentes e não para o serem». Fonte da tradução: AGOSTINHO – *A doutrina cristã*. Ed. cit.

<sup>21</sup> CICERONE, Marco Tullio – *Dell'Oratore*. Ed. cit.

evangélica. Essa é uma polémica que atravessou a história da Ordem dos Frades Menores, em suas mais diversas ramificações, e culminou em debates árduos em torno da permissão ou não de possuir livros ou de se dedicar aos estudos. Francisco, ao menos em seu carisma primitivo, não pensava em fundar uma Ordem de letrados, como seriam os Dominicanos e, posteriormente, os Jesuítas, mas, ao contrário, intencionava erigir um grupo de irmãos, uma *fraternitas*. O fundador dos Menores parece ter sido contrário aos livros e aos estudos, que poderia prejudicar o «espírito de oração». Para ele, a leitura e a «ciência mundana» poderiam desviar os fiéis do verdadeiro caminho para Cristo, daí sua desconfiança para com os estudos. Essa crítica só foi possível porque Francisco tinha um pensamento extremamente prático, avesso a teorizações; preferia «interpretar ao pé da letra» os *Evangelhos* – prática comum entre o povo simples durante a Idade Média – e vivê-lo a teorizá-lo teologicamente. Não estaria por detrás dessa atitude o prevailecimento da prática sobre a teoria? A crítica que Francisco faz aos livros poderia ser vista como semelhante àquela apresentada por Cícero e Agostinho em relação aos manuais de retórica, cujas raízes, como vimos, estão em Aristóteles? Essas são questões pertinentes e precisam de um exame mais aprofundado porque Francisco jamais poderia ter tido contato com as teorias aristotélico-ciceronianas, a não ser, o que é muito provável, o tenha feito através do bispo de Hipona. Sabe-se que o autor do *De doctrina christiana* foi extremamente influente no século XIII; sua interpretação dos textos sagrados estava amplamente presente na parenética medieval e na interpretação que os pregadores faziam dos *Evangelhos*. A influência desses conceitos sob Francisco é inevitável, principalmente porque sua principal fonte de aprendizado teria sido a liturgia. De qualquer forma, essa aproximação só pode ser feita no campo das ideias; de concepções que foram tomadas de Cícero por Agostinho e que fizeram fortuna durante o medievo, influenciando o pensamento de Francisco por meio de uma «herança espiritual», sendo improvável, portanto, que o fundador tenha tido contato com a obra agostiniana, mesmo porque, como se sabe, o acesso aos livros, objeto raro, era extremamente difícil nesse período.

Examinemos, então, algumas passagens das fontes franciscanas em que essa objeção do fundador está presente, mesmo que de forma implícita.

*Nam cum inter multa millia hominum verbum Dei saepissime praedicaret, ita securus erat ac si cum familiari socio loqueretur. Populorum maximam multitudinem quasi virum unum cernebat, et uni quasi multitudini diligentissime praedicabat. De puritate mentis providebat sibi securitatem dicendi sermonem, et non praecogitatus, mira et inaudita omnibus loquebatur. Si quando vero aliqua meditatione praeveniret sermonem, congregatis populis, et meditata quandoque non recordabatur,*



*et loqui alia ignorabat: absque rubore aliquo confitebatur populis, se multa precogitasse, quorum nihil penitus poterat recordari; sicque de subito tanta eloquentia replebatur, ut in admirationem converteret animos auditorum. Quandoque vero nihil sciens loqui, benedictione data, ex hoc solo maxime praedicatos populos dimittebat*<sup>22</sup>.

Um dos primeiros aspectos destacado por Tomás de Celano na *Vida I* é o fato de Francisco não temer falar diante de uma multidão, mas, ao contrário, falava a muitos como se estivesse diante de um amigo. Esse comentário prepara o leitor para o que vem em seguida; Francisco, às vezes, esquecia o que tinha previamente pensado [*praecogitatus*] – «preparado», como têm preferido os tradutores. Isso assim colocado pretende confirmar que Francisco não se esquecia porque estava nervoso ou temeroso ante a multidão, já que ela, como apontado, não lhe podia causar temor. O texto ressalta que o sermão de Francisco brotava da pureza de seu espírito [*de puritate mentis*] e não de sua preparação. Aqui está presente a *inventio*, responsável pela descoberta dos argumentos adequados durante o discurso e de que, segundo Cícero, provém a eloquência. A *inventio* ciceroniana foi reinterpretada pela retórica cristã, principalmente por Agostinho, sendo associada à inspiração do Espírito Santo. Portanto, Francisco, como fiel herdeiro dessa tradição, não precisa de uma prévia preparação, e, conseqüentemente, do conhecimento de técnicas retóricas, já que a eloquência brota naturalmente dele, por uma espécie de força interior que provém da pureza de seu espírito e, subitamente, tornava-se tão grande que deixava os ouvintes admirados.

Na seqüência, Celano narra outro fato para ilustrar a eloquência de Francisco. Afirma o hagiógrafo que, em certa ocasião, o santo teria ido a Roma tratar de assuntos relacionados à Ordem e que lhe inflamava o desejo de pregar para o papa. Dom Hugolino, bispo de Óstia, que lhe tinha muito

<sup>22</sup> CELANO, Tomás de – *Vita I* (72, 4-9). O original em latim, bem como a tradução dos textos da tradição franciscana utilizados neste estudo estão em linha, no site do Centro Franciscano de Espiritualidade: PEDROSO, José Carlos Corrêa (Org.) – *Fontes Franciscanas*. Disponível em <<http://www.centrofranciscano.org.br/fontes>>. [Consulta realizada em 03/12/2015]. Para cotejo, consultamos as seguintes edições: SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos. (Org.) – *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000; e PEREIRA, José Antônio Correia (Org.) – *Fontes Franciscana I. São Francisco de Assis: escritos, biografias, documentos*. Braga: Editorial Franciscana, 2005. Tradução do texto citado: «Pregando frequentemente a palavra de Deus a milhares de pessoas, tinha tanta segurança como se estivesse conversando com um companheiro. Olhava a maior das multidões como se fosse uma só pessoa e falava a cada pessoa com todo o fervor como se fosse uma multidão. A segurança que tinha para falar era resultado de sua pureza de coração, pois, mesmo sem se preparar, falava coisas admiráveis, que ninguém jamais tinha ouvido. Se, diante do povo reunido, não se lembrava do que tinha preparado e não sabia falar de outra coisa, confessava candidamente que tinha preparado muitas coisas e não estava conseguindo lembrar nada. De repente, enchia-se de tanta eloquência que deixava admirados os ouvintes. Mas houve ocasiões em que não conseguiu dizer nada, deu a bênção e, só com isso, despediu o povo com a melhor das pregaçãoes».

apreço, teria procurado interceder para que conseguisse realizar seu desejo, apesar de manter certa desconfiança, pois conhecia a simplicidade de Francisco e a grandiosidade daquilo que desejava. No entanto, o bispo teria confiado na benevolência do Onipotente e o apresentado ao papa e seus prelados. Após ter recebido a bênção teria começado a falar repleto do fervor do espírito e, cheio de alegria, movimentava os pés como se estivesse dançando. A cena, pitoresca, poderia ter despertado o riso em seus interlocutores, mas, ao contrário, deixou-os maravilhados por verem tamanha eloquência, arrancando-lhes pranto e dor<sup>23</sup>. Nessa narrativa, o contraste entre a simplicidade de Francisco e sua eloquência salta aos olhos do leitor; o santo, que não era letrado e não conhecia as técnicas retórico-parenéticas, coloca-se diante do papa e dos seus com tamanha eloquência que lhes faz ficarem compungidos de coração.

Ambas as cenas procuram apresentar uma personagem que, do ponto de vista da técnica retórica, não poderia obter sucesso na pregação, mas que, apesar disso, o consegue pois está repleto do espírito divino. A eloquência de Francisco brota de sua interioridade e não de seus estudos; de sua própria prática e não de sua razão; antes de sua espontaneidade que de sua prévia preparação. A pintura textual de São Francisco realizada por Tomás de Celano não estaria retomando – ainda que implicitamente – aquela tradição retórica cícer-agostiniana que antes apresentamos, utilizando-a como elemento literário de realce na caracterização do *Poverello*? Na *Legenda Maior* (século XIII), São Boaventura narra o mesmo evento hagiográfico, dando mais ênfase à questão:

*Aderat equidem servo suo Francisco, ad quaecumque pergeret, is qui eum unxerat et miserat, Spiritus Domini et ipse Dei virtus et sapientia Christus, ut sanae doctrinae verbis afflueret et magnae potentiae miraculis coruscaret. Erat enim verbum eius velut ignis ardens, penetrans intima cordis, omniumque mentes admiratione replebat, cum non humanae inventionis ornatum praetenderet, sed divinae revelationis afflatus redoleret. Nam cum semel, praedicaturus coram Papa et cardinalibus, ad suggestionem*

<sup>23</sup> CELANO, Tomás de – *Vita I* (73, 3-6): «Sed confidens de misericordia Omnipotentis, quae pie se colentibus necessitatis tempore numquam deest, eum coram domino papa et reverendis cardinalibus introduxit. Qui coram tantis principibus assistens, licentia et benedictione suscepta, intrepidus loqui coepit. Et quidem cum tanto fervore spiritus loquebatur, quod non se capiens prae laetitia, cum ex ore verbum proferret, pedes quasi saliendo movebat, non ut lascivens, sed ut igne divini amoris ardens, non ad risum movens sed planctum doloris extorqueus. Multi enim ipsorum corde compuncti sunt, divinam gratiam et tantam viri constantiam admirantes». Tradução: «Apesar disso, confiando na misericórdia do Todo-poderoso, que no tempo da necessidade nunca falta aos que o veneram com piedade, apresentou-o ao Papa e aos eminentíssimos cardeais. Diante dos importantes príncipes, o santo pediu a licença e a bênção e começou a falar com toda a intrepidez. Falava com tanta animação que, não se podendo conter de alegria, dizia as palavras com a boca e movia os pés como se estivesse dançando, não com malícia mas ardendo no fogo do amor de Deus: por isso não provocou risadas, mas arrancou o pranto da dor. De fato, admirados pela graça de Deus e a segurança desse homem, muitos deles ficaram compungidos de coração».

*domini Ostiensis, sermonem quemdam studiose compositum commendasset memoriae stetissetque in medio, ut aedificationis verba proponeret, sic oblivioni tradidit omnia, ut effari aliquid omnino nesciret. Verum, cum hoc veridica humilitate narrasset, conferens se ad Sancti Spiritus gratiam invocandam, tam efficacibus subito coepit verbis affluere tamque potenti virtute illorum mentes virorum sublimium ad compunctionem inflectere, ut aperte clareret, quod non ipse, sed Spiritus Domini loquebatur*<sup>24</sup>.

Boaventura ressalta que aonde quer que Francisco fosse carregava consigo o Espírito do Senhor, que o tinha ungado e enviado, para que dele aflorassem palavras da sã doutrina. Aqui, como em Celano, a *inventio* provém do Espírito Santo, sendo a personagem santoral apenas um veículo da fala divina. Por isso, suas palavras eram como fogo ardente, que penetrava o mais íntimo do coração dos ouvintes. Aquilo que aparece implicitamente em Celano, em Boaventura torna-se explícito, precisamente quando se afirma que Francisco não falava com ornamento da invenção humana [«*non humanae inventionis ornatum*»<sup>25</sup>], mas através da revelação divina [«*sed divinae revelationis*»<sup>26</sup>]. Observe que o termo utilizado por São Boaventura é precisamente *inventionis*, termo este que era parte do discurso retórico, especificamente responsável pela escolha dos argumentos. Não é sem motivo que alguns tradutores da *Legenda Maior* têm optado por traduzir a expressão *humanae inventionis* simplesmente por «retórica humana», já que o termo «invenção» pode, atualmente, não remeter o leitor à complexidade da questão que temos examinado<sup>27</sup>. Prosseguindo a narrativa,

<sup>24</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 1-4. Tradução: «O Espírito do Senhor, que ungiu e enviara seu servo Francisco, estava sempre presente onde quer que ele fosse, e também o próprio Cristo, virtude e sabedoria de Deus, para que transbordasse em palavras da doutrina e brilhasse nos milagres de grande poder. Pois sua palavra era como fogo ardente, penetrando no íntimo do coração, e enchia de admiração as mentes de todos, pois não pretendia o ornato da invenção humana mas espalhava o aroma do sopro da divina inspiração. Pois uma vez, como ia pregar diante do papa e dos cardeais, por sugestão do senhor de Óstia, decorou um sermão composto com muito esforço. Mas quando se pôs no meio deles, para propor algumas palavras de edificação, esqueceu tudo a ponto de não saber absolutamente o que falar. Entretanto, como contou isso com verdadeira humildade, e se recolheu em si mesmo para invocar a graça do Espírito Santo, começou de repente a ter uma afluência de palavras tão eficazes e de tão grande virtude, que dobrou a mente daqueles homens ilustres para a compunção, de modo que ficou claro que não era ele mas o Espírito do Senhor que falava».

<sup>25</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 2.

<sup>26</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 2.

<sup>27</sup> Na tradução que utilizamos (veja nota 24), José Carlos Corrêa Pedroso opta pela tradução «invenção humana»; Ronano Zago, na já referida edição da Editora Vozes, traduz a expressão por «eloquência mundana»; em versão espanhola da BAC, Jesús Larrinaga prefere «ingenio humano» (Cf. «Leyenda Mayor de San Francisco». In *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Organização de GUERRA, José Antonio. Tradução de LARRÍNAGA, Jesús. Madrid: *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC; 399), 1998, pp. 377-500); em tradução italiana Simpliciano Olgiate prefere «l'eleganza della retorica» (Cf. *Leggenda Maggiore - Vita di san Francesco d'Assisi di San Bonaventura de Bagnoregio*. Tradução de OLGIATI,

o hagiógrafo descreve que Francisco havia composto um sermão com muito estudo [*«sermonem quemdam studiosè compositum»*<sup>28</sup>], previamente o havia decorado, mas, no momento de proferi-lo, teria sentido o comprometimento da memória de tal maneira que não pôde se lembrar do que ia dizer. Nesse instante, Francisco teria invocado o Espírito Santo e começado a falar com abundância de palavras a ponto de compungir a mente daqueles homens ilustres. Boaventura termina, então, afirmando que não era Francisco quem discursava, porém o próprio Espírito do Senhor.

As narrativas de Celano e Boaventura, apesar de retratarem a mesma cena, apresentam diferenças notáveis. Na *Vida I*, o foco recai sobre a simplicidade de Francisco, embora o hagiógrafo não determine de que ordem seja essa simplicidade. A ingenuidade do santo é tamanha que começa a dançar diante do papa e de seus cardeais, não se importando se este comportamento poderia desmerecer seu sermão. Celano não alude, em nenhum momento, a uma crítica direta à retórica, mas destaca que Francisco falava por influência do Espírito Santo. Enfatiza que apesar de não se preparar, discorria eloquentemente. Se não critica diretamente a teoria, enfatiza a prática que se dá espontaneamente pela ação divina. Na *Legenda Maior*, a roupagem é outra. Boaventura não destaca a simplicidade do santo; ao contrário, apresenta um Francisco que se preparara para produzir o discurso. Entretanto, traído pela memória, invoca a inspiração divina e começa a discursar improvisadamente, abandonando aquilo que previamente pensava dizer. Novamente está presente a valorização da prática ante a teoria, que, para Boaventura, explicitamente é a própria retórica associada à *humanae inventionis*.

\*

\*

\*

Através da análise que propomos até aqui, é possível perceber um desdobramento da questão que se inicia com Aristóteles, passa por Cícero e Agostinho, por Tomás de Celano e São Boaventura no século XIII e chegaria ao século XVI de Frei Marcos de Lisboa. A escolha desses autores não nos parece gratuita, já que são considerados expoentes da tradição filosófico-literária a que estão ligados, respectivamente grega, romana, cristã e, especificamente, franciscano-minorítica. Conhecemos o risco dessa abordagem por abarcar um

---

Simpliano Olgiati. Disponível em <<http://www.assisiiofm.it/allegati/218-Leggenda%20maggiore.pdf>>. [Consulta realizada em 14/10/2015]; «science humaine» é a tradução francesa de Louis Berthamier em edição de finais do século XIX (Cf. «Légende de Saint François». In *Oeuvres spirituelles de S. Bonaventure*. Paris: Louis Vivès, Libraire – Éditeur, 1854.

<sup>28</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 3.

arco temporal extenso, que envolve diferentes tradições e maneiras de pensar. Por outro lado, julgamos ter ficado claro que o desdobramento da questão – especialmente a desconfiança do conhecimento teórico desacompanhado da prática – não aconteceu de forma intacta, mas recebeu tratamento específico de cada autor, que o teria revestido com a roupagem própria de sua época e tradição. Cícero é uma das principais influências de Agostinho, que, por sua vez, é uma das fontes mais importantes de Boaventura. A *Legenda Maior*, escrita por este, tornou-se, ao longo da Idade Média e da modernidade, uma das hagiografias de Francisco mais importantes e influentes, sendo citada e transcrita à exaustão por Frei Marcos de Lisboa. No entanto, na tradição minorítica, a valorização da prática ante a teoria não é uma questão puramente teórico-racional – como talvez tenha sido a Celano e, mais ainda, a Boaventura –, mas torna-se uma regra de vida aos seguidores de Francisco. Desprezar a ciência mundana e por extensão o estudo e os livros é *conditio sine qua non* para a verdadeira vivência evangélica na visão de Francisco. O tema, portanto, torna-se uma tópica fortemente presente na literatura franciscana e conseqüentemente nas *Crônicas*.

Feito esse parêntese, é possível retomar o texto de Frei Marcos de Lisboa, precisamente o capítulo «Da intelligencia & spirito de profecia do padre Saõ Francisco» (LXXXVIII), em que a questão do estudo, da oração e da antítese entre prática e estudo tornam-se latente:

*A tanta serenidade e clareza de sua alma tinha trazido ao sancto Padre o estudo sem cansar da oração cõ o continuo exercicio das virtudes, q̃ não tendo algũ conhecimento das sagradas scripturas per insino humano, alumiado com os rayos da luz e reuelação diuina penetrou a alteza da sancta scriptura com maravilhosa viuieza do entẽdimẽto. Eramlhe reuelados grande e occultos misterios, porque a alma limpa e pura, pode somente alcançar os misterios diuinos, e onde a sciẽcia acquisita fica de fora, e tra a penetratiua virtude do amor deuino. E o que lendo na escriptura alcãcava e gostaua da liberal mão do Señor, como diligente ouinte e discipulo do Spirito santo, o imprimia en sua memoria, e ruminava com saboroso gosto de deuoção. Mas destas cousas não descobria, senão o que conhecia ser vontade do Senhor pera sauuação das almas, geralmente instruindo a muitos, ou particularmẽte a algũ, como o Spirito santo lhe inspirava. Pergũtado hũa vez o Sancto per o Cardeal Ostiense protector da ordem (que foy depois papa Gregorio ix.) por algũas perguntas e occultas intelligẽcias da scriptura e theologia, lhe disse o mesmo Cardeal. Irmão frey Frãncisco, pregũtote estas cousas, não como a letrado que tu não aprendeste letras, mas como a homẽ lumiado per Deos. E assi as respostas do Sancto Padre eram mais dadas com deuoção e spirito, que por termos das doctrinas humanas. Hũ mestre em*

*sancta Theologia & religioso em Sena perguntou ao Sancto Padre como se entendia aquele dito de Ezechiel Senão denunciares ao maõ sua maldade sua morte te sera demandada. E respondeo o Sancto. Se esta palavra geralmẽte se há de entender, eu asi a entendo, que o seruo de Deos, asi há de arder & resplandecer com sua vida & exemplo, que com o lume do bõ exẽplo & lingoa de boa conuersação, reprehẽda todos os maos, & desta maneira a luz de sua vida & boa fama, prega a todos os maos suas maldades. Donde se tira quanto deue & he obrigado o varão religioso de esplãdecer cõ exẽplos de vida, porq̃ fazẽdo o cõtrario, não escapara do juizo de Deos. E maravilhado o mestre em Theologia disse. Verdadeiramente a Theologia deste Sancto frade com pureza & contemplação, como com asas de aguia he trazida do alto ceo, mas a nossa anda ã os nossos entendimentos naturaes como a rojo com os peitos por terra. E costumaua este mestre fazer pregũtas muitas vezes ao sancto Padre, as quaes questões ainda que muy difficiles, cõ tanta clareza de sapiencia diuina respondia abrindo os seus segredos, que punha o mestre em admiração, Porque ainda q̃ não era docto em a lingoagem, cheo da sciencia diuina desataua as duvidosas questões, & as suas escõdidas intelligẽcias manifestaua. Nẽ era cousa desconueniente ter o Sancto varão recebido de Deos, o entendimento das escripturas, pois que per imitação de Christo, trazia sua verdade debuxada nas obras, & ao doutor delas em seu coração, per vnção perfeita do Spiritõ sancto»<sup>29</sup>.*

Neste excerto, Frei Marcos ressalta que a sabedoria de Francisco provém diretamente de Deus porque, não sendo ele um homem das letras, ou seja, não sendo seu conhecimento proveniente do «insino humano», seu saber nascia da oração e do contínuo exercício das virtudes. O cronista procura, portanto, enfatizar que o conhecimento de Francisco não estava ligado aos estudos, não era um saber teórico-livresco, mas possuía um caráter iminentemente prático, que podia ser percebido em sua própria vida, através da oração e da virtude que cultivava. As antíteses textuais procuram ressaltar esse aspecto: «exercícios das virtudes» x «insino humano»; «misterios diuinos» x «sciência adquirita». A ciência adquirida através do ensino humano é oposta àquela inspirada pelo Espírito Santo, que provém das virtudes, da oração e de um reto modo de vida. Frei Marcos pretende destacar que o verdadeiro conhecimento das *Sagradas Escrituras* não pode advir de ensinamento humano, e conseqüentemente dos «livros mundanos», fazendo eco a suas próprias palavras no prólogo – por nós já referidas –, em que diz que o devoto cristão deve ter regra em que ler.

A fim de caracterizar este aspecto, o cronista utiliza um *topoi* hagiográfico,

<sup>29</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 63.

já presente na vida de Jesus, e que se tornará fortemente presente na literatura cristã: o diálogo do santo com grandes mestres, deixando-os maravilhados<sup>30</sup>. Ora, já vimos como o tema do maravilhamento está presente em Celano e Boaventura, os quais serão, juntamente com o texto lucano, os modelos de Frei Marcos. É importante perceber também que Jesus respondia às questões dos doutores, que procuravam testar o conhecimento dele. Esse fato está presente na narrativa de Frei Marcos precisamente quando expõe que um mestre em teologia costumava, muitas vezes, fazer perguntas a Francisco e que ficava maravilhado com as respostas dele. Enfatiza-se, então, como nos textos hagiográficos citados anteriormente, que o conhecimento do santo não provém de ciência ou de técnicas mundanas, porém brota-lhe por meio da inspiração divina. No entanto, as *Crônicas* apresentam um aspecto distinto, já que não objetivam ressaltar o caráter retórico-discursivo da fala da personagem santoral, mas suas ações; o que o santo diz e não a forma como diz.

Como vimos, para Boaventura, São Francisco não adornava a fala por meio de uma «retórica humana» [*non humanae inventionis ornatum*]<sup>31</sup>, estando implícito que o discurso do santo urdia-se por uma «retórica divina». O Francisco das *Crônicas*, ao contrário, não convence porque fala bem, ou seja, a inspiração divina que recebe não situa-se na ordem do discurso, de uma «retórica divina», de uma ornamentação divina de seu sermão. As *Crônicas*, pelo contrário, apresentam que Francisco «não era docto em a lingoagem», não fazendo distinção entre «linguagem humana» e «linguagem divina» porque o que está em jogo aí não é uma questão retórico-discursiva, de falar eloquentemente.

Em Boaventura, ao contrário, a ênfase é dada ao próprio discurso sãofranciscano, o que pode ser comprovado pelo vocabulário utilizado pelo *Doctor Seraphicus*: de Francisco afloravam palavras de santa doutrina [*sanae doctrinae verbis affluere*]<sup>32</sup>; sua palavra era como fogo ardente [*erat enim verbum eius velut ignis ardens*]<sup>33</sup>; e após pedir a inspiração divina, as palavras fluíam-lhe com poder e virtude [*verbis affluere tamque potenti virtute*]<sup>34</sup>. Estes trechos servem de preparação para o que vem em seguida, no último período

<sup>30</sup> O evangelista Lucas narra que, quando Jesus completou doze anos, José e Maria levaram-no a Jerusalém para a festa da Páscoa. Na volta, teriam sentido falta do menino na caravana e não o encontrando, decidiram voltar a Jerusalém para procurá-lo. Encontraram-no sentado em meio aos doutores, ouvindo-os e interrogando-os. O evangelista ressalta que todos os ouvintes estavam maravilhados com seu entendimento e com suas respostas [*«e todos os que o ouviam ficavam extasiados com sua inteligência e com suas respostas»* (Lc 2, 47 – Tradução: *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Ed. cit.). Está claro que a sabedoria de Jesus, ainda um menino, não poderia advir de seus estudos e que o fato de deixar até mesmo os doutores maravilhados – eles que tinham dedicado suas vidas ao estudo das leis e das escrituras – não provém de força humana, mas divina.

<sup>31</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 2

<sup>32</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 1.

<sup>33</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 1.

<sup>34</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 4.

do parágrafo: não era Francisco quem falava, mas o próprio Espírito do Senhor [*«quod non ipse, sed Spiritus Domini loquebatur»*]<sup>35</sup>. Os termos grifados em cada trecho – respectivamente: *«verbis»*; *«verbum»*; *«verbis»*; e *«loquebatur»* – comprovam que Boaventura pretende ressaltar a eloquência do discurso de Francisco; ou seja, evidencia que Francisco não só era influenciado por Deus, mas também que falava de forma divina. Em Celano, ainda que de forma menos evidente, o realce também está no discurso sãofranciscano: após receber a bênção papal, Francisco começou a falar [*«loqui coepit»*]<sup>36</sup>; e falava com tanto fervor e espírito [*«cum tanto fervore spiritus loquebatur»*]<sup>37</sup>. Nestes excertos, os vocábulos *«loqui»* e *«loquebatur»*, assim como na *Legenda Maior*, evidenciam, na narrativa, a fala da personagem santoral. Embora Boaventura dê relevo ao discurso de São Francisco, reconhece que o santo nunca se atrevia a convencer os outros pelas palavras antes de tê-lo feito a si próprio por suas obras, indicando que tudo quanto aconselhava a seus ouvintes, havia ele próprio previamente vivido<sup>38</sup>.

Há nas *Crônicas* um duplo movimento, que, ao mesmo tempo, as aproxima e distância do texto boaventuriano. Aproxima, pois, como ele, coloca a sabedoria de Francisco sob a égide da inspiração divina ao apresentar, por exemplo, que o cardeal de Óstia – o mesmo que figura na hagiografia celanense e boaventuriana – teria questionado Francisco acerca de pontos difíceis das *Sagradas Escrituras* e da teologia, e isso o fazia não como a um letrado, mas como a um homem iluminado por Deus. Dessa forma, «as respostas do Sancto Padre eram mais dadas com deuoção & spirito, que por termos das doutrinas humanas»<sup>39</sup>. Essas «doutrinas humanas» são as *«humanae inventionis»* de Boaventura. O distanciamento se dá porque, como vimos, a *Legenda Maior* enfatiza a eloquência do sermão de Francisco, enquanto que, nas *Crônicas*, destacam-se as ações da personagem, não sendo recorrente um vocabulário ligado ao discurso. Tenha-se em conta, por exemplo, o questionamento que o mestre em teologia apresenta a Francisco acerca de como deveria ser interpretado o trecho de Ezequiel que diz «senão denunciares ao mau sua maldade sua morte te sera demandada»<sup>40</sup>. Francisco, então, não associa o verbo «denunciares» simplesmente ao âmbito do discurso, mas ao próprio exemplo de vida, afirmando que o melhor modo de fazer com

<sup>35</sup> SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 7, 4.

<sup>36</sup> CELANO, Tomás de – *Vita I*. Ed. cit., I Cel 73, 4. As edições críticas das Fontes Franciscanas, neste trecho da *Vida I*, remetem-nos ao Evangelho de Lucas, precisamente ao trecho em que narra a ressurreição do filho da viúva de Naim. Jesus teria lhe ordenado que se levantasse, “e aquele que estava morto sentou-se e começou a falar” [“et resedit, qui erat mortuus, et coepit loqui” (Lc 7, 15)]. Note que a expressão utilizada pelo evangelista é a mesma empregada por Celano: “coepit loqui”.

<sup>37</sup> CELANO, Tomás de – *Vita I*. Ed. cit., 73, 5.

<sup>38</sup> Cf. SÃO BOAVENTURA – *Legenda Maior*. Ed. cit., XII 8, 1.

<sup>39</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 63.

<sup>40</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 63.



que o pecador perceba seus erros é mostrando-lhe as atitudes corretas pelo próprio modo como se vive. Ou, nas palavras que o cronista coloca na boca de Francisco, o cristão deve denunciar a maldade «com sua vida & exemplo, que com o lume do bõ exêplo & lingua de boa conuersação, reprehêda todos os maos, & desta maneira a luz de sua vida & boa fama, prega a todos os maos suas maldades<sup>41</sup>». O seguidor de Cristo, portanto, deve ser exemplo para imitação e, com seu próprio modo de vida, denunciar ao pecador a maldade dele. Está claro, portanto, que as *Crónicas* evidenciam, através da caracterização de São Francisco, que mais vale o exemplo do que as palavras; que deve-se pregar pelo próprio modo de vida e não apenas por meio do discurso.

O excerto das *Crónicas* por nós separado não narra o mesmo evento destacado de Celano e Boaventura, mas aborda temas semelhantes, tais como a preparação do sermão, a pregação em si, o encantamento de mestres ao ouvir a mensagem sãofranciscana, a inspiração divina recebida por São Francisco, etc. Agora convém examinar mais de perto a narrativa do mesmo evento hagiográfico narrado por Frei Marcos de Lisboa. O cronista lembra que Francisco tinha obtido licença do próprio papa Inocêncio III para pregar e que, por isso, andava pelas vilas a anunciar penitência, «não com páloras doctas, & ornadas de humano saber, mas em virtude & doctrina do Spiritosanto»<sup>42</sup>. Dito isso, passa o autor a narrar o evento que já transcrevemos de Celano e Boaventura:

*Era sua pregação ardente como viuo fogo, & penetraua as entranhas dos corações, & punha as almas em admiração, & fazia maravilhosos effectos em os peccadores, como a que não procedia de inuenção ou pronunção humana, mas de reuelação & spirito da graça diuina. Porque continuamente seus liuros & estudo eraõ a oração, em que pedia a Deos ser informado, & instruido o que auia de pregar, não as orelhas, mas aos corações dos homês. Na oração aprendia desconfiar de seu saber & indústria, & cõfiar na diuina bondade & virtude. Aconteceo hũa vez que de mandamento do Cardeal Hostiense protector da ordem, estudou hum sermão o melhor que pode, pera pregar na capela ao Papa & Cardeaes, & chegada a hora, assi lhe esqueceo tudo o que a memoria tinha encommendado, que nem hũa sò palavra lhe lembrou. O que logo o seruo de Christo humildemente confessou, & recorrêdose ao Spiritosanto per oração, que era sus costumado estudo, pedindolhe graça, manaraõ tão copiosas & eficazes palauras de sua boca, tão alta & meliflua doctrina, & com tão poderosa virtude moueo os corações daquelles illustres varoês, que todos elles virão ante seus olhos*

<sup>41</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 63.

<sup>42</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 30.

*compridas aquelas palauras de Christo. Não sois vos os q̃ falais, mas o spirito de vosso padre fala em vos. Asi q̃ na oração lhe eraõ reuelados os sagrados mysterios & secretos das sagradas Scripturas, era ilustrado do lume sobrenatural & diuino, & inflâmado em o viuo fogo do Spiritosanto. Pois que maravilha era ser sua palavra tão aceita as almas, & de tanto fructo & effcacia? Reprehendia os vicio muy livremente, como o que em si os tinha tão inteiramente repreendidos & emendados, & por tanto sem medo com hũa maravilhosa constancia pregaua aos grandes & pequenos, aos ricos & aos pobres, & com hum mesmo feruor do spirito aos muitos & aos poucos*<sup>43</sup>.

Como é possível perceber, Frei Marcos, embora aparentemente siga a narrativa boaventuriana, em outros momentos, aproxima-se mais de Celano, apesar deste narrar episódios silenciados tanto por Boaventura quanto por Frei Marcos. Enquanto, por exemplo, a *Vita Prima* ressalta que Francisco teve que ir a Roma para tratar de questões referentes à Ordem, a *Legenda Maior* e as *Crônicas* silenciam o fato. Tomás de Celano destaca também que o desejo de pregar ao papa teria partido do próprio Francisco e que Dom Hugolino, bispo de Óstia, sabendo disso, teria intercedido junto ao papa. Narra também o receio do bispo porque sabia que Francisco era simples e temia que a pregação dele o colocasse em desonra perante os cardeais, já que havia sido ele o responsável por aquele encontro e era o protetor da Ordem. O desejo de Francisco e o receio do bispo são silenciados tanto por Boaventura quanto por Frei Marcos, o que acontece também com o fato do santo se movimentar como se estivesse a dançar diante dos prelados. Por sua vez, Celano não alude ao fato de Francisco ter se esquecido do sermão que antes havia preparado, mas já coloca a personagem santoral como influenciada por Deus desde o princípio. Embora a narrativa celanense não mencione o esquecimento tido por São Francisco, é necessário lembrar que este tema é apontado pelo autor em outro trecho por nós já citado, quando afirma que diante do povo reunido, mesmo tendo previamente se preparado, se se esquecia do que ia dizer, confessava o esquecimento e, se não conseguia improvisar, despedia o povo com sua bênção, valendo isso muito mais que um sermão<sup>44</sup>. Boaventura, por sua vez, com base na *Vita Prima*, insere o esquecimento do sermão na própria pregação diante do papa e seus prelados, fazendo uma espécie de adaptação: se Celano narra que, às vezes, Francisco se esquecia das palavras que havia preparado, por que não aproveitar esse evento hagiográfico e inseri-lo também em sua pregação ao papa? Boaventura assim o faz – sendo seguido por Frei Marcos – a fim de ressaltar que a inspiração

<sup>43</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 30.

<sup>44</sup> Cf. CELANO, Tomás de – *Vita I*. Ed. cit., 72, 6-8.

são franciscana provinha de Deus e não de seus estudos. Sem dúvida estamos diante de uma espécie de «manipulação» textual em que o *Doctor Seraphicus*, através de sua engenhosidade retórica, inclui explicitamente, em uma mesma cena, acontecimentos que Celano narra em cenas diferentes.

É necessário, agora, relacionar as suposições que vimos sugerindo, a fim de sistematizá-las, embora já o temos feito implicitamente. A crítica aos preceitos teóricos e a valorização da imitação dos grandes oradores – presentes no *De oratore* de Cícero e desdobrados por Santo Agostinho em *De doctrina christiana* – transformam-se, talvez inconscientemente em São Francisco, numa crítica aos livros e a tudo o que margeia a teorização em detrimento da prática cristã, tema este cujos reflexos encontramos na *Vita Prima*, na *Legenda Maior* e nas *Crônicas*, para limitarmos-nos às fontes de que temos tratado. Há que se lembrar nosso ponto de partida, o qual está presente no prólogo «Frey Marcos ao Lector»: a crítica aos «livros profanos» e a apresentação da “Vida” dos santos franciscanos como modelo à emulação. No excerto anteriormente citado, o cronista dá relevo a questões relacionadas à leitura e aos estudos antes de narrar propriamente a pregação de São Francisco ao papa, componente não apresentado tanto pela *Vita I*, de Tomás de Celano, quanto pela *Legenda Maior*, de São Boaventura. «Porque continuamente seus liuros & estudo eraó a oração», apresenta Frei Marcos, «em que pedia a Deos ser informado, & instruido o que auia de pregar, não as orelhas, mas aos corações dos homens»<sup>45</sup>. Não estaria implícita nessa cena hagiográfica a anúncio previamente proposta por Frei Marcos no prólogo ao leitor? Ou seja, não estaria sugerida nessa cena da vida de São Francisco a intenção de combater as «leituras profanas» e de sobrevalorizar a imitação dos grandes modelos de santidade? A resposta nos parece afirmativa, principalmente porque não se trata simplesmente de uma «adaptação» do texto celanense ou boaventuriano arquitetada por Frei Marcos – o que, como vimos, é realizado pelo autor em outros trechos –, já que, como apuramos há pouco, esse dado hagiográfico não está presente nem em Celano nem em São Boaventura. O cronista aproveita um tema caro a São Francisco, de relevo em muitas hagiografias do século XIII e subsequentes, e maneja-o na construção hagiográfica a fim de ressaltar um aspecto previamente abordado no prólogo. Dessa forma, o prólogo funciona como uma espécie de prenúncio daquilo que o leitor encontrará nas vidas dos santos narradas pelo cronista. Frei Marcos aproveita um tema franciscano e apresenta-o em roupagem contrarreformista do século XVI, contextualizando-o a favor da luta contra a «literatura profana» – nomeadamente, como já referimos, as novelas de cavalaria e a literatura greco-romana clássica – cada vez mais acessível aos cristãos após a revolução gutenberguiana ocorrida um século

<sup>45</sup> LISBOA, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit., f. 30.

antes. São Francisco de Assis torna-se nas *Crônicas*, e especificamente na cena analisada, exemplo de combate à essa literatura, essa «multidão de liuros [...] q̃ desordena ou tira a muitos, da lição que deueriam ter de mayor proveito & edificaçam de suas almas»<sup>46</sup>. Os leitores devem seguir o exemplo do fundador dos Menores e rejeitar os livros, que podem desviá-los do reto caminho de Cristo; necessitam também dedicar-se à oração, o verdadeiro livro do cristão, como o fora ao santo fundador. Dessa forma, as hagiografias compostas por Frei Marcos mostram exemplos concretos de atitudes louváveis, que não se fundamentam pela teoria, mas colocam na prática – «ao vivo» para o leitor – as atitudes dos santos que devem ser imitadas. Assim como Cícero critica os preceitos retóricos cultivados entre os gregos e deseja, como vimos, indicar as personagens de Crasso e Antônio como exemplos concretos à emulação, Frei Marcos apresenta modelos concretos de vida cristã, ambos valorizando o elemento prático em detrimento do teórico. As personagens ciceronianas são eloquentes não porque dedicaram-se ao estudo de técnicas presentes em livros de preceitos – ou em manuais de retórica –, contudo precisamente porque tinham exímios oradores como modelo. De forma semelhante, o cristão não se torna santo por se dedicar ao estudo dos livros, mas através da oração – que já é uma espécie de ação<sup>47</sup> – e da imitação dos exemplos santorais contidos nas hagiografias. Retomando as palavras de Frei Marcos: «mais se moue com exemplos de semelhantes obras, que com doctrina e preceptos: & de melhormente cada hum de nos se despoem pera que ve a outro fazer, que pera o que ve insinar»<sup>48</sup>.

Artigo recebido em 10/07/2015

Artigo aceite para publicação em 11/10/2015

<sup>46</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frey Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

<sup>47</sup> Etimologicamente, o termo “oração” (do latim oratio-onis) surge da composição por aglutinação de “boca” (do latim os-oris) e de “ação” (do latim actio-onis). Sentido este que se aproxima daquele pensado por Frei Marcos de Lisboa, para o qual, a oração de São Francisco é já uma espécie de ação.

<sup>48</sup> LISBOA, Frei Marcos de – «Frey Marcos ao Lector». In *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*. Ed. cit.

## EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL TERESIANO ENTRE EL *CHARISMA* PAULINO Y EL PARADIGMA GERSONIANO

FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
maciasfs@gmail.com

**RESUMO:** Este trabajo se propone mostrar cómo para la monja descalza Teresa de Ávila, envuelta en la necesidad de conocer su propio desenvolvimiento interior, de mantener la serenidad intraconventual, y de insinuar una potencial lectura a sus directores espirituales en pos de la aprobación de sus vivencias relatadas, la aplicación de la *discretio spirituum* se tornaba una materia imperiosa. De este modo, el discernimiento de espíritus, pieza clave en la relación penitente-confesor, se volvió un dispositivo teológico del que ella misma se debía servir si pretendía llevar a buen puerto esos menesteres. El resultado fue la coexistencia del autodiscernimiento como un don infuso - el antiquísimo *charisma* paulino - y el discernimiento como mecanismo de control institucional - nutrido por el paradigma disciplinador gersoniano -, en la mirada de la futura santa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Discernimiento de espíritus; *Charisma*; Institución; Teresa de Ávila.

**ABSTRACT:** This work aims to show how to the barefoot nun Teresa of Ávila, wrapped in the need to know her own inner development, to maintain intraconventual serenity, and insinuating a potential reading to her spiritual directors for the approval of their related experiences, the application of the *discretio spirituum* became an urgent matter. Thus, discernment of spirits, key in the penitent-confessor relationship, became a theological device that herself should serve if she wanted to bring to fruition such things. The result was the coexistence of autodiscernment as an infused gift -the ancient pauline *charisma*- and the discernment as an institutional control mechanism - nourished by the disciplinary gersonian paradigm -, in the eyes of the future saint.

**KEY-WORDS:** Discernment of spirits; *Charisma*; Institution; Teresa of Ávila.

### I. *Charisma*/Autodiscernimiento

La expresión discernimiento de espíritus hace su aparición en el discurso cristiano en la primera carta a la comunidad de Corintios redactada por Pablo de Tarso en torno al año 54. Con las palabras griegas *diakriseis pneumatón*, y cuya traducción latina realizada por Casiano y difundida en Occidente fue *discretio spirituum*, se lo ubica en la lista de *charismata* propuestos por el apóstol

(1 Cor 12: 7-11). El *charisma*, según Pablo, planteaba una relación directa con la gracia; el primero era, en definitiva, una consecuencia de la segunda. Los *charismata* eran dones sobrenaturales, manifestaciones del Espíritu Santo<sup>1</sup>. El ejercicio del discernimiento, entonces, ve la luz en el universo cristiano como un don infuso. Pero ello no es todo. El motivo por el cual escribió aquella misiva fue el intento de devaluar a una autodesignada elite espiritual que se atribuía el don de lenguas (glosolalia). El surgimiento de este minúsculo grupo había sido el detonante de varios conflictos al interior de la comunidad de creyentes. La perspectiva de Pablo era clara: frente a la vía privilegiada que planteaban con el orden sobrenatural, él sostuvo que el acceso a las diversas gracias divinas estaba abierto a todos los miembros del colectivo. En efecto, en la visión paulina cada cristiano recibía su propio *charisma*, los cuales se entrelazaban para valerse mutuamente en beneficio de la congregación. En consecuencia, el *charisma* del discernimiento - y todos los *charismata* en general -, era posible de encontrarse en cualquiera de sus integrantes. Lo que tenía en mente era un ideal de comunidad espiritualmente empoderada, donde las gracias otorgados por el Espíritu Santo existirían de modo disperso en el conjunto y cuyo objetivo era el fortalecimiento del mismo<sup>2</sup>.

Sabemos que a pesar del ideal ese paulino de comunidad cristiana, ya desde tiempos post-apostólicos (c. 70-140), el *charisma* fue siendo desplazado a costa de la autoridad provista por el oficio eclesiástico y la construcción de un canon escriturario que haría de la oralidad performativa del profeta algo redundante<sup>3</sup>. Este intento de captura de los dones divinos por una Iglesia en ciernes llevo a un período central en el desarrollo del discernimiento de espíritus, producto del desafío al monopolio interpretativo que ella pretendía construir, el cual se extiende entre el *De principiis* de Orígenes de Alejandría y el *Klimax tou paradeisou* de san Juan Clímaco (c.230-c. 600)<sup>4</sup>. Como señala Fabián Campagne,

<sup>1</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Manuscrito inédito, 2014. Al verbo griego charizomai, cuyo significado sería el de donar, dar, regalar con total desinterés, y a su respectivo sustantivo charis, que conlleva una noción de gratificación, Pablo le agregó el sufijo ma, el cual denota el resultado de una acción. Así, la gracia aparecía cosificada dentro de las comunidades cristianas. Agradezco al profesor Fabián Campagne haberme facilitado su trabajo.

<sup>2</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra*. Ob. cit.

<sup>3</sup> Véase POTTS, John – *A History of Charisma*. London: Palgrave Macmillan, 2009, p. 51-83.

<sup>4</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *'Va-t'en, saint Pierre d'enfer': el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)*. «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 80, (2013), p. 94. Un gran impulso de las autoridades locales para apropiarse del *charisma* paulino del discernimiento fue debido al desafío hacia fines del siglo II por el montanismo, el cual hizo de la inspiración divina el elemento nodal de un movimiento *charismaticus* que suponía la continua revelación numinosos hasta el final de los tiempos. El otro gran movimiento que llevó a las autoridades eclesiásticas a captar para sí el don infuso de la *discretio* se debe al monacato del desierto y su énfasis en el autodiscernimiento como medio para distinguir los espíritus en su aislamiento ascético, el cual volvía redundante la presencia de un

sería el mencionado Orígenes el que daría forma a la interpretación hegemónica de la frase paulina, imponiéndose aquella que la identificó con la distinción de las genuinas manifestaciones sobrenaturales de las falsas y la discriminación de su origen divino, diabólico o de la simple imaginación humana, basada en el cruce de cuatro pasajes bíblicos: *1 Juan* 4: 1 (sobre no creer cualquier espíritu y examinarlos); *1 Corintios* 12: 10 (el discernimiento como uno de los *charismata* divinos); *2 Corintios* 11: 14 (que expresa la capacidad mimética de Satanás para aparecer como un ángel de luz); *1 Tesalonicenses* 5: 19-20 (que reafirma la existencia de la verdadera profecía)<sup>5</sup>. A pesar de este proceso que se volvió casi irreversible, cabe destacar que desde el origen mismo del término la *discretio spirituum* es presentada como un don divino pasible de ser adquirido por cualquier sujeto con el fin de favorecer al conjunto de creyentes, y que la posibilidad de recuperar en alguna medida el sentido primigenio del término, a pesar de estar siempre sometido a una creciente clericalización y control por parte de un grupo selecto de hombres instruidos, era asegurada por la permanencia de la epístola paulina a causa de su entrada al canon escriturario.

Llegados a este punto, permítasenos establecer algunos criterios conceptuales que resultan más que pertinentes. A comienzos de siglo XX el reconocido sociólogo Max Weber llevó adelante una reapropiación de la antiquísima noción de *charisma*, transformándola en un nuevo concepto secularizado que daba cuenta de uno de los tres tipos de autoridad legítimas propuestos en la edición póstuma de su inconcluso trabajo *Economía y sociedad* (1922). Dado el impacto que su teoría tuvo en las ciencias sociales, es menester dedicarle al menos unas breves líneas. En la pluma de Weber, el carisma ya no era el producto de una gracia infusa del Espíritu Santo, ni un don disperso en el colectivo de creyentes -con la finalidad de destacar gráficamente esa distancia es que traducimos en estos pocos párrafos la palabra *charisma* en *carisma*: la primera manteniendo sus connotaciones estrictamente religiosas, para cuyo fin fue construido; y la segunda para dar cuenta del secularizado sentido sociológico. Para el intelectual

---

agente evaluador exógeno a sus propias experiencias extraordinarias. Al respecto véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro - 'No dudes de que el espíritu de Dios está contigo'. *Discernimiento, autolegitimación y carisma en las visiones de Brigida de Suecia y Catalina de Siena*. In DE CRISTÓFORIS, Nadia, FASANO, Laura, RODRÍGUEZ OTERO, Mariano y VALINOTI, Beatriz (eds.) - *Actas de las VIII Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea. Encuentros entre la política, la economía, la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 29 y 30 de noviembre de 2012, p. 6-8; POTTS, John - *A History of Charisma*. Op. cit., p. 66-70; CACIOLA, Nancy - *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 6-7.

<sup>5</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro - 'Va-t' en, saint Pierre d'enfer'. Op. cit., p. 91-93; LIENHARD, Joseph T. - On 'Discernment of Spirits' in the Early Church. «Theological Studies», vol. 41: 3 (1980), p. 505-529. Las interpretaciones alternativas de la *discretio spirituum* fueron: la capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres; el origen de los impulsos interiores que empujan a una persona a seguir un curso de acción determinado; la capacidad de ver el mundo metafísico de las creaturas angélicas; y, finalmente, como un equivalente de la virtud monacal de la sabiduría

germano, el carisma remitía más precisamente a unas cualidades personales que eran, en apariencia, sobrenaturales o al menos excepcionales, las cuales eran poseídas por un líder individual en un tipo específico de dominación política. Las mismas requerían inevitablemente el reconocimiento de sus seguidores. En cuanto tipo de autoridad y forma de dominación, la irrupción del carisma supondría connotaciones revolucionares, en la medida en que se autodeterminaría y establecería sus propios límites, más allá de los tipos tradicional y racional-legal. El vínculo emocional que ligaría el líder con sus seguidores, no obstante, lo volvería inestable, haciendo que le sea imposible perdurar en el tiempo y que su continuidad dependa de una tradicionalización y/o racionalización de la dominación en marcha<sup>6</sup>.

La noción de carisma weberiana se asentó finalmente en el ámbito de las ciencias sociales hacia mediados del siglo pasado. Las interpretaciones de su legado, sin embargo, han sido dispares. Algunos han criticado el concepto pero sin proponer su eliminación<sup>7</sup>. Otros, por el contrario, han sugerido erradicarlo del vocabulario técnico<sup>8</sup>. Entre estos últimos se halla Pierre Bourdieu, cuyas críticas y aportaciones creemos oportuno repasar. Según él, el carisma es poco más que una construcción teórica cuya finalidad no es otra que la de justificar formas de dominación real, al centrarse en las cualidades individuales por sobre las relaciones de poder<sup>9</sup>. Para el sociólogo francés lo que hay en rigor es una lucha por el monopolio legítimo del ejercicio de poder, una competencia que busca incrementar la acumulación de *capital simbólico*<sup>10</sup>. Este es, al decir de Bourdieu, «otra forma de designar eso que Weber llamó carisma si, prisionero de la lógica de las tipologías realistas (...) no hubiera hecho del carisma una forma particular del poder en lugar de ver en él una dimensión de todo poder»<sup>11</sup>. Y ese capital se genera en el campo -arenas sociales jerárquicamente estructuradas en las

<sup>6</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra*. Ob. cit; TYBJERG, Tove – *Reflections on 'Charisma'*. «Nordic Journal of Religion and Society», 20: 2 (2007), p. 167-173; DOW JR. Thomas E. – *An Analysis of Weber's Work on Charisma*. «British Journal of Sociology», 29: 1 (1978), p. 83-93.

<sup>7</sup> Aquí podemos ubicar a SHILS, Edward – *Charisma, Order, and Status*. «American Sociological Review», 30: 2 (1965), p. 199-21; WASIELEWSKI, Patricia L. – *The Emotional Basis of Charisma*. «Symbolic Interaction», 8: 2 (1985), p. 207-222; CSORDAS, Thomas J. – *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 133-155; SMITH, Philip – *Culture and Charisma: Outline of a Theory*. «Acta Sociologica», 43: 2 (2000), p. 101-11; y EATWELL, Roger – *The Concept and Theory of Charismatic Leadership*. «Totalitarian Movements and Political Religions», 7: 2 (2006), p. 141-156.

<sup>8</sup> Entre ellos el antropólogo marxista WORSLEY, Peter – *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Trad. de PÉREZ SEDEÑO, Eulalia. Madrid: Siglo XXI, 1980 (1957), p. 357-363; el ya citado TYBJERG, Tove – *Reflections on 'Charisma'*. Ob. Cit., p. 167-178; SPINRAD, William – *A Blighted Concept and an Alternative Formula*. «Political Science Quarterly», 106: 2 (1991), pp. 295-311.

<sup>9</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra*, Introducción, p. 30.

<sup>10</sup> TYBJERG, Tove – *Reflections on 'Charisma'*. Ob. cit., p. 173-174.

<sup>11</sup> BOURDIEU, Pierre – *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010 (1980), p. 226-227.



cuales distintos agentes compiten por la obtención y acumulación de prestigio y poder- y la creencia constitutiva de su pertenencia, del que surge su poseedor<sup>12</sup>. Su fortalecimiento se da en un juego de reconocimiento y desconocimiento: el capital simbólico genera una renta de distinción, pero al mismo tiempo la ignorancia de su condición de posibilidad permite su reproducción. Es esa relación dialéctica entre «las regularidades del universo material de las propiedades y los esquemas clasificatorios del habitus» donde se generan «las prácticas de reconocimiento que engendran el desconocimiento de su verdad»<sup>13</sup>. Y es allí en donde se da asimismo la lucha simbólica entre quienes quieren subvertir las distribuciones de bienes para modificar la clasificación existente y aquellos que pretenden perpetuar ese desconocimiento<sup>14</sup>. Es cierto que la propuesta sociológica del estudioso francés enfatiza los aspectos institucionales de la religión y la lucha por la acumulación de capital simbólico entre los especialistas religiosos que competían por el mismo (sacerdotes, profetas y magos) - entre los cuales la Iglesia defendería su monopolio para legitimar algunos y desautorizar a otros<sup>15</sup>. Sin embargo, lo importante de esta perspectiva es que, frente al fuerte peso individualista de la sociología weberiana, nos recuerda la importancia de retomar la fuente social - y siempre conflictiva - de la atribución de facultades extraordinarias sobre una persona.

Siguiendo el ideario planteado por Bourdieu, sostenemos aquí que el poder que Teresa ejerce es una dimensión de la totalidad del mismo, que no puede reducirse sencillamente a cualidades personales, ni a la simple atribución intersubjetiva de parte de un grupo de seguidores, ni ser encasillado en una grilla pre-establecida. Su representación como *charismática* no es más que la atribución de sentidos específicos producto de luchas simbólicas y de poder efectivas en un espacio y tiempo determinado. No es, por otra parte, una imagen unívoca: si para ojos de algunos su persona está nutrida del contacto con el Creador, para otros ese no es el caso. Teresa ejerce poder y es al mismo tiempo objeto del ejercicio de poder. Su lugar en el entramado social es causa de un continuo debate del que se vuelve partícipe. Disputa que se nutre, además, de elementos extraídos de la cultura que la envuelve, del mundo social objetivo en el cual vive, siempre conflictivo y contradictorio, y que da lugar a la posibilidad de que una persona sea investida o no con un aura de santidad. Lo

<sup>12</sup> BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 108-110.

<sup>13</sup> BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 225-226. Para él, el capital simbólico puede ser, además, el capital “económico” negado, reconocido como legítimo en cuanto desconocido como capital. Se produce así una conversión del capital material en capital simbólico el cual puede, asimismo, reconvertirse en capital material. BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 187-189.

<sup>14</sup> BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 226.

<sup>15</sup> Véase VERTER, Bradford - *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu*. «Sociological Theory», 21: 2 (2003), p. 151 y 155-157.

interesante del caso de Teresa, vista desde el lente de Bourdieu, es que los dos grandes polos de la lucha simbólica dentro del campo religioso, entre quienes buscan romper con la distribución de bienes religiosos existentes y aquellos que pretenden mantenerla en el mundo del desconocimiento, se expresan de forma yuxtapuesta en su persona. Por un lado, en tanto mujer-contemplativa, ella puja por invertir su situación subalterna, dando una lucha simbólica para apropiarse de los elementos de distinción que la colocarían en un lugar de reverencia frente a la mirada de los demás y que le permitieron atribuirse, y que le sea atribuido, el don infuso del discernimiento de espíritus. Por otro lado, aún sin tomar plena consciencia, mantiene ese (des)conocimiento que garantiza su lugar de decisión en el proceso de reforma que encabeza, sin eliminar por completo la posibilidad real de que alguna de las monjas descalzas - otra mujer - acceda al mismo grado espiritual al que ella logró arribar e inviertan la situación de subalterinidad a la que se ven sometidas socialmente. En suma, nuestro trabajo deja de lado la idea weberiana de carisma. No obstante, se mantendrá el concepto de *charisma* para dar cuenta del pretérito don infuso señalado por Pablo de Tarso, presencia inevitable para proveer una explicación adecuada de las representaciones religiosas del período, teniendo presentes que la apropiación de tal etiqueta, así como los efectos que su atribución podía desencadenar, es el resultado de una lucha continua. Teresa es uno de los mejores ejemplos de ello.

Dicho esto podemos comenzar preguntándonos lo siguiente: ¿cómo entendía y ejercía Teresa el dispositivo teológico del discernimiento de espíritus? Dada su relativa certeza del conocimiento inmediato de lo sobrenatural, no debe extrañarnos que, a tono con la antigua gracia propuesta por el apóstol, la monja carmelita lo entendiera en gran medida como un don divino. Al hablar sobre el juicio del confesor, afirma que aquel «verá si es Dios u imaginación u demonio; en especial si le ha dado Su Majestad don de conocer espíritus, que si este tiene y letras, aunque no tenga espiriencia, lo conocerá muy bien»<sup>16</sup>. En cuanto don, el autoexamen se tornaba una posibilidad. Y Teresa no se privó de ello. En varios de sus textos se evidencia el ejercicio del autodiscernimiento. No le faltaron referencias para atreverse a ello. Santa Mónica, como relata Agustín en sus *Confesiones* (libro que, como hemos visto, tuvo una fuerte influencia en Teresa) podía discernir interiormente la diferencia entre las visiones divinas y los

---

<sup>16</sup> TERESA DE JESÚS - *Moradas del Castillo Interior*. In *Eadem, Obras completas*. Editado por MADRE DE DIOS, Efrén de la. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 6. 9. 11, p. 431. El destacado es nuestro. Véase también TERESA DE JESÚS - *Visita de Descalzas*. Ob. cit. 53, p. 658: «Póngale nuestro Señor en darnos siempre el perlado avisado y santo, que como esto tenga, Su Majestad le dará luz para que en todo acierte y nos conozca, que con esto irá todo muy bien gobernado y creciendo en perfección las almas, para honra y gloria de Dios».

sueños de su ánima<sup>17</sup>. Como práctica femenina, tal ejercicio del discernimiento igualmente se encuentra en místicas renombradas como Brígida de Suecia y Catalina de Siena<sup>18</sup>. Teresa pudo también encontrar en Francisco de Osuna una fuente de autoridad que sostuviera la capacidad de discernir para cualquier persona que haya experimentado movimientos interiores<sup>19</sup>. El franciscano, además, indicaba la necesidad de distinguir cuál es la causa de la que proceden nuestros pensamientos, señalando que esto solo es posible a los alumbrados por esta gracia infusa: «A esta duda respondió San Bernardo diciendo (...) Yo no pienso ser esto posible a alguno de los mortales, sino aquel que, alumbrado del Espíritu Santo, recibió el don especial que el Apóstol cuenta entre las otras gracias suyas, y lo nombra discreción de espíritu»<sup>20</sup>.

Partiendo de un carácter afectivo, sensitivo y claramente subjetivo, el eje a partir del cual Teresa interpreta sus propias visiones son los efectos interiores que le provocaban; es allí en donde aquella gracia se pone en juego. Como *explicita* en su *Libro de la Vida* (1562-1565), tras relatar el engaño que cometen aquellos quienes creen que solo por sus años pueden trazar cuánto han aprovechado en lo espiritual, no se engañará «quien tuviere talento de conocer espíritus y le huviere el Señor dado humildad verdadera, que éste juzga por los efectos y determinaciones y amor y dale el Señor luz para que lo conozca (...) dalo el Señor a quien quiere, y aun a quien mejor se dispone»<sup>21</sup>. Teresa dedica parte del capítulo 25 de su autobiografía espiritual a señalar, en un juego de oposiciones, la diferencia de los efectos producidos por Dios y por el demonio. El primero cumple con las cosas preanunciadas (profecía), enternece, da luz y aquieta, al tiempo que quita la sequedad y alboroto del alma. El segundo, en cambio, deja gran sequedad e inquietud en el alma, quedando alborotada<sup>22</sup>. Incluso, la monja carmelita cuenta circunstancialmente con el apoyo del mejor de los maestros para identificar los efectos diabólicos: «he sido luego avisada del Señor cómo

<sup>17</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., nota 77 p. 107.

<sup>18</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profecías escandinavas, visiones toscanas: usos curiosos del discernimiento de espíritus en la praxis místico-visionaria de Brígida de Suecia y Catalina de Siena*. «Medievalia», 45, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

<sup>19</sup> SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 181.

<sup>20</sup> FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, VII. 6, p. 231-232.

<sup>21</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 39. 10, p. 180. El destacado es nuestro.

<sup>22</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 25. 2-14, p. 111-114. Con tono defensivo aclara allí que «esto me ha acacido no más de dos o tres veces». Véase también TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 15. 10, p. 75. Donde señala que Dios deja quietud de la voluntad y es Él, a diferencia de la cita anterior, quien nos da sequedad, al tiempo que agrega sobre el demonio que «deja inquietud y poca humildad, y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios; no deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad»; véase también TERESA DE JESÚS – *Cuentas de Conciencia*. Ob. cit., 1. 36, p. 455.

era demonio»<sup>23</sup>. Como aclara más adelante en el mismo libro, todo esto permite poner en evidencia la debilidad del Maligno, ya que «por los efectos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio»; la falaz representación de la Humanidad de Cristo forjada por el Ángel Caído para engañarla parece destinada al fracaso debido a que produce alboroto e inquietud, por lo que no puede hacer daño a quien tenga experiencia inmediata de lo sobrenatural<sup>24</sup>. De igual modo, sus negativos efectos - así como los positivos de Dios - permiten diferenciar entre la falsa humildad de la verdadera, elemento clave para la distinción de los espíritus. En el código de Valladolid de *Camino de Perfección* (1569) se detiene a realizar la siguiente aclaración:

*la humildad no inquieta ni desasosiega, ni alborota el alma, por grande que sea, sino viene con paz, y regalo y sosiego. Aunque uno de verse ruin entienda claramente merece estar en el infierno y se aflige y le parece con justicia todos le havian de aborrecer y que no osa casi pedir misericordia; si es buena humildad, esta pena viene con una suavidad en sí y contento, que no querriamos vernos sin ella. No alborota ni aprieta el alma, antes la dilata y hace hábil para servir más a Dios. Estotra pena todo lo turba, todo lo alborota, toda el alma revuelve, es muy penosa. Creo pretende el demonio que pensemos tenemos humildad y-si pudiese-a vueltas que desconfiásemos de Dios<sup>25</sup>.*

En suma, el discernimiento le permite arrojar luz sobre el endeble Enemigo frente a la contemplación, para sí misma y para los demás. A su vez, aparece la experiencia personal de lo divino como un elemento generador de saber-poder infundido contra los ardidés del diablo que, a la vez que lo minimizan, la ubican discursivamente en un lugar lejano del engaño y la posesión que otros

<sup>23</sup> TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 25, 10, p. 113. Véase también TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 36, 9, p. 163: «[el Señor] me dio un poco de luz para ver que era demonio y para que pudiese entender la verdad y que todo era quererme espantar con mentiras». Sobre los efectos como muestra de la presencia divina TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 32, 12, p. 145.

<sup>24</sup> TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 28, 10, pp. 125-126. Sobre la demonología teresiana consúltense WEBER, Alison - *Saint Teresa, Demonologist*. In CRUZ Anne J. and PERRY, Mary Elizabeth (eds.) - *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 171-195; ZAMORA CALVO, María Jesús - *Misticismo y demonología: Teresa de Jesús*. «Alpha», nº 31 (diciembre 2010), p. 147-161; y MACÍAS, Facundo Sebastián - *El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación*. «Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna», vol. 8, nº 29, 2014. <Disponible en <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/361/420>> [consulta realizada el 02/01/2015].

<sup>25</sup> TERESA DE JESÚS - *Camino de Perfección*. Ob. cit., Valladolid (V) 39, 3, p. 320. En el código del Escorial (1562-1566), E 67, 5, p. 320, aparece de forma más simple: «si viene con alboroto y inquietud y apretamiento del alma y no poder sosegar el pensamiento, creed que es tentación y no os tengáis por humildes, que no viene de ahí». Véase también TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*, 30, 9, p. 133.

pretendían, o podrían pretender, atribuirle.

Es por los efectos, también, como reconocemos el beso del Esposo en sus *Meditaciones sobre los Cantares* (1566-1567). Aquellos incluyen menospreciar las cosas del mundo, estimarlas en poco, no querer sus bienes al entender su vanidad y querer estar con gente de oración. Mismos efectos nos revelaran la veracidad de nuestro acceso a la oración de quietud, a lo que suma la comunicación de grandes verdades y el fortalecimiento en las virtudes<sup>26</sup>. En sus *Moradas del Castillo Interior* (1577), apuntando cómo Dios comienza a elevar el alma a través de una herida sabrosa, distingue las sensaciones disímiles que generan el numen celeste y el Maligno: «jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta; podrá él dar el sabor y deleite que parezca espiritual; mas juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma, no es de su facultad; que todos sus poderes están por las adefuerras, y sus penas, cuando él las da, no son -a mi parecer - jamás sabrosas ni con paz, sino inquietas y con guerra»<sup>27</sup>. Asimismo, genera las ganas de padecer por la divinidad y no deja dudas que no es antojo de nuestro natural. Tal era la capacidad de Teresa para distinguir los espíritus, que en su pluma llega a hacer gala de uno de los antiguos sentidos que se le atribuyó al término: percibir el invisible mundo metafísico de ángeles y demonios<sup>28</sup>.

Respecto al foco sobre los efectos en la interpretación de sus visiones, Colin Thompson ha sugerido que serían las condiciones de género femenino y de género literario (narración de su vida espiritual - solo analiza su *Vida* -), las que la llevarían a un discernimiento basado en los efectos, en comparación a la interpretación que realizaría, desde su género masculino y literario (formato de tratado místico), Juan de la Cruz. El fraile carmelita, a diferencia de su compañera de orden, partiría de un principio teológico aristotélico-tomista: todo medio debe ser proporcional a su fin. La distancia ontológica existente entre Creador y creatura volvían inviable que la mente lograra llegar a la unión a través del trabajo de nuestra propia imaginación. Solo la oscuridad de la fe podría lograrlo. Por ello sostendría que no hay que confiar en ninguna visión, ya que pertenecen al mundo de las creaturas. No necesitaríamos, entonces, preocuparnos por sus efectos (si son de la divinidad serán siempre buenos), ni esforzarnos en discernir su validez<sup>29</sup>. Podemos dudar del peso aristotélico

<sup>26</sup> TERESA DE JESÚS – *Meditaciones sobre los Cantares*. Ob. cit., 3. 2, pp. 344-345 y 4. 3, p. 349.

<sup>27</sup> TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 2. 6, p. 409. Nótese que señala que los poderes diabólicos se hallan por las “adefuerras”, ubicando sus operaciones fuera de su cuerpo y, de este modo, eliminando la posibilidad de la posesión demoníaca. Sobre los criterios para juzgar las hablas al alma y entender las visiones intelectuales e imaginarias véase también TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 3 y 8-9, p. 409-413 y 426-433.

<sup>28</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., nota 20 p. 92-93.

<sup>29</sup> THOMPSON, Colin – *Dangerous Visions: The Experience of Teresa of Avila and the Teaching of John of the Cross*. In COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Jan (eds.) – *Angels of Light? Sanctity and Discernment*

que Thompson le otorga a la obra sanjuanista en detrimento de la negatividad pseudodionisiaca. Pero de todos modos, no es inexacto que la coexistencia catafática y apofática en la oración teresiana encuentre un claro contraste en el abrumador peso negativo propuesto por el fraile. La diferencia de género que explica en parte esta distancia en sus pensamientos, halla sustento también en que desde la Edad Media las visiones podían constituir, para las mujeres, un elemento central de autorización y legitimación de sus liderazgos y experiencias espirituales<sup>30</sup>.

Sin embargo, debemos notar que la atribución de sentido a sus vivencias extraordinarias a partir de los efectos no es algo exclusivo del *corpus* literario de una mujer como Teresa. Por ejemplo, en el texto redactado por un hombre, Atanasio de Alejandría, en un género literario que también buscaba relatar la vida santa de otro hombre, la *Vita Antonii*, no solo podemos hallar antecedentes remotos de la práctica del autodiscernimiento y su concepción como un don divino, sino además un fundamento interpretativo basado en los efectos experimentados<sup>31</sup>. Según Atanasio, Antonio establece que una visión santa no es turbulenta, no posee alaridos ni se escuchan voces, llega tranquila y suave, con alegría y gozo, al tiempo que los pensamientos del alma permanecen calmos<sup>32</sup>.

---

*of Spirits in Early Modern Period*. Leiden: Brill, 2013, p. 53-73; Véase también BALLTONDRE, Mónica – *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2012, p. 135-136; POUTRIN, Isabelle – *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 109-113, destaca la aplicación del autodiscernimiento a partir de los efectos interiores de los favores divinos, y nota que Teresa, con su ejemplo, alentó a otras a seguir este camino (p. 112).

<sup>30</sup> KECK, David – *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 187-191; FRAETERS, Veerle – *Visio/Vision*. In HOLLYWOOD, Amy y BECKMAN, Patricia (eds.) – *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 182-187; CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profecías escandinavas, visiones toscanas*. Ob. cit.

<sup>31</sup> Sobre el discernimiento como don divino: «Therefore much prayer and asceticism is needed so that one who receives through the Spirit the gift of discrimination of spirits might be able to recognize their traits». ATHANASIAS – *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*. Translation and introduction by GREGG, Robert C. New Jersey: Paulist Press, 22, p. 47. Atanasio también señala la sabiduría divinamente otorgada de Antonio, quien carecería de instrucción formal. Véase ATHANASIAS – *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*. Ob. cit., 72-80, p. 83-89. Mary Frohlich sostiene que uno de los motivos principales de Atanasio era presentar esa autoridad carismática subordinada a la autoridad jurídica de los obispos. FROHLICH, Mary – “*Authority*”. In HOLLYWOOD, Amy y BECKMAN, Patricia (eds.) – *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Ob. cit., p. 309-310. Véase también CAMPAGNE, Fabián Alejandro – “*No dudes de que el espíritu de Dios está contigo*”. Ob. cit., p. 8, en donde señala que Atanasio no logra resolver con éxito la contradicción entre ese intento por mostrar un abad sumiso a la autoridad episcopal y uno que actúa con autonomía respecto a ella: «La sabiduría divina se presenta siempre como un circuito cerrado de autolegitimación: solo quien posea el carisma podía verificar su autenticidad».

<sup>32</sup> «A vision of the holy ones is not subject to disturbance, for he will not wrangle or cry aloud, nor will any one hear his voice. But it comes with such tranquility and gentleness that immediately joy and delight and courage enter the soul, for the Lord who is our joy, the power of God the Father, accompanies them. And the thoughts of the soul remain untroubled and clam so that, shining brightly, it sees those who appear by its own light». ATHANASIAS – *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*. Ob. cit., 35, p. 58. El destacado en el original.

En cambio, las malas apariciones son preocupantes, con ruidos y gritos, llegan con un inmediato terror al alma, confusión y desorden en los pensamientos, abatimiento y enemistad hacia los ascéticos, indiferencia, dolor, recuerdo de los parientes, miedo a la muerte, y finalmente hay allí un ansia de mal, desprecio de la virtud e inestabilidad de carácter<sup>33</sup>. Puede una visión buena producir también temor, pero este es inmediatamente removido por una alegría inefable, una confianza y fuerzas renovadas, junto a la calma del pensamiento y los disfrutes mencionados<sup>34</sup>. Así, los criterios de autodiscernimiento expuestos por el eremita ponen en primer plano las sensaciones subjetivas atravesadas por el asceta. En suma, lo que este relato nos muestra es la disponibilidad de un invaluable modelo literario que forma parte de los esquemas de percepción monásticos. Haya o no leído este clásico de la literatura hagiográfica de primera mano, es poco probable que Teresa no tuviera conocimiento del mismo.

Por otro lado, en el caso de Teresa la centralidad de los efectos no se reduce, como ha quedado demostrado, al modelo literario del relato espiritual autobiográfico - ya de por sí cargado de sucesos extraordinarios -, pudiéndose encontrar referencias explícitas en sus otros escritos. En suma, además de la condición de género, el *habitus* monástico se erige también como un factor indispensable para abordar los elementos culturales que se encontraban al alcance de Teresa al momento de elaborar su propia representación y puesta en práctica del antiquísimo *charisma* paulino.

Lo expuesto hasta el momento nos ha permitido ver que, en cuanto mística, ella entendía y practicaba el discernimiento de espíritus como un don divino. No obstante, como veremos a continuación, ella también adopta y hace coexistir, junto a la gracia infusa, el discernimiento como mecanismo de control institucional dentro de la reforma descalza. La mística, pues, convive con la reformadora.

## II. Discernimiento institucional

El escenario político y religioso en el cual Teresa se movía no era, sin embargo, el más propicio para quienes practicaban la oración mental. Tales

<sup>33</sup> «The assault and appearance of the evil ones, on the other hand, is something troubling, with crashing and noise and shouting – the sort of disturbance one might expect from tough youths and robbers. From this come immediately terror of soul, confusion and disorder of thoughts, dejection, enmity toward ascetics, listlessness, grief, memory of relatives, and fear of death; and finally there is craving for evil, contempt for virtue, and instability of character». ATHANASIUS – The Life of Antony and The Letter to Marcellinus. Ob. cit., 36, p. 58.

<sup>34</sup> «When, therefore, you are frightened on seeing someone, if the fear is instantly removed, and its place is taken by unspeakable joy and cheerfulness and confidence and renewed strength, and calmness of thought, and by the other things I mentioned before, both bravery and love of God, be of good courage and say your prayer. For the joy and the stability of the soul attest to the holiness of the one who is in your presence». ATHANASIUS – The Life of Antony and The Letter to Marcellinus. Ob. cit., 36, pp. 58-59.

intentos de legitimación se producían en el corazón de la denominada edad de oro del discernimiento de espíritus (1401-1738), cuyo paradigma interpretativo predominante fue la síntesis desarrollada a comienzos del siglo XV por Jean Gerson, en el texto que da inicio al período, *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), y en sus posteriores *De probatione spirituum* (1415) y *De examinatione doctrinarum* (1423)<sup>35</sup>. A diferencia de la fisiología espiritual desarrollada durante el siglo XIII, cuya distinción de espíritus se centraba analíticamente en las profundidades interiores e inobservables de la morada ocupada por los agentes metafísicos que poseían el cuerpo - el agente divino el corazón; el agente diabólico las entrañas -, volviéndola por ello poco práctica frente a las posesiones divinas y diabólicas que se manifestaban exteriormente de modos similares, este nuevo esquema de corte disciplinario pondría el acento en aspectos morales y psicológicos objetivamente observables (carácter, estilo de vida, sexo, edad, salud, riqueza y posición social). El fundamento bíblico que sostenía dicha aproximación, citado explícitamente por Gerson, se encuentra en el pasaje neotestamentario del libro de *Mateo* 7: 16-20 (en el cual Jesús advertiría que a los falsos profetas, al igual que los árboles, se los conoce por sus frutos) - idea también expresada en *Lucas* 6: 43. Alimentada por objeciones, cuidadosas consideraciones y dudas propias del procedimiento inquisitorial, la *probatione spirituum* fue concebida como una ciencia humana basada en la sospecha, con un carácter probabilístico y conjetural, en la cual la autoridad eclesiástico-institucional tenía un rol preponderante sobre el antiguo *charisma* - que se buscaba regular -, anulando el autodiscernimiento como medio de legitimación<sup>36</sup>. Serían, pues, los hombres de estudio quienes

<sup>35</sup> La fecha que da cierre a esta edad de oro (1738) remite al texto de Próspero Lambertini (quien reinó como Sumo Pontífice entre 1740 y 1758 bajo el nombre de Benedicto XIV) De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, cuyo esquema interpretativo -dominante aún en la Iglesia contemporánea-, distinguía entre la fe humana, la cual podía o no creer en las revelaciones privadas aprobadas por la oficialidad eclesiástica, y la fe católica, la cual se mantenía incólume, haciendo del juicio teológico solamente un permiso para creer o una licencia para dudar. El resultado era la relativización de la supuesta infalibilidad conjetural gersoniana. Al respecto CAMPAGNE, Fabián Alejandro - *Profetas de ninguna tierra*. Ob. cit. El debate sobre la adhesión debida a las revelaciones privadas y su pertinencia para proveer principios a la teología cristiana, encuentra su continuidad dentro del campo teológico hasta en el corazón mismo del siglo XX, como podemos observar en la favorable postura sostenida por RAHNER, Karl - *Visions and Prophecies*. Trads. HENKEY, Charles, y STRACHAN, Richard. Freiburg: Herder, 1966 (1963), p. 7-30, quien critica el modelo lambertiano; y en la más desfavorable, y que sigue el paradigma establecido por Benedicto XIV, mantenida por el dominico Yves Congar, tal cual nos muestra BERCEVILLE, Gilles - *Comment croire aux 'révélations privées'? Nature de la foi et de la théologie selon Y. Congar*. «Révue Théologique», 5: 2 (2006), p. 141-159.

<sup>36</sup> Este enfoque se observa con nitidez en la prescripción de los seis principios inquisitivos que Gerson expresa en su *De probatione spirituum*: «Sed quoniam infinita est quidem hujusmodi signorum confusio, coarctemus ad pauciora & dicamus sub hoc metro. Tu quis, quid, quare, cui, qualiter, undè require. Quis est cui fiat revelatio. Quid ipsa continet & loquitur. Quare fieri dicitur. Cui pro consilio detegitur. Qualiter vivere & unde vivere reperitur». Joannis GERSONII, De probatione spirituum. In JEAN GERSON - *Opera omnia. Operá & studio M. Lud. ELLIES du PIN*, tomus primus, 1728, col. 39, el destacado en el original. Los principios prescriptos por Gerson en esta cita son, de hecho, antecedidos por la mención directa de aquel pasaje bíblico. Sobre los



decidirían acerca de la validez de las visiones, con el objetivo de controlarlas y contenerlas, a partir de una maquinaria diseñada más para producir condenas que reivindicaciones<sup>37</sup>. Dos causas habrían sido los grandes detonantes para esta nueva resignificación teológica de la *discretio spirituum*: por un lado, la crisis de autoridad religiosa desatada por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417), el cual habría llevado a intelectuales tales como Pierre d'Ailly (*De falsis prophetis*, c. 1380), Henrich von Langenstein (*De discretione spirituum*, c. 1383) y el mismo Jean Gerson, a identificar la cátedra universitaria como el último bastión de la ortodoxia doctrinal; por otro lado, el nuevo desafío al monopolio hermenéutico eclesiástico como consecuencia de la invasión místico-visionario, especialmente femenina, de los siglos finales del Medioevo<sup>38</sup>. De hecho, desde entonces, el discernimiento de espíritus se habría convertido en un discurso acerca del acceso de las mujeres al orden divino, de sus capacidades espirituales, humildad y moderación, prisionero de aquella remota carga negativa que se le atribuía a la figura de la mujer y que contribuiría a la creciente desconfianza hacia la espiritualidad femenina<sup>39</sup>.

El siglo XVI castellano no estaba exenta de la desconfianza hacia el carácter de las posesiones femeninas. Y junto a esta suspicacia, también hacen su aparición los elementos puestos a rodar en el orbe cristiano por el esquema

---

similares síntomas externos y la fisiología de la posesión espiritual véase CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 31-78 y 176-222, respectivamente. Sobre las características del paradigma gersoniano véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., p. 97-101 y 119-121; CLARK, Stuart – *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 223-228; Idem – *Afterword: Angels of Light and Images of Sanctity*. In COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Jan (eds.) – *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in Early Modern Period*. Ob. cit., p. 285; ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 250-296; SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*, Ob. cit., p. 169-205, quien señala que la cristalización de este esquema se da efectivamente en la Europa moderna; también sobre la modernidad RENOUX, Christian – *Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l'âge baroque*. «Rives nord-méditerranéennes». <Disponible en <http://rives.revues.org/document154.html>> [consulta realizada el 17/02/2015].

<sup>37</sup> ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 275-276 y 285. Vale destacar que en su *De examinatione doctrinarum*, Gerson estableció una jerarquía de discretiores en la cual el *charisma* paulino es ubicado en último lugar, antecedido en la cúspide por el concilio, luego por el papa, los preladados en sus respectivas jurisdicciones, los teólogos o doctores y, por último, las personas bien instruidas en las Sagradas Escrituras. Los poseedores de aquel don debían, además, someterse al juicio de los miembros de aquella pirámide. JEAN GERSON – *De examinatione doctrinarum*. Ob. cit., cols. 7-12.

<sup>38</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., p. 94-97; ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 267-268; VAUCHEZ, André – *Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 102: 2 (1990), pp. 577-588; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 274-319.

<sup>39</sup> SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*. Ob. cit., p. 178-179; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 298; ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 266-279. Para una perspectiva que invierte estos criterios, desenfatiando la veta de género del discurso gersoniano para resaltar la preocupación del académico en los estándares laxos del juicio y la incompetencia del clero, véase FRAIOLI, Deborah – *Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc*. In ASTELL, Ann W. y WHEELER, Bonnie – *Joan of Arc and Spirituality*. Houndmills: Palgrave, 2003, p. 147-165.

gersoniano. Fray Martín de Castañega, por ejemplo, advierte que las mujeres son más atormentadas en estos tiempos por el demonio a causa de sus características físicas y morales<sup>40</sup>. Existía, aclara el franciscano, la posibilidad de que alguna causa natural pueda afectarlas, aunque muchas veces ellas fingien estar endemoniadas. Los criterios puestos en juego por el franciscano para evaluar esa condenable conducta son externos y basados en cuestiones morales: «esto se puede ver y conocer en su gesto, si lo tienen bueno y sano, y en los tiempos e intervalos claros y alegres que tienen, cuando se descuidan y se apartan de aquella imaginación y pensamiento, o cuando les hablan de aquello que tienen en su corazón»<sup>41</sup>.

Promediando el siglo, la clericalización del don sobrenatural se hace presente en el dominico Melchor Cano, quien en su *Censura a Carranza* (1559), manifiesta su rechazo de dar «la ciencia de los Sacerdotes jueces y Prelados de la iglesia a las mugeres y hombres populares», ciencia en la que se encuentra «la discreción del mal y del bien»<sup>42</sup>. Asimismo, el dominico destaca falacia de las actitudes alumbradas, quienes habrían arropado la pretensión de consultar directamente a Dios y hallar respuesta a través de la iluminación inmediata del Espíritu Santo. Esto le preocupa sobremanera ya que excluyen «el magisterio de los hombres doctos e prudentes» y se persuaden de que no es a los teólogos a quienes hay que consultar, «sino los barones espirituales, que ellos dicen, que por experiencia e gusto saben las cosas diuinas e humanas»<sup>43</sup>. Es, pues, en el cuerpo entrenado de doctores universitarios en donde debía radicar el consejo, y no en aquellas personas que clamaban recibir luminarias celestiales: «Ca si alguno porfiase que el hombre a de consultar al espíritu sancto por si mesmo, sin auer necesidad de acudir al magisterio de la iglesia, e a los Doctores, que dios por ella nos tiene dados, este tal seria herege»<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> «más son atormentadas en estos tiempos las mujeres, porque son pusilánimes y de corazón más flaco, y de celebró más húmido; de complexión más astrosa; a las pasiones de ira y furia más sujetas; para sufrir tentaciones más flacas; para moverse a cada viento más ligeras; y donde el demonio halla estos accidentes y aparejos, la puerta le parece que tiene abierta». CASTAÑEGA, Fray Martín de – *Tratado de las Supersticiones y Hechizerías*. Edición moderna con estudio preliminar y notas por CAMPAGNE, Fabián. *Colección de libros raros, curiosos y olvidados*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, p. 194.

<sup>41</sup> CASTAÑEGA, Fray Martín de – *Tratado de las Supersticiones y Hechizerías*, Ob. cit., p. 192. Sobre la enfermedad, p. 193.

<sup>42</sup> MELCHOR CANO – *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*. In CABALLERO, Fermín – *Vida del Illsm. Melchor Cano*. Madrid, 1871, p. 536.

<sup>43</sup> MELCHOR CANO – *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*. Ob. cit., p. 557.

<sup>44</sup> Ibid. Sobre Melchor Cano y la contemplación consúltese WEBER, Alison – *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 29-32; CARRERA, Elena – *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Legenda, 2005. p. 79-83 y p. 124, en donde advierte similares críticas de Cano hacia los jesuitas en su *Censura* y parecer que dio contra el Instituto de los Jesuitas (1552-1556); SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every*

A pesar de aquellos intentos regulatorios, Teresa no renunció a la praxis del discernimiento. En definitiva, éste era mucho más que una empresa puramente teológica y hermenéutica: también era una práctica social<sup>45</sup>. Y en cuanto tal fue ejecutada por varias visionarias, incluida ella. Ahora bien, lo interesante del caso teresiano es que, en sintonía con el momento histórico social en el que escribe, en el cual quedaba fuera del horizonte de posibles el concebir una práctica basada exclusivamente en la autoevaluación como lo habrían hecho algunas de las más reconocidas místicas tardo medievales, conviven en ella las exclamaciones y enseñanzas del autoexamen junto a los preceptos del discernimiento institucionalizado<sup>46</sup>. Pero lo disruptivo es que en el caso particular de la reforma carmelita, el control interno de la descalces femenina debía ser vehiculizado en gran parte, no por el clero masculino, sino por las prioras. En el proyecto teresiano ellas eran el primer agente institucional que interpretaba las experiencias de sus subordinadas<sup>47</sup>. Ello aparece con claridad, como ha advertido Alison Weber, en las *Constituciones*: «Den todas las hermanas a la priora cada mes una vez cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor, que Su Majestad le dará luz para que, si no van bien, las guíe»<sup>48</sup>. En una carta dirigida a la priora de Sevilla, María de San José, le advierte que cuando alguna monja tenga problemas de «escrúpulo, díganlo a vuestra reverencia, que yo la tengo por tal que si la dan crédito Dios le dará luz para guiarlas»<sup>49</sup>. Si bien el pasaje anterior de la carta sugiere la autoridad de Jerónimo Gracián como instancia máxima de evaluación, la cita en cuestión se nos presenta como una exhortación a la priora del convento andaluz para

---

*Spirit*, Ob. cit., p. 108-110.

<sup>45</sup> SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*. Ob. cit., p. 208.

<sup>46</sup> Entre las místicas tardo medievales que explotaron el autodiscernimiento como medio de legitimación destacan Hildegard von Bingen, Elizabeth von Schönau, Brígida de Suecia y Catalina de Siena. Al respecto véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., p. 100-101; CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*No dudes de que el espíritu de Dios está contigo*’. Ob. cit.; consúltese también ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 254-256. Como sugiere POUTRIN, Isabelle – *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Ob. cit., p. 95, con la limitación de esta facultad se reduciría también la posibilidad de adquirir un rol profético y reformador en el seno de la Iglesia, así como el acceso a la cúspide del gobierno eclesiástico. Los problemas atravesados por Teresa en su reforma lo confirmarían.

<sup>47</sup> De allí que se preocupara de la cualidad de las mismas. Como advertía en TERESA DE JESÚS – *Visita de Descalzas*. Ob. cit., 7, p. 648: «muchas serán muy santas, y no para perladas». Este mismo mensaje le repite a Jerónimo Gracián cuando habla sobre el conflicto surgido en el convento de Malagón en su epístola fechada el 12 de diciembre de 1579, en TERESA DE JESÚS – *Epistolario*. Ob. cit., 297, 6 y 8, pp. 974-975: «no se ha de fiar tanto de gente moza, por santos que sean, ni nada; porque como no tienen experiencia, con buena intención harán gran estrago» y luego afirma «Terrible cosa es el daño que puede hacer en estas casas una perlada».

<sup>48</sup> TERESA DE JESÚS – *Constituciones*. Ob. cit., 9, 8, p. 641. Véase WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. «*The Sixteenth Century Journal*», vol. 31, No. 1, Special Edition: *Gender in Early Modern Europe*, (2000), p. 128-129.

<sup>49</sup> Carta a la M. María de San José, 28 de marzo de 1578, TERESA DE JESÚS – *Epistolario*. Ob. cit., 224, 7, p. 901.

que ejerza el dispositivo teológico del discernimiento divinamente infundido en su faceta de control institucional. En efecto, el pasaje termina estableciendo un paralelo entre el curso de acción sugerido con el rol de *discretor spirituum* que la misma Teresa llevó adelante con otra monja: «Si yo hubiera hecho caso de cosas de [Isabel de] San Jerónimo, nunca acabara; y con parecerme algunas ciertas, aun me lo callava»<sup>50</sup>. El rol central de las prioras aparece nuevamente manifestado al comienzo del cuarto capítulo de su *Libro de las Fundaciones*. Allí advierte que le ha parecido preciso «dar algunos avisos, para que las prioras se sepan entender y lleven las súbditas con más aprovechamiento de sus almas, aunque no con tanto gusto suyo»<sup>51</sup>.

A la monja abulense le preocupaban mucho los posibles engaños. Entre ellos, llama la atención acerca de los exponentes de una aparente iluminación, ya que, como señala, estas «santas en su parecer, me han hecho más temor que cuantas pecadoras he visto, después que las trataba, y suplicar al Señor nos dé luz»<sup>52</sup>. Teresa indudablemente temía el gran recelo que generaban las falsas santas extramuros entre el colectivo teologal - receloso de posibles casos de alumbradismo - y el peligro de que éste se trasladara dentro del convento en una reforma que no carecía de detractores. Por ello reafirma inmediatamente a las paredes del claustro como una barrera defensiva frente al agente preternatural que despertaba los mayores miedos de los directores espirituales: «alabadle, hijas, mucho que os trajo a monesterio adonde por mucho que haga el demonio, no puede tanto engañar como a los que en sus casas están» ya que en el convento «no han de hacer lo que quieren, sino lo que les mandan»<sup>53</sup>. El control institucional es resaltado así como un elemento central de la convivencia de las descalzas, buscando evitar la sospecha y la intromisión. Esta inquietud se hace presente en sus *Moradas*. Por ello, cuando denomina «fingidos arrobamientos» a la mala interpretación de los efectos sentidos, aclara rápidamente que «No digo fingidos porque quien los tiene quiere engañar, sino porque ella lo está»<sup>54</sup>. Cambia de esta manera el eje de la desconfianza: un supuesto arrobamiento evaluado erróneamente no sería producto de la mala intención de una embaucadora, sino de un engaño propio y sin segundos propósitos, el cual no le permitiría distinguir correctamente su propio estado espiritual. No obstante, no se privó

<sup>50</sup> TERESA DE JESÚS – *Epistolario*. Ob. cit.

<sup>51</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 4. 1, p. 525.

<sup>52</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 2. 29, pp. 342-343.

<sup>53</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 2. 30, p. 343. El párrafo termina diciendo lo siguiente: «Dejemos algunas personas a quien muchos años nuestro Señor ha dado luz, que éstas procuran tener quien las entienda y a quien se sujetar, y la gran humildad trae poca confianza de sí, aunque más letrados sean». La consecuencia lógica de tal argumentación es que en cuanto la penitente busque un confesor al cual sujetarse, menor es la desconfianza que debe levantarse sobre ella.

<sup>54</sup> TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 4. 18, p. 417.

de señalar con tono admonitorio que quien atraviesa por ellos «queda infamada de manera, que con razón no se cree después a quien el Señor la hiciere»<sup>55</sup>. Las monjas, pues, debían cuidar de sí mismas y del resto de la orden. No obstante todo lo dicho, las visitas de los clérigos eran imposibles de evitar. Por ello dirá a los visitantes en su *Visita de Descalzas* (1576) que «es bien quitar las ocasiones y no se fiar de la santidad que viere-por mucha que sea-porque no se sabe lo por venir»<sup>56</sup>. Teresa tampoco quiere que aquellos agentes institucionales divulguen acriticamente lo que sucede dentro de los muros, ya que puede volver la lupa hacia los monasterios con sus concomitantes problemas.

Podemos advertir, a partir de un pasaje de su *Libro de las Fundaciones*, que Teresa también evaluaba el origen interno de los devotos a partir de los comportamientos por ellos exteriorizados, presupuesto básico del paradigma de Gerson. Versando sobre las palabras proféticas dichas por una monja a su confesor, Teresa recomienda «que se esperase aquellas profecías si eran verdad y preguntase otros efectos y se informase de la vida de aquella persona»<sup>57</sup>. El estilo de vida se volvía así una vara para medir la veracidad del verbo femenino. Podemos ver un ejemplo de esa preocupación por la conducta en la lectura que realiza acerca de Beatriz de la Encarnación, monja de Valladolid. Destaca allí su obediencia, caridad, el tratar todas las cosas interiores con la priora, paciencia ante la enfermedad, gran humildad, que sea trabajadora y no buscaba faltas en nadie<sup>58</sup>.

En el horizonte de causalidades cristiano, la enfermedad física era ya desde el Medioevo un dispositivo heurístico alternativo clave con el cual interpretar los comportamientos visionarios y extáticos de otras personas. De hecho, autores de la talla de Tomás de Aquino y Guillermo de Auvernia creían posible que una causa de origen natural induzca efectos tales que simularan aquellos del raptó, ofreciendo explicaciones de carácter naturalista para algunas experiencias a primera vista extra sensoriales<sup>59</sup>. Esta creciente patologización y naturalización de la espiritualidad femenina se mantendrá como una tendencia estable y en creciente sistematización hasta bien entrada la Edad Moderna<sup>60</sup>. Entonces, a tono con la concepción médica en uso y a su alcance, la monja abulense también se sirvió de ese enfoque explicativo presupuesto en el esquema gersoniano.

---

<sup>55</sup> TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit.

<sup>56</sup> TERESA DE JESÚS – *Visita de Descalzas*. Ob. cit., 15, p. 650.

<sup>57</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 8. 7, p. 539. El destacado es nuestro.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 12. pp. 547-549.

<sup>59</sup> ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 209-211; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 148-151.

<sup>60</sup> CACIOLA, N. y SLUHOVSKY, Moshe – *Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe*. «Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural», 1: 1, p. 25-26 y 35.

Señala, por ejemplo, el peligro de confusión que podía producir una mala disposición corporal: «somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias de el cuerpo, y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras»<sup>61</sup>.

Dentro del espectro de causalidades naturales, no es posible pasar por alto a la melancolía. Ésta era entendida como una enfermedad de orden psicofisiológico capaz de afectar la imaginación de los humanos por medio de un desbalance humoral. Teresa comprendía este problema y por eso se ocupó de situarlo como un origen posible de los ímpetus experimentados por las monjas<sup>62</sup>. Al parecer, con el devenir de la reforma carmelita, la melancolía se volvió una preocupación mayor, al punto de que la futura santa le dedica entero el capítulo séptimo de su *Libro de las Fundaciones* (según ella a pedido de las hermanas de san José de Salamanca). Tal patología podía producir dos grandes peligros interrelacionados: primero, el aprovechamiento del demonio para introducir sus engaños; segundo, el que las mujeres con su razón oscurecida se tomen libertades que no corresponderían (decir lo primero que se les viene a la boca, mirar las faltas de los otros, holgarse de las cosas que les resultan gustosas)<sup>63</sup>. Todo esto podía ser motivo de discordia dentro del claustro. El control institucional interno se volvía, pues, una necesidad. Más aún si lo que se pretendía era reducir la desconfianza extramuros. En consecuencia, las prioras son exhortadas a ocuparse de éstas aquejadas compañeras<sup>64</sup>. Para ello deben servirse de las penitencias de la orden y «si la que es melancólica resistiere al perlado, que lo pague como la sana y ninguna cosa se le perdone»<sup>65</sup>. No obstante, y con un tono más moderado, Teresa expone los siguientes remedios: ocuparlas en trabajos, quitarle tiempo para la oración, reducir la ingesta de pescado y la cantidad de ayunos<sup>66</sup>. La receta de Teresa es sencilla, cuidar de su salud. Ella propone una medicina natural para

<sup>61</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 11. 16, pp. 61-62. Véase también TERESA DE JESÚS – *Meditaciones sobre los Cantares*. Ob. cit., 2. 15-17, p. 340, en donde enfatiza más el control sobre la carne, al advertir entre otras cosas que «Podría dañaros, desimuladamente, que es con color de enfermedad» y no permitirles llevar a cabo como corresponde prácticas específicas de la vida intramuros.

<sup>62</sup> TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 2. 8, p. 409, dice que «la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación»; TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 2, p. 536: «do que más este humor hace es sujetar la razón».

<sup>63</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 3, p. 536.

<sup>64</sup> «es menester que la perlada ande con grandísimo aviso para su gobierno, no sólo exterior, sino interior; que la razón que en la enferma está escurecida es menester esté más clara en la perlada para que no comience el demonio a sujetar aquel alma tomando por medio este mal». TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit.

<sup>65</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 2, 4 y 7, pp. 536-537. Véase también TERESA DE JESÚS – *Visita de Descalzas*. Ob. cit., 17, p. 650, en donde dice que es necesario castigarlas sin mostrar blandura y se le pide al visitador que favorezca en esto a la prelada.

<sup>66</sup> TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 9, pp. 537-538.

una enfermedad natural. En conjunto, todo esto terminaba alejando el peligro de la posesión demoníaca. Hay una actitud suspicaz hacia la posesión diabólica en los conventos y una preferencia a lecturas de orden fisiológico y conductual<sup>67</sup>. No debe resultar extraño que, en consecuencia, ella no aparezca apropiándose de una de las facultades que la Iglesia intentaba por entonces monopolizar: en un momento en el que el entramado eclesiástico comienza a realizar tentativas para regular la práctica del exorcismo, la monja abulense no se atribuye la facultad de expulsar los malignos espíritus invasores del cuerpo sufriendo de las posesas<sup>68</sup>.

### III. Conclusiones

La distinción establecida a lo largo de este artículo entre *charisma* e institución no tiene más intención que la de destacar dos cuestiones que se hayan indivisiblemente integradas en el pensamiento de Teresa. Para ella, ambas significaciones del discernimiento de espíritus no son excluyentes, sino que conviven y deben coexistir. No solo busca ubicar su palabra como un vehículo autorizador y significador de sus propias experiencias, atribuyéndose sutilmente con ese fin el pretérito don paulino, sino que además alienta al resto de las monjas descalzas a llevar adelante similar tarea - aunque ello jamás debía entrar en abierta oposición con el voto monástico de la obediencia. La gran particularidad de la apropiación teresiana es que la subordinación al agente de control institucional que ejerce el discernimiento de espíritus - inevitable en una época que no dejaba mucho lugar a su prescindencia -, era el rol central atribuido a la mirada femenina. En efecto, la reformadora carmelita intentó generar los mecanismos institucionales que les permitiera a las prioras ser los sujetos de primera instancia que pusieran en práctica el dispositivo teológico de la *discretio spirituum*. Esto no supuso nunca la eliminación del control masculino sobre el espacio conventual. De hecho, como sugiere Alison Weber, la reforma teresiana supondría una relación de colaboración entre prioras y confesores, aunque la misma fue difícil de sostener<sup>69</sup>. No obstante, sí significó un intento explícito de reconocer y asegurar un lugar primordial al juicio de las mujeres en su propia vida cotidiana en comunidad.

En síntesis, Teresa buscó armar a sus compañeras de orden con algunos criterios interiores precisos para hacer frente a sus propias vivencias, libre de

<sup>67</sup> WEBER, Alison – *Saint Teresa, Demonologist*. Ob. cit., p. 181-183.

<sup>68</sup> Sobre la clericalización de las prácticas exorcistas véase especialmente SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*. Ob. cit., p. 61-93; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 225-273, quien, a diferencia de Sluhovsky que sitúa el comienzo de este proceso en torno al 1550, lo ubica en el siglo XV.

<sup>69</sup> WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. Ob. cit., p. 126 y 142. Véase al respecto TERESA DE JESÚS – *Visitas de Descalzas*. Ob. cit., 17, p. 650, en donde advierte que si las faltas que observa el visitador no son graves deben favorecer a las prelatas para dar quietud a las súbditas.

cualquier intervención exógena pasible también de error. Aunque, al mismo tiempo, intentó establecer patrones de control intramuros que permitieran evitar tanto los engaños, con sus concomitantes problemas interiores, como los recelos externos - principalmente alejando la posibilidad de posesión diabólica y naturalizando cualquier interpretación equivocada. La palabra performativa de las prioras para definir la experiencia vivida de sus subordinadas tenía aquí un peso considerable en el diálogo asimétrico que con ellas establecían. De esta manera, por un lado, abría y alentaba a las mujeres a transitar un camino ascendente, unitivo y único al contacto con lo sobrenatural, tendiente a la adquisición infusa del *charisma* del discernimiento; por otro lado, limitaba y examinaba los fenómenos extraordinarios que sucedían en los espacios conventuales con la finalidad de evitar cualquier sospecha e injerencia de la tan peligrosa mirada inquisitorial, reproduciendo críticamente los intentos regulatorios de la Iglesia sobre aquella gracia del Espíritu Santo. Se construía, pues, un espacio no carente de tensiones, conflictos y relaciones asimétricas, pero que sin embargo sintetizaba una acción colectiva femenina hacia un práctica religiosa propia y genuina<sup>70</sup>.

Artigo recebido em 30/07/2015

Artigo aceite para publicação em 15/10/2015

---

<sup>70</sup> Conclusiones similares, pero sin haber abordado con profundidad los aspectos del *charisma* paulino en la *discretio spirituum* teresiana, son expresadas por WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. Ob. cit., p. 145-146.



## D. FR. ANTÔNIO DE GUADALUPE, UM BISPO JACOBEU NO RIO DE JANEIRO (1725 -1740)<sup>1</sup>

EVERGTON SALES SOUZA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
PESQUISADOR DO CNPQ

À MEMÓRIA DO PROF. JOÃO FRANCISCO MARQUES

**RESUMO:** Este artigo pretende descrever alguns traços da filiação de D. Fr. Antônio de Guadalupe à corrente de espiritualidade que ficou conhecida sob o nome de Jacobeia e analisar o modo como isto se traduziu em sua ação episcopal no Rio de Janeiro. Inicialmente, realizou-se um estudo sobre o perfil social e a trajetória do personagem. Em seguida, buscou-se apresentar algumas das principais características da espiritualidade jacobea, bem como traços que permitem identificar sua posição no cenário político e religioso dos anos 1720/1730. Por fim, recentra-se o estudo no prelado para analisar o modo como teria aplicado o programa jacobeu à cabeça do governo do bispado. O artigo tomou por base um conjunto de fontes relativamente amplo, que reúne, entre outros documentos, livros de espiritualidade, correspondências relativas ao exercício do seu múnus episcopal, sermões de sua autoria e elogios fúnebres que lhe foram dedicados no Brasil e em Portugal.

**PALAVRAS-CHAVE:** D. Fr. Antônio de Guadalupe; Jacobeia; Rio de Janeiro; Século XVIII.

**ABSTRACT:** This article aims to describe some aspects of membership of D. Fr. Antônio de Guadalupe to spirituality chain that became known under the name of «Jacobéia» and analyze how this was translated into his episcopal action in Rio de Janeiro. Initially, there was a study on the social profile and the trajectory of this figure. Then, we tried to present some of the main features of spirituality of «Jacobéia», as well as traces identifying its position in the political and religious scene in the years 1720/1730. Finally, we refocus the study on the prelate to

---

<sup>1</sup> O presente artigo é resultado de pesquisas realizadas no âmbito dos projetos *Estruturas do enquadramento religioso na América portuguesa. A Igreja diocesana*, que conta com financiamento da FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia e do CNPq e *Política, corte e espiritualidade: Jacobeia e correntes espirituais no século XVIII*, coordenado por Zulmira Coelho Santos (Universidade do Porto). Sou muito grato a José Pedro Paiva que, não obstante sua carregada agenda de trabalho na Universidade de Coimbra, arranjou tempo para fazer uma leitura minuciosa da primeira versão deste texto. Suas críticas e sugestões foram de fundamental importância para matizar e/ou aprofundar alguns pontos aqui desenvolvidos.

examine how the program of «Jacobéia» would be applied by him to the head of bishop's government. The article was based on a relatively wide range of sources, which includes, among other documents, spiritual books, correspondence relating to the exercise of his episcopal munus, of his own sermons and eulogies which were dedicated to him in Brazil and Portugal.

**KEY-WORDS:** D. Fr. Antônio de Guadalupe; «Jacobéia»; Rio de Janeiro; XVIIIth century.

## 1. *Do século ao episcopado: a trajetória de D. Fr. Antônio de Guadalupe*

O minhoto Antônio de Sá Cerqueira – seu nome também aparece como Antônio de Sá Maya - nasceu na Vila de Amarante, onde foi batizado em 5 de outubro de 1672<sup>2</sup>. A trajetória que percorreu até quando beirava os trinta anos de idade indica que não estava desde cedo direcionado à vida religiosa. O bacharelado em Cânones, realizado na Universidade de Coimbra, em 1694,<sup>3</sup> e sua posterior nomeação para o ofício de juiz de fora da vila de Trancoso, são indícios bastante fortes de uma inclinação a seguir os passos de seu pai na magistratura régia.

Com efeito, Jerônimo de Sá e Cunha, seu progenitor, foi juiz de fora de Penamacor (1677)<sup>4</sup> e auditor geral da gente de Guerra da Província do Minho<sup>5</sup>. Nomeado por seis anos para o ofício de desembargador do Tribunal da relação da Bahia, fez o juramento na Chancelaria-mor do reino, em Lisboa, aos 23 de março de 1687, seis dias antes de partir para a Bahia, aonde chegou em 14 de maio<sup>6</sup>. Em 11 de dezembro de 1688, foi nomeado, por tempo de seis meses, como provedor da alfândega da cidade da Bahia<sup>7</sup>. Entretanto, em 9 de janeiro

<sup>2</sup> Cf. TITTON, Gentil Avelino – *A reforma da Província franciscana da Imaculada Conceição. (1738-1740)* (I). «Revista de História», USP, n. 84 (1971), p. 328. O nome Antônio de Sá Maya aparece em CARDIDO, Manoel de Pinho – *Oração fúnebre nas exéquias do Excellentíssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Fr. Antonio de Guadalupe. Bispo do Rio de Janeiro, do Conselho de Sua Magestade, celebradas na Igreja de S. Pedro da mesma Cidade [...] no dia 3 de setembro de 1741. Offerecida ao Eminentíssimo, e Reverendíssimo Senhor Cardeal da Mota por Gaspar Gonçalves dos Reys*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1746, p. 6.

<sup>3</sup> Teria apenas 15 anos quando se matriculou na Universidade, em 1688. Cf. Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC), Matriculas (secção Estatutários), vol. 23, Parte I (1688-1689), f. 190v e AUC, *Actos e Graos*, vol. 48 (1693-1694), f. 81. Agradeço estas informações à doutoranda Ediana Ferreira Mendes, que está realizando uma importante pesquisa sobre a formação dos prelados da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Posteriormente, constatei a existência dessas informações em TITTON, Gentil Avelino – *A reforma da Província franciscana da Imaculada Conceição. (1738-1740)* (I). Art. cit., p. 328.

<sup>4</sup> SUBTIL, José – *Dicionário dos Desembargadores* (1640-1834). UAL/IIP, 2010, p. 244.

<sup>5</sup> Biblioteca Nacional (BN) – *Documentos Históricos* (DH). Rio de Janeiro: Typ. Arch. de Hist. Brasileira, 1935, vol. 29, p. 103.

<sup>6</sup> RAU, Virginia; SILVA, Maria Fernanda Gomes da (eds.) – *Os manuscritos do arquivo da casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, vol. 1, p. 280; BN – DH. Vol. 29, p. 106.

<sup>7</sup> BN – DH. Ob. cit., p. 339.

de 1689, Francisco Pereira Ferraz seria provido naquele ofício em razão do falecimento de Jerônimo de Sá e Cunha, provavelmente vitimado pela febre amarela, à época chamada de mal da bicha<sup>8</sup>. Sabemos, assim, que Antônio de Sá Cerqueira tinha cerca de dezesseis anos quando ficou órfão de pai, tendo o fato ocorrido antes de iniciar seus estudos na Universidade de Coimbra<sup>9</sup>.

As informações de que dispomos sobre sua trajetória até ser nomeado bispo do Rio de Janeiro não são numerosas. Estudou Filosofia em Braga<sup>10</sup> e depois foi para a Universidade de Coimbra. Após sua formatura em Cânones, em 1695<sup>11</sup>, leu no Desembargo do Paço – i. é., passou o exame dos letrados que era conhecido por “Leitura de Bacharéis” – e “foi despachado no lugar de juiz de fora de Trancoso”<sup>12</sup>. Sabe-se que, em 23 de março de 1701, trocou a toga pelo burel e, tomando o hábito franciscano no convento de S. Francisco, em Lisboa, passou a chamar-se Frei Antônio de Guadalupe. Um ano depois, passado o período do noviciado, fez a sua profissão solene. Não encontramos notícias mais exatas sobre o que teria motivado o abandono da judicatura e sua conversão à vida religiosa. O modo como esta mudança é apresentada na maioria dos testemunhos post mortem leva a crer em uma decisão bem refletida, fazendo uma associação direta entre deixar a promissora carreira no século e abraçar a vida religiosa. Fr. José de São Gualtér Lamatyde, responsável por uma das licenças da ordem que figuram no primeiro tomo dos sermões de D. Fr. Antônio de Guadalupe, publicados postumamente, após elogiar o seu conteúdo, diz que não se podia esperar menos da resolução com que seu autor

*deu as costas ao mundo, quando o podia lisonjear com os adiantamentos bem merecidos do bom zelo, com que servia a Magestade no lugar de Ministro de Juiz de Fóra da Villa de Trancoso, aonde julgou, (e com solido fundamento) que era melhor ser parte no Paraíso da Religião, do que ser Juiz no século, para que no Juizo final se não trocasse a sorte de vir a ser réo sentenciado a final para huma eternidade de penas; podendo na Religião, pela observância do seu Instituto, ser promovido pela Magestade Divina ao Tribunal da sua glória*<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> BN – DH. Ob. cit., p. 346-347.

<sup>9</sup> Sobre sua mãe sabemos apenas que se chamava Maria Cerqueira e que era também de Amarante.

<sup>10</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre nas exéquias do Exmo. Revmo. Sr. D. Fr. Antonio de Guadalupe, que no Real Convento de S. Francisco da cidade pregou o P. Fr. Antonio da Piedade. Dedicado ao Eminentíssimo Revmo. Sr. Cardial Patriarca*. Lisboa Occidental: na Officina da Música e da Sagrada Religião de Malta, 1741, p. 5.

<sup>11</sup> AUC – *Actos e Graos*, vol. 48 (1694-1695), f. 35v.

<sup>12</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre*.... Ob. cit., p. 5.

<sup>13</sup> LAMATYDE, Joseph de S. Gualtér de – «Licenças da Ordem». In S. DÂMASO, Fr. Manoel de (ed.) – *Sermoens do Excelentissimo, e Reverendissimo D. fr. Antonio de Guadalupe, Religioso Menor da Santa*

Duas fontes, entretanto, podem levar o leitor a suspeitar de que houve o concurso de outras causas para a sua conversão, nomeadamente a decepção com as coisas do mundo, em particular com aquelas atinentes à justiça, que poderiam trazer malquerenças com nobres da terra e dúvidas à sua consciência. Em manuscrito de 1768, Fr. Antônio do Sacramento, referindo-se ao período em que Antônio de Sá Maya ainda exercia o ofício de Juiz de Fora de Trancoso, diz:

*O animo desinteressado com que administrava, o obrigou a cortar pelos respetos humanos, e a favorecer as pessoas desvalidas. Tanta generosidade virtuosa lhe vallerão alguãs implicancias com os cavalheiros da terra, a quem se opôs constante em bem do credito, e da propria justiça. Neste caso, ponderando com maduro acordo, que a administração da justiça pelos Ministros publicos, traz de ordinário com sigo dezares no credito, e encarrêgos da consciencia, tomou a resolução de deixar o mundo, e de se recolher a Sagrado*<sup>14</sup>.

Numa versão um pouco modificada, Monsenhor Pizarro e Araújo afirma que na condição de juiz de fora, Antônio de Sá Maya havia servido à justiça com inteligência e discernimento. Contudo,

*De conduta assaz diferente da condescendência, lhe resultaram certas implicâncias com pessoas da nobreza da terra, que debalde pretenderam desacredita-lo, supondo-o capaz de desequilibrar a balança da Justiça a seu favor: e depois de ponderar maduramente que do meneio da Vara se originam consequências prejudiciais, e alguns encargos de consciência a quem a sustenta com a Magistratura, abandonou o Século, deliberando a sua vivenda perpetua em Casa Religiosa e Regular*<sup>15</sup>.

---

*Provincia de Portugal, Bispo do Rio de Janeiro, e nomeado de Viseu*. T. I e Parte Primeira Quaresmal. Lisboa: na Officina dos Herd. De Antonio Pedrozo Galram, 1749.

<sup>14</sup> Cf. ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo) – MSLIV (Manuscritos da Livraria), 703: *Historia serafica, chronologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal da regular observancia escrita por fr. Antonio do Sacramento (...)*. Lisboa. No anno de 1768, cap. XXV. Agradeço a Ellen C. Marques Luz, minha orientanda de Iniciação Científica, pela gentileza de consultar e transcrever algumas passagens deste documento a meu pedido. O mesmo manuscrito foi mencionado por TITTON, Gentil Avelino – *A reforma da Provincia franciscana da Imaculada Conceição. (1738-1740)* (III). «Revista de História», USP, n. 87 (1971), p. 136-137.

<sup>15</sup> ARAÚJO, Jozé de Souza Azevedo Pizarro e – *Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das provincias annexas à jurisdicção do Vice-Rei do Estado do Brasil dedicadas a El-Rei Nosso Senhor D. João VI por Joze de Souza Azevedo Pizarro e Araujo, natural do Rio de Janeiro, bacharel formado em Cânones, do Conselho de Sua Magestade, Monsenhor Arcipreste da Capella Real, Procurador Geral das Tres Ordens Militares &c.* Rio de Janeiro: na Impressão régia, 1820, t. IV, p. 142-143.

Ver-se-á, mais adiante, o que poderia esconder o detalhe da conduta “assaz diferente da condescendência”. Agora, antes de continuar a observar com os instrumentos possíveis a trajetória do frade, interessa assinalar que um caminho de conversão à vida religiosa semelhante ao seu foi trilhado por outros homens de sua época. Para ficar num só exemplo, mas que se assemelha sob múltiplos aspectos ao caso referido, evoque-se a trajetória do bispo de Pernambuco, entre 1738 e 1754, D. Fr. Luis de Santa Teresa († 1757) – irmão daquele que viria a ser o sucessor de Guadalupe no bispado do Rio de Janeiro. Após licenciarse e doutorar-se em Leis na Universidade de Coimbra, em julho de 1717, tornou-se opositor da cadeira dos três livros de Código da mesma Universidade. Em 1722, foi nomeado, por D. João V, corregedor da comarca de Coimbra. Tinha perto de 30 anos quando, entre fins de 1723 e inícios de 1724, entregou ao rei o cargo da judicatura e abraçou a vida religiosa, tomando o hábito dos Carmelitas, no Convento de Nossa Senhora dos Remédios, o mesmo em que Fr. João da Cruz († 1756), seu irmão, havia professado<sup>16</sup>. O caso, portanto, é coincidente em relação à idade, à troca da carreira jurídica pela vida religiosa e, como se verá noutro lugar, também quanto à corrente de sensibilidade religiosa que ambos abraçaram.

Após ingressar na ordem dos frades menores, Fr. Antônio de Guadalupe estudou Teologia no Colégio de São Boaventura da Universidade de Coimbra. Em 1705, recebeu o presbiterado e, em 1708, foi instituído pregador<sup>17</sup>. Tornar-se pregador era o objetivo declarado do jovem mendicante. Em 1702, diante de uma imagem de Cristo crucificado, escreveu uma protestação na qual afirmava querer vencer seu amor próprio e encaminhar suas ações à honra e glória de Deus. Nela, dizia ter procurado o estudo da Teologia a fim de ser pregador<sup>18</sup>. Ao término dos seus estudos em Coimbra, retirou-se para o Convento de Guimarães e foi dali que saiu, após 1708, a pregar nas províncias de Entre Douro e Minho, Beira e Trás-os-Montes, “nos púlpitos mais autorizados nas principaes festividades delas, sendo sem contradição hum dos mayores pregadores deste século”<sup>19</sup>. Claro está que a fonte utilizada aqui, um elogio fúnebre, deve ser tomada com a devida precaução, principalmente no que diz respeito ao

<sup>16</sup> PAIVA, José Pedro – *Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda por D. frei Luís de Santa Teresa (1738-1754)*. In MONTEIRO, Rodrigo B.; VAINFAS, Ronaldo – *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 309-310.

<sup>17</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre...* Ob. cit., p. 29 e RUBERT, Arlindo – *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Pallotti, 1988, p. 44 – note-se que este autor aponta o Convento de S. Francisco da Cidade, em Lisboa, como local em que Guadalupe haveria realizado seus estudos teológicos.

<sup>18</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre...* Ob. cit., p. 28.

<sup>19</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre...* Ob. cit., p. 30.

discurso apologético e enaltecido do personagem homenageado. Interessa-nos, portanto, menos os comentários acerca do brilhantismo do pregador e mais o fato de termos a informação de que Guadalupe saiu a pregar nas províncias do Norte de Portugal, onde, provavelmente, fazia seus sermões durante as missões que, àquela altura, deviam seguir o modelo instituído por Frei Antônio das Chagas<sup>20</sup>.

Nas palavras de Monsenhor Pizarro e Araújo, as qualidades demonstradas no púlpito, que denotavam sua “literatura vasta e talento não ordinário”, ter-lhe-iam aberto a possibilidade de ser lembrado por D. João V, em 1722, para prover a mitra fluminense<sup>21</sup>. Entretanto, os caminhos que levavam à escolha do nome a ser provido em uma mitra, ainda mais a do Rio de Janeiro, cuja importância havia crescido muito com a exploração do ouro nas Minas Gerais, não eram tão simples. Para que o nome de Fr. Antônio de Guadalupe tivesse chegado ao rei, ele havia de ter passado anteriormente por uma longa estrada. A escolha dos bispos pelo monarca não era pautada apenas pelas virtudes pessoais daqueles que poderiam vir a exercer o múnus episcopal. José Pedro Paiva escreveu páginas esclarecedoras sobre o complexo sistema de eleição dos bispos, que envolvia mérito, mas também serviço, família (conceito aqui extensivo às congregações religiosas), redes clientelares, oportunidade política e adequação ao lugar<sup>22</sup>. A informação de que, logo após sua nomeação, teria partido para Braga a fim de aprender com D. Rodrigo de Moura Teles († 1728), arcebispo primaz, os “dictames do pastoral officio”, pode ser considerada como um indício sobre um dos seus arrimos junto ao monarca<sup>23</sup>. O apoio do cônego magistral da colegiada de S. Tomé, João da Mota e Silva († 1747), futuro Cardeal da Mota, que também esteve entre os conselheiros mais próximos do rei para estes assuntos, é também muito provável, como se deixa ver pela correspondência que o bispo do Rio de Janeiro manteve com ele nos anos subsequentes ao início do seu governo diocesano<sup>24</sup>. Mas é preciso, sobretudo, assinalar que no momento de sua eleição ao bispado do Rio de Janeiro, em novembro de 1722, D. João V já havia alterado

<sup>20</sup> Ver, entre outros, PONTES, Maria de Lurdes Belchior – *Frei Antonio das Chagas. Um homem e um estilo do séc. XVIII*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953 e PAIVA, José Pedro – *As missões internas*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 239-250.

<sup>21</sup> ARAÚJO, Jozé de Souza Azevedo Pizarro e – *Memórias Históricas...* Ob. cit., p. 144.

<sup>22</sup> PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, p. 213-277.

<sup>23</sup> ARAÚJO, Jozé de Souza Azevedo Pizarro e – *Memórias Históricas...* Ob. cit., p. 144; QUEIRÓS, Maria Helena – *Jacobeia e redes clientelares. Fr. Luís de Santa Teresa e Fr. João da Cruz (O.C.D.): (Auto)retrato de dois irmãos em Braga (1730-1735)*. «História. Revista da FLUP», Porto, IV Série, vol. 2 (2012), p. 87, assinalou a afinidade da pauta exigente de D. Rodrigo de Moura Teles com a jacobea. Sobre o prestígio de D. Rodrigo de Moura Teles junto à coroa ver PAIVA, José Pedro – *Os bispos...* Ob. cit., p. 500-501 e 520.

<sup>24</sup> Ver, em particular, AHU-CU – Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808.

o sistema de escolha dos bispos. Com efeito, desde inícios da década de 1720 os conselhos de Fr. Gaspar da Encarnação passaram a pesar muito na decisão do monarca em relação às eleições episcopais<sup>25</sup>. E, ao que parece, teria sido este o mais forte padrinho da indicação, junto ao monarca, do franciscano Antônio de Guadalupe para ser provido no bispado do Rio de Janeiro.

Gaspar de Moscoso e Silva, nascido em 1685, era filho de D. João Mascarenhas, 5º Conde de Santa Cruz e mordomo-mor do rei D. Pedro II, “das altas famílias dos Marquizes de Gouvea, e Duques de Aveyro”, e de D. Teresa de Moscoso Osório, Marquesa de Santa Cruz, “aya do Senhor Rey D. João V das grandes Casas de Almazam, e Altamira”<sup>26</sup>. Aos 17 anos já era deão da Sé de Lisboa e aos 25 foi confirmado pelo rei como reitor da Universidade de Coimbra – onde havia, anteriormente, se doutorado em Cânones –, cargo que ocupou entre 1710 e 1715. Por sua condição social, por seus méritos, por ser amado “com ternura desde sua infância” por D. João V, estava destinado a ocupar “as primeiras dignidades do reino”. Não por acaso, a notícia de sua conversão causou enorme estrondo na corte. O quadro é magnificamente pintado por D. Antônio da Anunciação, na oração fúnebre que pronunciou nas exéquias de Fr. Gaspar da Encarnação:

*deixar tudo isto na idade florente de 30 annos, e deixá-lo para abraçar-se com todo o rigor da Regra do Patriarca dos Pobres, não he a maior abnegação que ele podia fazer de si, e das suas cousas? O Rey elevando-o a maior alteza das suas Prelazias; e ele descendo aos últimos rendimentos de súbdito! O Rey elegendo-o Pontífice de entre os homens, e pondo-lhe já a Mitra de primeiro Patriarca de Lisboa na cabeça; e ele pondo sobre sua cabeça os homens pela obediência religiosa! O Rey impetrando-lhe o Capello de Cardeal para o vestir de purpura; e ele amortalhando-se em saco e cilicio! O Rey fazendo-o respeitar de todos com as demonstraçoens de hum amor ternissimo; e ele sepultando-se na obscuridade, e no esquecimento*<sup>27</sup>!

Assim, em 1715, Gaspar Moscoso, muito provavelmente inspirado pelo movimento de reforma religiosa conhecido por Jacobeia, que há alguns anos crescia nos claustros portugueses, e em particular em Coimbra, decidiu entrar

<sup>25</sup> SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et reforme de l’Eglise dans l’Empire portugais, 1640-1790*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 185 e PAIVA, José Pedro – *Os bispos...* Ob. cit., p. 507-518, que apresenta uma segura demonstração acerca da nova política de escolha dos bispos.

<sup>26</sup> ANNUNCIACÃO, D. Antônio da – *Oração fúnebre, que nas exéquias do Reverendissimo Senhor Fr. Gaspar da Encarnação, Missionário de Varatojo, Reformador Apsotolico dos Cônegos Regulares do Grande Padre S. Agostinho em Portugal, recitou o M. R. P. M. D. Antonio da Anunciação...* Coimbra: na Officina de Antonio Simoens Ferreira, 1757, p. 15.

<sup>27</sup> ANNUNCIACÃO, D. Antônio da – *Oração fúnebre...* Ob. cit., p. 23-24.

para o convento franciscano do Varatojo, um importante bastião daqueles que pugnavam pela reforma dos costumes e da vida nos claustros e no mundo<sup>28</sup>. Não demoraria muito tempo para que Fr. Gaspar da Encarnação se tornasse um dos principais líderes do movimento. E nesta condição, gozando de enorme prestígio junto ao monarca, foi ele o grande articulador da jacobização do episcopado lusitano, na medida em que pôde fazer valer os seus conselhos na escolha dos bispos pelo rei<sup>29</sup>. A ocupação das mitras por prelados jacobeu constituía um dos instrumentos fundamentais para a consecução do que se pode entender como um projeto cuja pretensão era fazer a jacobea, ou sua concepção de vida devota, ultrapassar os limites do claustro e chegar ao clero diocesano – e aos próprios féis – de Portugal e do império.

## 2. Jacobea

A Jacobea nascida no Colégio da Graça de Coimbra, dos Eremitas de Santo Agostinho, nos primeiros anos do século XVIII, teve em Fr. Francisco da Anunciação (†1720) um de seus principais mentores<sup>30</sup>. O movimento de reforma religiosa se inspirava no pensamento e ação de alguns homens de Igreja que, seja por meio de seus escritos ou de seu trabalho missionário, denunciavam a relaxação dos costumes do clero, em particular nos claustros, mas também na sociedade em geral, conclamando todos a buscarem um modo de vida fundado na rigorosa observância dos princípios evangélicos<sup>31</sup>. O padre Bartolomeu do Quental (†1698), fundador da Congregação do Oratório em Portugal, e seu sobrinho, o oratoriano Manuel Bernardes (†1710), são exemplos de religiosos que inspiraram e, no caso deste último, podem ter compartilhado do espírito reformador que marcaria a Jacobea. O fundador do Seminário do Varatojo, Fr.

<sup>28</sup> Sobre as relações entre a jacobea e o convento de Varatojo ver SILVA, Antonio Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga: Tipografia Editorial Franciscana, 1964, p. 89-105.

<sup>29</sup> A ideia de jacobização do episcopado não pode deixar de levar em consideração a ressalva feita por José Pedro Paiva ao lembrar que “um rei nunca dava tudo a um só”, apontando para o fato de que nem todos os bispos nomeados no período teriam saído, necessariamente, do meio jacobeu. PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal...* Ob. cit., p. 516. É patente, contudo, que entre as décadas de 1720 e 1740, prevaleceu largamente a nomeação de prelados associados à corrente jacobea. Isto, aliás, está na base do enorme embate que se assistiu entre bispos e Inquisição em torno da querela do sigilismo em Portugal, na segunda metade da década de 1740. Ver SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et réforme de l’Eglise...* Ob. cit., p. 201-234 e PAIVA, José Pedro – *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2011, p. 395-418.

<sup>30</sup> SILVA, Antonio Pereira da – *A questão do sigilismo...* Ob. cit., p. 50-85 e SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et réforme de l’Eglise...* Ob. cit., p. 187-201.

<sup>31</sup> O artigo do professor CARVALHO, José Adriano de F. – *As “Instruções” de D. Francisco de Portugal, Marquês de Valença, a seus filhos: Um texto para a Jacobea?*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», Porto: FLUP, nº 1 (2004), pp. 319-347, traz uma importante análise acerca das características do pensamento reformador jacobeu e de sua influência em meios cortesãos, contribuindo para a abertura de novas perspectivas de análise acerca desse movimento.



Antônio das Chagas (†1682), é outro exemplo de religioso que contribuiu para a difusão de um sentimento religioso que terminaria por resultar no movimento jacobeu<sup>32</sup>.

As *Vindícias da virtude* foram escritas por Fr. Francisco da Anunciação entre fins do século XVII e inícios do século XVIII, como as licenças de publicação datadas de 1702 e 1703 permitem deduzir, mas a publicação só ocorreu em 1725<sup>33</sup>. Em boa medida, o livro sintetiza alguns dos aspectos mais importantes da espiritualidade jacobea<sup>34</sup>. De início, uma separação clara é estabelecida entre os cristãos: de um lado estavam os mundanos – também designados por imperfeitos, tépidos, tíbios, carniais, relaxados –, do outro lado encontravam-se os espirituais – perfeitos, pios, devotos, beatos, virtuosos<sup>35</sup>. Uma tradução simples dessa oposição pode ser vista no seguinte trecho das *Vindícias da virtude*, em que o autor explica o modo de pensar e agir dos mundanos, ao tempo em que denota aquele dos espirituais:

*Se lhe perguntaes, se o tratar com Deos familiar, e reverentemente he cousa santa? Respondem, que sim: mas se vos vem estar em oração mental de joelhos, mãos postas, olhos fechados, tratando com Deos, dizem que isso he invenção. Se lhe perguntaes, se fará bem huma criatura, que refrear a sua*

<sup>32</sup> Sobre fr. Antonio das Chagas, ver MARIA SANTÍSSIMA, Manuel de – *Historia da fundação do Real Convento e Seminario de Varatojo, com a compendiosa noticia da vida do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, e de alguns varoens illustres filhos do mesmo convento, e seminário, etc.* Porto: na Of. De Antonio Alvarez Ribeiro, 1799, p. 322-454; PONTES, Maria de Lourdes B. – *Frei Antônio das Chagas um homem e um estilo do séc. XVII. Ob. cit. Para uma abordagem acerca da proximidade entre seu pensamento e aquele da jacobea* ver SILVA, Antonio Pereira da – *A questão do sigilismo...* Ob. cit. p. 89-95.

<sup>33</sup> ANNUNCIACÃO, Francisco da – *Vindícias da virtude e esgarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do santo Officio.* Lisboa: na officina Ferreiriana, 1725-1726, 3 vol.; TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos.* Porto: CIUHE, 2005, p. 65 (nota 155), aponta para os anos entre 1699 e 1701, dando como indício da primeira baliza a citação (t. III, p. 288) das *Armas da castidade*, do Padre Manoel Bernardes, publicado no ano de 1699 e à segunda baliza as mesmas licenças já apontadas no texto acima. A corroborar a hipótese avançada por Pedro Tavares está a menção (t. I, p. 4) ao auto da fê celebrado em Coimbra, em 14 de junho de 1699.

<sup>34</sup> Não abordarei aqui o contexto específico no qual o livro foi escrito, que remete à reação portuguesa aos desvios místicos. Assinalo, contudo, que Fr. Francisco da Anunciação combatia os exageros dessa reação que poderia levar ao escarnecimento de todo aquele “que com religiosa simplicidade determinou viver piamente” e a ser tratado “como se fosse um hereje, Molinista, Beguardo, Fraticello ou Alumbrado” (t. I, p. 4). Para um enquadramento mais preciso do problema, ver o excelente estudo de TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos...* Ob. cit., em especial os capítulos I e II. Ver também MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição portuguesa, 1536-1821.* Lisboa: A esfera dos livros, 2013, p. 281-284.

<sup>35</sup> Sobre esta oposição ver SOUZA, Evergton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeu.* In BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.) – *Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.* Salvador: Edufba/Corrupio, 2006, p. 112; SILVA, Antônio Pereira da – *A questão do sigilismo...* Ob. cit., p. 123-127; MONCADA, Luis Cabral de – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII. In Estudos filosóficos e históricos. Artigos, discursos, conferências e recensões críticas.* Vol. 2. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigenis, 1959, pp. 296-301.

*língua de sorte, que não ofenda a N. S. nem em huma só palavra ociosa? Respondem, que sim. Mas se vos vem fugir das conversações, em que (como diz o Espírito Santo) facilmente há ofensas de Deos: In multiloquio non deerit peccatum<sup>36</sup>, dizem que isso he Satyrice. Se lhes perguntaes, se chorar pecados he acerto? Respondem que sim. Mas se vos vem o gesto triste, ou chorar huma lagrima nascida de compunção, dizem que isso he melancolia. Se lhes perguntaes, se a modéstia, e compostura de olhos he virtude? Respondem, que sim. Mas se vos vem fechar os olhos, ou para não ver, o que não he licito desejar, ou para não extravasar a devoção interior, dizem que isso he hypocrisia. Se lhes perguntaes, se a pobreza de trajes he decente a hum Religioso, ou Religiosa, que professa seguir a Christo nù? Respondem, que sim. Mas se vos vem andar com o vestido pobre, e remendado, dizem que isso he affectação. Se lhes perguntaes, se frequentar hum Christão os Sacramentos he cousa honesta, e meritória? Respondem que sim. Mas se vos vem confessar, e comungar a meudo, dizem, que isso he singularidade, e escândalo do povo. Finalmente, se lhes perguntaes, se quebrar os fóros do mundo para imitar aos Santos, he louvável? Respondem que sim. Mas se vos vem praticar esse seu mesmo conselho, dizem, quando pouco, que isso he huma doudice<sup>37</sup>.*

Embora longo, o trecho citado proporciona a vantagem de trazer em si, numa linguagem bastante simples, algumas das principais questões levantadas pelos jacobinos com vistas à reforma dos costumes e da vida religiosa. A primeira delas concerne à defesa fervorosa da oração mental, via fundamental para atingir a vida espiritual<sup>38</sup>. Ao longo do livro, vários capítulos são consagrados à explicação do que se entende por oração mental, do modo como deveria ser feita e de sua frequência. Numa breve exposição do que entendia por oração mental, o eremita de Santo Agostinho dizia que se tratava, geralmente, de “todo o movimento interior d’alma para Deos, ou por meditação, ou por affecto” e propunha a seguinte definição:

*hum exercício practico do entendimento à cerca das verdades, que podem retrahir a vontade de peccar, e movela para os actos das virtudes, e hum exercício da mesma vontade, pelo qual se actua na detestação do mal, e na prosscuição, e amor do bem<sup>39</sup>.*

<sup>36</sup> Trata-se de uma citação bíblica, retirada de *Provérbios*, 10; 19: “No muito falar não faltará o pecado”.

<sup>37</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – *Vindicias da virtude...* Ob. cit., t. I, p. 9-10.

<sup>38</sup> SILVA, Antônio Pereira da – *A questão do sigilismo...* Ob. cit. p. 127-130; SOUZA, Evergton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII...* Ob. cit., p. 115-119.

<sup>39</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – *Vindicias da virtude...* Ob. cit., t. I, p. 422.

A fim de não ver confundida a oração mental com os desvios místicos recentemente condenados pela Igreja – como foi o caso de Antônio da Fonseca e Arcângela do Sacramento, penitenciados em 1699<sup>40</sup> –, o autor buscou, em várias passagens de sua obra, acautelá-lo para os perigos decorrentes dos “desmandos nos caminhos da oração”<sup>41</sup>. Mas insistiu, sobretudo, nas virtudes da prática quotidiana da oração mental, sem a qual lhe parecia “moralmente impossível evitar por largo tempo todos os pecados mortaes”<sup>42</sup>.

Outro ponto fundamental da espiritualidade jacobina consistia no incentivo à maior frequência aos sacramentos da comunhão e, em particular, da confissão. Com efeito, o capítulo XXXIII, do segundo tomo, é inteiramente dedicado à defesa da confissão frequente para todas as pessoas religiosas ou seculares. A confissão era apresentada como remédio sem contraindicação para aqueles que buscavam a vida espiritual ou a conservação de sua perfeição. Ao confitente cabia buscar o confessor como quem busca um médico para a cura de seus males, ou ainda como aquele que busca o alimento não por estar fraco, mas para impedir que, pela sua falta, viesse a sentir alguma fraqueza. Já aos confessores cumpria estar sempre disposto a ouvir as confissões, sem jamais dar sinais de enfado por conta da minudência com que alguns confitentes se demoravam no relato de suas culpas mais leves. Fr. Francisco da Anunciação também condenava com veemência os párocos que, obrigados a ouvir confissões, não promoviam, nem admitiam a sua frequência, antes, pelo contrário, as dificultavam, fugindo do confessor ou não atendendo às solicitações de seus frequentes<sup>43</sup>.

A frequente confissão aconselhada pelos jacobinos não apontava para um caminho fácil atinente à absolvição dos pecados<sup>44</sup>. Num discurso mais voltado ao confitente do que ao confessor, tornam-se claras as exigências relacionadas à frequência ao sacramento. O simples relato dos pecados aos pés do confessor, seguido de uma mera repetição vocal do ato de contrição, tal qual se podia encontrar numa fórmula de catecismo, não bastava para alcançar o desejado efeito sacramental. Seguindo de perto as definições tridentinas, afirma-se que para a eficácia do sacramento era preciso haver contrição – isto é, um arrependimento sincero dos pecados cometidos decorrente do amor que o penitente sente por Deus e de sua dor por tê-lo ofendido – ou ao menos de

<sup>40</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição portuguesa, 1536-1821*. Ob. cit., p. 281-284.

<sup>41</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos...* Ob. cit., p. 66.

<sup>42</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – *Vindícias da virtude...* Ob. cit., t. I, p. 449.

<sup>43</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – *Vindícias da virtude...* Ob. cit., t. II, p. 534 e ss.

<sup>44</sup> O tema seria retomado por outros autores jacobinos. Um bom exemplo encontra-se em DEOS, Fr. Manoel de – *Peccador convertido ao caminho da verdade, instruído com os documentos mais importantes para a observância da Lei de Deus, Dedicados ao Rei da Glória, e Redemptor do Mundo, Jesu Christo Nosso Senhor* por Fr. Manoel de Deus, *Missionário de Varatojo*. Coimbra: na Oficina de Antonio Simões Ferreyra, 1728.

atrição – arrependimento dos pecados decorrente do medo que o penitente sente das penas com que poderá ser punido por Deus, mas que não era suficiente para justificar o pecador sem o sacramento da confissão<sup>45</sup>. O que distingue o sentimento da Jacobeia a respeito da confissão é, na verdade, a enfática exigência em relação ao exame de consciência e ao propósito de emenda daquele que a busca. É isto que faz Fr. Francisco da Anunciação crer que sejam raros os mundanos que consigam alcançar contrições, arrependimentos e propósitos de emenda realmente eficazes<sup>46</sup>. Para que a confissão seja realmente proveitosa ao fiel é preciso haver de sua parte, além de verdadeira penitência e propósito firme de não cometer algum pecado mortal, a firme resolução de mudança de vida. No entender do autor seria sumamente difícil atingir tais objetivos sem a adoção dos exercícios espirituais acomodados ao seu estado e vocação, isto é, sem abraçar uma vida espiritual. Nos carnis a cegueira do entendimento e a fragilidade da vontade são enormes obstáculos à mudança de vida. Ademais, a falta de aplicação aos exercícios espirituais tornam os mundanos mais vulneráveis às inclinações pecaminosas. Nos virtuosos as dificuldades são atenuadas, pois “as luzes da oração e o exercício do entendimento nas verdades eternas” possibilitam uma consciência mais aguda acerca dos motivos da penitência. Ao mesmo tempo, o uso dos atos virtuosos reforça a vontade no amor do bem e na detestação do mal, do que segue encontrarem-se os espirituais melhor dispostos para receber os auxílios da graça divina<sup>47</sup>.

Ainda que seja possível considerar que, por seu estilo exigente, os jacobeu estivessem mais inclinados às tendências contricionistas em relação à penitência, não parece residir aí o dado mais importante acerca do modo como abordaram o problema da confissão<sup>48</sup>. Na verdade, a insistência na confissão frequente – e, neste caso, a análise pode-se também estender à comunhão frequente – é

---

<sup>45</sup> Concílio de Trento, Sessão XIV, capítulo IV.

<sup>46</sup> Neste passo, em função da facilidade de consulta, faço uso da edição espanhola: ANUNCIACIÓN, Francisco de la – *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos en los publicos castigos de los Hypocritas dados por el Tribunal del Santo Oficio en donde, segun rigor escolastico se responde à todos los argumentos sophismas è irrisiones, con que la gente carnal suele motejar a los que siguen la vida espiritual : y se demuestra la utilidad y necesidad de la vida Devota, para conseguir la salvación. Escritas en portugues por el Rmo. P. M. Fr. Francisco de la Anunciación del Orden de los Ermitaños del Gran Padre S. Agustin de la Observancia, y Doctor de la Universidad de Coimbra y en castellano por el Doctor Don Fernando de Settien, Calderón de la Baca. Dedicadas al Ilustrissimo Señor Inquisidor General*. Tomo II. Madrid: en la Imprenta del Mercurio, por Joseph de Orga, Impresor, 1754, p. 23-24.

<sup>47</sup> ANUNCIACIÓN, Francisco de la – *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos...* Ob. cit., tomo II, p. 25-27.

<sup>48</sup> Abordei a questão do contricionismo da jacobeia em SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et réforme de l'Eglise...* Ob. cit., p. 198-200, e *Mística e moral no Portugal do século XVIII...* Ob. cit., p. 122-125. Para uma visão geral acerca das questões relativas ao atricionismo e contricionismo ver, entre outros, DELUMEAU, Jean – *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1990 e QUANTIN, Jean-Louis – *Le rigorisme Chrétien*. Paris: Cerf, 2001.

apenas parte de um sistema maior e bem mais exigente. A Jacobeia pretende converter todos à sua visão de perfeição espiritual, exigindo de cada um, de acordo com seu estado e condição, o que é possível para a consumação de uma vida virtuosa. A confissão e comunhão frequentes são desejáveis na medida em que o indivíduo já se encontra disposto a abraçar uma nova vida, apto a realizar verdadeira contrição e firme em seu propósito de alcançar a virtude, adotando, para isso, exercícios espirituais como a oração mental e buscando diretor espiritual que possa auxiliá-lo. Nesse sentido, os jacobeu não trazem nenhuma interpretação nova ou heterodoxa em torno dos sacramentos, eles apenas relacionam essa economia sacramental com o campo mais amplo da própria concepção do que deveria ser a vida do verdadeiro e pio cristão.

A modéstia, a obediência, a humildade nos trajas dos religiosos, os comportamentos e gestos indicativos daquele que busca seja no claustro ou no século o acrisolamento espiritual, são características desses espirituais que se debatem contra os mundanos que os têm por afetados e hipócritas. Seja como for, o que se constata é que a ação desses religiosos estimulou vocações e conversões. Algumas dessas conversões foram estrepitosas, como a de Fr. Gaspar da Encarnação, outras, devido ao estado e condição do converso, menos estrondosas, como as de Fr. Luís de Santa Teresa e de Fr. Antônio de Guadalupe. Todas, entretanto, pareciam convergir em seu desejo de “quebrar os fóros do mundo para imitar aos Santos”<sup>49</sup>.

### 3. Um prelado jacobeu

Nos últimos anos, houve um significativo interesse pelo estudo da ação de prelados jacobeu no império português. Em meu livro sobre o jansenismo, um capítulo foi consagrado ao jacobeu D. Fr. Inácio de Santa Teresa († 1751), arcebispo de Goa e bispo do Algarve<sup>50</sup>. O mesmo personagem foi objeto da tese de doutorado de Ana Maria M. R. Alves e da dissertação de mestrado de José Maria Mendes<sup>51</sup>. José Pedro Paiva e Maria Helena Queirós produziram estudos importantes sobre D. Fr. Luís de Santa Teresa, bispo de Pernambuco<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – *Vindicias da virtude...* Ob. cit., t. I, p. 10.

<sup>50</sup> SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et réforme de l'Église...* Ob. cit., 141-186. O assunto foi retomado em SOUZA, Evergton Sales Souza – *D. Ignácio de Santa Theresza, arcebispo de Goa: um prelado às voltas com a Inquisição portuguesa*. In VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (org.) – *A Inquisição em xeque. Temas. Controvérsias. Estudos de caso*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006, p. 61-74.

<sup>51</sup> ALVES, Ana Maria M. R. – *O reyno de Deos e a sua justiça : Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. Coimbra: [s.n.], 2012. Tese de doutoramento. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10316/23062>> e MENDES, José Maria – *Inácio de Santa Teresa. Construindo a biografia de um arcebispo*. Lisboa: UNL, 2012. Dissertação de Mestrado.

<sup>52</sup> PAIVA, José Pedro Paiva – *Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda por D. frei Luís de Santa Teresa (1738-1754)*. In MONTEIRO, Rodrigo B.; VAINFAS, Ronaldo

Há ainda que referir o notável estudo de Ana Cristina Trindade sobre D. Fr. Manoel Coutinho († 1741), bispo do Funchal<sup>53</sup>. As diferentes abordagens de todos esses autores não escondem uma nítida convergência em relação aos personagens escolhidos: os três prelados jacobeu tiveram, à frente de suas dioceses, trajetórias marcadas por conflitos. A cada um, evidentemente, corresponde a sua própria história. À base dos conflitos, os motivos nem sempre foram os mesmos e bem diferentes foram os grupos que provocaram a ira ou promoveram a resistência a esses prelados em suas dioceses. Aqui o cabido, ali jesuítas, acolá franciscanos, alhures freiras insubmissas, câmaras, governadores etc. Todavia, o certo é que a olhar para as três trajetórias torna-se forte a impressão de que os prelados jacobeu, com suas práxis reformadoras, findavam por semear alguma cizânia em seus bispados. Mas tal generalização, parece-me, seria indevida. Boa parte dos prelados jacobeu conseguiu exercer seu múnus episcopal sem entrar em maiores querelas com grupos eclesiais e seculares de seus bispados. Outros tantos podem ter se metido em conflitos, mas em que medida seria correto imputá-los ou associá-los ao caráter jacobeu do bispo?

Trazer a lume o exemplo do bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio de Guadalupe, um prelado que conseguiu exercer seu governo sem entrar em maiores conflitos na sua diocese, talvez permita contribuir para o avanço do conhecimento acerca da jacobea e sobre o modo de pensar e agir daqueles que aderiram a esse movimento.

Quando Fr. Antônio de Guadalupe foi nomeado bispo do Rio de Janeiro, em 1722, já tinha 50 anos de idade<sup>54</sup>. Tratava-se de um homem experiente, embora houvesse deixado muitos anos atrás sua carreira nos tribunais de justiça da Coroa e, após sua entrada para a ordem dos frades menores, tenha se dedicado à pregação e à atividade missionária, o que poderia lhe causar algum

(org.) – *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009 e QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas – *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O.C.D.), director espiritual e biógrafo. A inacabada Vida de Josefa Maria da Trindade (O.S.B.)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2008, 2 tomos: tomo I – Estudo; tomo II – Edição crítico-interpretativa. Dissertação de Mestrado. Disponível em <<http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/18054>>, e *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O.C.D.): um jacobeu “confessa-se”. A desconhecida Vida de huma illustre virgem, do bispo de Olinda - Pernambuco (1738-1754)*. «Revista de História da Sociedade e da Cultura», 9 (2009), p. 163-178.

<sup>53</sup> TRINDADE, Ana Cristina M. – *Plantar nova cristandade: um designio jacobeu para a Diocese do Funchal. Frei Manuel Coutinho, 1725-1741*. Funchal: DRAC, 2012.

<sup>54</sup> Sua nomeação data de 25 de novembro de 1722, segundo a *Gazeta de Lisboa*, n. 36, de 8 de setembro de 1740, p. 432. Disponível em <<http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/GazetadeLisboa/Gazeta-deLisboa.htm>>. [Consulta realizada em 12/04/2015]. A mesma data é referida pelo padre SIMOENS, Joseph – *Oração fúnebre, que pregou nas exéquias do Excellentissimo, e Reverendissimo Senhor D. Fr. Antonio de Guadalupe, IV. Bispo do Rio de Janeiro, Celebrada (primeiro, que em outra parte das Minas) ao sétimo dia da notícia, que da sua morte chegou à Villa do Carmo, na Igreja Matriz da mesma Villa, com sumptuosa magnificência, pelo muito Reverendo Padre Joseph Simoens, Comissario do Santo Officio, e Vigario Collado da mesma Igreja...* Lisboa: na Of. Dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galrão, 1743, p. 18.

problema para lidar com a administração de um bispado. Talvez por isso, mas também devido às notícias que chegavam a Lisboa, dando conta de problemas relacionados com o comportamento do arcebispo de Goa, D. Fr. Inácio de Santa Teresa<sup>55</sup>, tenha havido maior cuidado em lhe dispensar uma formação mais sólida sobre os negócios episcopais, o que se depreende de sua ida para a Sé de Braga logo após ter sido eleito para o bispado fluminense<sup>56</sup>.

Não foi possível desvendar os motivos que retardaram a expedição das bulas apostólicas de confirmação do prelado, datadas de 21 de fevereiro de 1725 – o que revela uma espera de pouco mais de dois anos entre a nomeação e a confirmação do bispo. Em 13 de maio do mesmo ano, Fr. Antônio de Guadalupe foi sagrado bispo pelo cardeal Patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida († 1754), e partiu, pouco tempo depois para a sua diocese<sup>57</sup>. Chegou ao Rio de Janeiro no dia 2 de agosto de 1725 e tomou posse, conforme o ritual, por seu procurador, o deão daquela Sé, Gaspar Gonçalves de Araújo. Dois dias depois fez a sua entrada pública no bispado<sup>58</sup>.

Menos de um ano após sua chegada ao Rio de Janeiro, escrevia uma longa carta a João da Mota e Silva que consistia num relatório circunstanciado de tudo o que havia feito até aquele momento. Dava notícias sobre sua relação com o governador, “com o povo, com o cabido, com o clero, com os pobres e com a família, e ultimamente com frades”<sup>59</sup>. Essa carta, escrita em junho de

<sup>55</sup> Reportamo-nos aqui a uma informação que consta em cartas de fr. Gaspar da Encarnação, escritas no convento de Varatojo, em 5 e 6 de agosto de 1723, e dirigidas a algum dignitário eclesiástico e/ou civil que se encontrava em Lisboa – há boas razões para crer que o destinatário era, provavelmente, o cônego João da Mota e Silva. Nela, referindo-se às notícias que chegavam da Índia, a propósito de problemas havidos com D. Inácio de Santa Teresa, lembrava que à época de sua nomeação havia sugerido que se protelasse a escolha do prelado por mais um tempo, a fim de se realizar um exame mais acurado dos eclesiásticos que poderiam vir a ocupar aquele posto. Deixa claro, em particular, que, depois da escolha do arcebispo de Goa, já tinha havido algum aprimoramento no modo de eleição dos bispos: “Ainda não dou por má a elleyção que se fez de D. Ignacio, mas he certo que nesse tempo nos não comunicavamos para ellas e que se fossem tão examinadas as partes dos sogetos como no prezente podera ser que elle não fosse o escolhido”. Cf. Biblioteca Nacional de Lisboa – Mss. 249, n. 10.

<sup>56</sup> ARAÚJO, José de S. A. Pizarro e – *Memórias históricas...* Ob. cit., t. IV, p. 144. “Depois de Eleito Bispo se retirou à Braga com o projecto de ouvir do vigilantissimo Arcebispo Primaz das Espanha D Rodrigo de Moura Telles os dictames do Pastoral Officio que havia de exercer e tanto aproveitou desse exemplar dos Prelados Sagrados que saiu seu fiel imitador”.

<sup>57</sup> Cf. *Gazeta de Lisboa*, n. 20, de 17 de maio de 1725, p. 160. Disponível em <<http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/GazetadeLisboa/GazetadeLisboa.htm>>. [Consulta realizada em 12/04/2015].

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 144-145.

<sup>59</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta do bispo do Rio de Janeiro para João da Mota e Silva, de 28 de junho de 1726». Embora a carta trate de temas que poderiam ser objeto de consulta no Conselho Ultramarino, a exemplo dos problemas relativos à indignidade da construção que abrigava a catedral daquele bispado, o fato é que se trata de uma correspondência particular, que não deveria ter ido parar ao Conselho Ultramarino. Como se verá adiante, alguns assuntos bastante delicados, envolvendo condutas desviantes de membros do clero diocesano do Rio de Janeiro, tendem a confirmar esta nossa percepção. Não há como saber quais os caminhos que levaram a carta ao Conselho Ultramarino e ficar ali arquivada. O certo é que para o historiador interessado na ação do prelado jacobeu, trata-se de um verdadeiro golpe de sorte.

1726, fornece uma excepcional oportunidade para compreender o programa reformador que se desejava por em prática nas dioceses governadas por prelados jacobeu. Também traz informações interessantes acerca dos indivíduos com peso na corte que estavam mais diretamente envolvidos com o projeto. Claro está, por exemplo, o envolvimento direto do futuro Cardeal da Mota e de Fr. Gaspar da Encarnação. A carta deixa entender que os dois estavam em constante correspondência, ao ponto de D. Fr. Antônio de Guadalupe, relatando as cartas que havia expedido para João da Mota e Silva, disse ter escrito “uma mui breve, porque me remetia à que escrevi ao Pe. fr. Gaspar da Encarnação, por entender que lha havia de comunicar”. No parágrafo final de sua carta, Guadalupe ainda pede que, caso Fr. Gaspar não estivesse em Lisboa, lhe fosse enviada uma cópia da mesma missiva<sup>60</sup>. Não se trata de um pormenor, pois esta informação reforça – e muito – a ideia de uma efetiva parceria entre os dois eclesiásticos de enorme peso na corte joanina, bem como a proximidade de João da Mota e Silva dos jacobeu desde a primeira metade dos anos 1720.

Em relação aos governadores do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e de São Paulo, o bispo mostrava que havia se empenhado fortemente para manter a união e amizade que se esperava houvesse entre eles. No primeiro ano de seu governo, sem sair em visita diocesana, manteve uma correspondência cordial com os governadores de Minas e São Paulo. No Rio de Janeiro, sempre procurou ter a devida atenção ao governador e não oferecer qualquer ocasião para queixas.

Seus cuidados não eram diferentes com o povo, embora, neste caso, não fosse possível deixar de ter alguma tensão ou motivo para queixa. Diz o bispo que procurava agradar a todos, fazendo todos os favores que lhe pediam “sem esperar ser mui rogado”. Entretanto, em matérias nas quais tinha escrúpulo mostrava-se inflexível. Era o caso, por exemplo, dos oratórios particulares, concedidos com excessiva liberalidade por seu antecessor e pelo cabido sede vacante, e que ele não concedia por entender que não tinha poder para tanto. Não obstante sua preocupação em explicar aos que pediam tais oratórios os motivos de sua recusa, continuavam, diz o bispo, sem crer “que não posso fazer o que se fazia”<sup>61</sup>. Outro problema, esse de cunho mais político, por assim dizer, era o da retribuição das visitas pessoais que deveria fazer às autoridades e senhores importantes da terra. À margem da carta registra seu desejo de que houvesse alguma ordem régia “que declarasse a quem os bispos devião e não devião visitar”, pois a inexistência de parâmetro certo acabava por gerar descontentamentos, ainda mais “nessas terras, onde todos são ou cuidão que são iguaes”. O prelado relata que sobre o assunto consultou o governador e colocou em prática o seu conselho de visitar

---

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.



os ministros “por razão dos lugares e não das pessoas, como Mestres de Campo, Coronéis, Juiz da Alfandega e Provedor da Fazenda e por razão das pessoas os que não fazião exemplo, a saber os filhos do Visconde de Asseca”<sup>62</sup>.

Assunto de maior importância, do ponto de vista da ação episcopal, era a visita diocesana da cidade do Rio de Janeiro. Diziam ao bispo que seu antecessor havia começado a visita, mas não a terminara por conta das “inimizades e pancadas” que ela gerava. O cabido também nada fez durante a sede vacante. Em suma, escreve D. Fr. Antônio de Guadalupe, “não se sabia aqui o que hera visita mais que pelo nome”. Ele a fez e não se produziu qualquer desordem, o que imputou ao seu empenho em fazê-la de modo suave, buscando sempre corrigir as pessoas sem escandalizá-las. A moderação demonstrada aqui está bem distante do que se poderia esperar do rigorismo jacobeu. Mas, não há razão para ver nisto sua renúncia à aplicação do programa reformador da Jacobeia. Isto fica claro, por exemplo, no uso que fez de sua autoridade em relação às “igrejas annuaes das Minas”. Sobre estas igrejas encomendadas, para as quais tinha a faculdade de nomear vigário anualmente, dizia terem sido “providas as mais dellas de novo, salvo alguas de cujos Parochos fui bem informado. Os mais tirei, ou porque herão indignos, ou porque se dizia que laboravão *Vitio Simoniae*”<sup>63</sup>. Nota-se aqui o rigor de seu procedimento, mas é igualmente perceptível que ao ser mais duro com tais clérigos, o fazia amparado pelo ordenamento jurídico, sem promover, provavelmente, mais queixume do que os dos próprios sacerdotes que não obtiveram a renovação de sua provisão nas igrejas que parquiavam.

O prelado também dava conta de outras atividades dirigidas à comunidade dos fiéis. Foi às igrejas matrizes assistir à doutrina das crianças, tendo, uma vez, ele mesmo assumido a tarefa, distribuindo aos meninos compêndios da doutrina, medalhas e, por vezes, moedas de dois vinténs. Publicou, logo que chegou, a indulgência das Ave Marias, que havia sido concedida, em 1724, por Bento XIII<sup>64</sup>. Pregou em sua Sé na quarta-feira de cinzas e, em razão do diminuto número de fiéis que iam à catedral devido à distância e ao muito que se tinha que subir para lá chegar, o fez na terceira e quinta domingo da quaresma na Igreja da Candelária, “com imensurável concurso” de assistentes. Aparece aqui um assunto que ocuparia algum tempo de seu governo diocesano:

---

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Trata-se de indulgência plenária concedida a todos os que estivessem confessados e comungados, em qualquer dia de cada mês, segundo a escolha de cada um, no tempo em que se tocam as Ave Marias – pela manhã, meio-dia ou à tarde – rezassem de joelhos o *Angelus* e rogassem a Deus pela paz entre os príncipes cristãos. Cf. IRAYZOS, Fermin de – *Instruccion sobre las rubricas generales del misal, ceremonias de la misa rezada y cantada, oficios de semana santa, y de otros dias especiales del año: con un indice copiosissimo de decretos de la Sagrada Congregacion de Ritos, y algunas notas para su mejor inteligencia. Corregido y añadido por su autor: Fermin de Irayzos...* Madrid: en la Imprenta de la Viuda é Hijo de Marin, 1802, p. 311.

a necessidade de transferência da Sé do Rio de Janeiro, que ficava longe de tudo, inclusive da residência episcopal, além de ser um templo de dimensões acanhadas<sup>65</sup>. Tratava-se, igualmente, de um problema que afetava o cabido e a decência das celebrações que deveriam ser realizadas na catedral. Já em 1726, portanto, o bispo constatava ser impossível corrigir alguns problemas no cabido sem a mudança da Sé, pois

*além de que o lugar e solidão está fazendo obstáculo à perfeição, nem eles podem assistir bem, nem tem ministros porque não há quem queira ser capellão, nem mosso do choro, salvo algum inepto, de maneira que havendo mais dous choros nesta cidade, a saber na Misericórdia e Candelária, vai tanta diferença da perfeição dos officios divinos nestas duas Igrejas à Sé, como pode ir de uma Igreja de Lisboa a Porto de Muge. Baste dizer que ambas tem Mestre de Cerimônia e na Sé o não há, nem estas lá se sabião, de maneira que o povo julgou no primeiro Pontifical que fiz, sendo novato, que eu hera o que os ensinava. Finalmente he hua Vergonha. No coro não há multas, nem apontador; tanto vence o que vai, como o que fica em caza; perguntados na Vizita pelo Regimento, responderão que nunca o tiverão<sup>66</sup>.*

O interesse da passagem citada não se restringe à constatação da precariedade em que se encontrava a catedral do Rio de Janeiro e do descaso em relação à organização do corpo capitular, desprovido, inclusive, de estatuto ou regimento próprio. Ela também permite verificar a moderação do bispo jacobeu diante de uma situação que destoava inteiramente do que seria correto e desejável. Vê-se que, apesar de todos os problemas, procurou manter a união com o cabido, tratando a todos os cônegos e dignidades com cortesia, além de não promover maiores mudanças nos lugares relativos à administração eclesiástica, conservando, por exemplo, o deão Gaspar de Gonçalves Araújo († 1754) no ofício de provisor. Ainda deu mostras de habilidade ao fugir dos favores do tesoureiro-mor da Sé Gaspar Ribeiro Pereira († 1734) que, mesmo assim, tentou fazer alguma intriga contra o deão, dizendo ao bispo que dispensasse maior cuidado em relação aos seus atos. Ao responder ao tesoureiro-mor, reafirmava sua amizade com todos, mas também seu desejo de não ter particularidades

<sup>65</sup> Na mesma carta o bispo fala sobre as informações que enviara à corte para que se pudesse transferir a Sé para a Igreja do Rosário dos pretos, que, além de ser muito bem localizada, era a maior da cidade e encontrava-se com a capela-mor e quase todas as paredes do corpo pronta. A mudança da Sé para a Igreja do Rosário ocorreria em 1737, abrindo-se uma longa história de querelas entre a Irmandade do Rosário e o cabido. Sobre o assunto ver ARAÚJO, José de S. A. Pizarro e – *Memórias históricas...* Ob. cit., p. 23-24 e 155-156.

<sup>66</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta do bispo do Rio de Janeiro para João da Mota e Silva, de 28 de junho de 1726».

com nenhum. Ademais, em relação às matérias tocantes à justiça eclesiástica “nem um nem outro, nem alguém me moveria a deixar de a fazer e assim o tem experimentado: Gaspar Ribeiro porque sentenciei contra ele hum breve de *Soli Deo* na missa; o Deão porque não deixei de proceder contra hum Vigário cunhado de seus sobrinhos”. Depois disso, após ter pregado na quinta dominga sobre as inimizades, chamou aos dois e a um cônego que estava sem falar com outros três, e reunindo todos os cônegos e dignidades na sacristia da igreja, os fez abraçar uns aos outros “não sem lágrimas de alguns companheiros”<sup>67</sup>.

Na notícia que dá sobre sua ação direcionada aos demais clérigos do Rio de Janeiro e de seu recôncavo percebe-se a atenção particular que dedicava à formação do clero, em especial no que dizia respeito à teologia moral. Vislumbra-se o sorriso do missivista ao escrever que, por conta de ter convocado os clérigos a exame, “tiveram muito gasto nos livreiros os livros de moral”. E, não obstante muito se tenha falado sobre o exame nas sacristias e noutros lugares, e se tenham realizado conferências nas igrejas da Candelária e da Misericórdia, muitos foram reprovados, inclusive alguns que estavam parodiando. As preocupações do prelado em relação ao exame de moral estavam intimamente relacionadas à condução dos trabalhos dos confessores, tocando, portanto, em um dos pontos emblemáticos do programa jacobeu, a confissão. Para Minas, nomeou examinadores destinados a avaliarem aqueles que solicitavam licenças para confessar, instruindo-os a não concederem aprovação sem antes terem notícia segura do bom procedimento do examinado. Fez o mesmo para todas as partes do bispado que por sua distância impediam a ida dos sacerdotes ao Rio de Janeiro para serem examinados. A atenção de Fr. Antônio de Guadalupe à confissão não datava dos seus dias de bispo. Anos antes, em sermão pregado na vila de Amarante, o franciscano dizia que a maior cegueira de um pecador era não querer ouvir a palavra de Deus no confessionário. Deixava claro, ao longo do seu sermão, que de nada valiam confissões malfeitas e que temia pela condenação daqueles que evitavam os confessores sábios e prudentes – exigentes –, buscando aqueles que, por relapsos, não lhes repreendiam. Através da condenação dos que preferiam sair da confissão “alegres e mal curados, do que sahir tristes, e com remédio”, o pregador sinalizava, igualmente, o quanto abominava o mau confessor que, por ignorância ou qualquer outro motivo, não cumpria o devido papel a ser desempenhado no tribunal da confissão<sup>68</sup>. Num outro sermão, este já como bispo do Rio de Janeiro, mostra-se mais claramente o exemplo da boa confissão e do bom confessor:

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> GUADALUPE, Fr. Antônio de – *Sermão da quarta quarta-feira, pregado em a Villa de Amarante no anno de 1711*. In S. DÂMASO, Fr. Manoel de (ed.) – *Sermoens do Excelentissimo, e Reverendissimo D. fr. Antonio de Guadalupe ...* Ob. cit., t. I, p. 175-177

*Mas quem he aquele penitente, que se levantou agora dos pés daquele confessor, o rosto carregado, os olhos no chão, aquelle, que quase não atina por onde põe os pés, triste, melancólico, e pensativo? Aquelle topou com Confessor douto, rígido e prudente, que a seus pés o teve largo tempo. Excitou-o a ter huma dor viva, e hum proposito verdadeiro, a que ele não poz duvida, porque bateu muito nos peitos, e espremeo suas lágrimas: porém usando o Confessor do officio de Médico, lhe applicou algumas medicinas. Poz-lhe a obrigação de não passar por certa rua, não entrar em certa casa, não conversar com taes pessoas, não usar de taes contratos, e sobre tudo, que se confessasse todos os mezes, tivesse cada dia meya hora de Oração mental, e outra meya de lição espiritual, fora o Rosário de Nossa Senhora, ou a terça parte dele<sup>69</sup>.*

Neste passo do sermão revela-se todo um programa jacobeu voltado para os seculares. Não é só a rigidez do confessor que aponta para a jacobea, mas a frequente confissão que ali se recomenda – confessar-se “todos os mezes” –, a contrição, o verdadeiro propósito de emenda da vida, a oração mental. Enfim, os principais instrumentos avançados pelos reformadores jacobeus aparecem aí, desvelando, ao mesmo tempo, o seu anúncio e estímulo a partir do púlpito, mas também o prenúncio de sua prática a ser exigida nos confessionários. A passagem se torna ainda mais eloquente quanto à origem jacobea de tais preceitos quando cotejada com o relato do prelado acerca do comportamento de sua família, no Rio de Janeiro. Após dizer que, até aquele momento, ela não lhe havia dado dissabores, afirma: “Não pertendo que sejam Jacobeos, mas fazem conta que vivem como em Convento, onde não hão de faltar à sua hora de Oração mental, às confissões menstruas, e sobretudo ao recolhimento”<sup>70</sup>.

Embora pudesse demonstrar sua felicidade a respeito da conduta de sua família, o fato é que, de modo geral, a aplicação do programa exigente da jacobea não se via facilitada pelo contexto local. D. Fr. Antônio de Guadalupe não escondia do cônego João da Mota e Silva e de Fr. Gaspar da Encarnação o seu sentimento sobre a terra, e sobre a gente que andava à sua volta. Não era apenas uma desconfiança em relação às pessoas com quem tratava, mas praticamente uma certeza de que sua missão era demasiado pesada em função dos maus costumes enraizados na terra:

<sup>69</sup> GUADALUPE, Fr. Antônio de – *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma, pregado na Sé da Cidade do Rio de Janeiro no anno de 1732*. In S. DÂMASO, Fr. Manoel de (ed.) – *Sermoens do Excelentissimo, e Reverendissimo D. fr. Antonio de Guadalupe ...* Ob. cit., t. I, p. 280.

<sup>70</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726». Note-se, ainda, que noutra parte da carta o prelado dizia que sua família “alta e baixa consta de vinte e tantas pessoas, por mais que me quis cingir a menos”.

*Isto por cá tudo he hua patarata, muita fachada, muita vaidade e muito engano. Não há Jacobeos, nem quem trate disso; Cada hum anda a quem mais mentirá, e em tempo de escrever para o Reino muito mais. A terra parece que infunde sensualidade, e os incentivos são contínuos na desnudez das negras, que são muitas; e no concerto, e aceyo de outras, que vivem do ruim trato, e chamão andar na Rua, a quem os senhores não contradizem, pelo lucro que lhe pagão. Já mulatas valem a pezo de ouro, e dase por humas quinhentos mil reis, e mais para uzarem delas. Das minas ainda me dizem que he mais<sup>71</sup>.*

Há que se pensar que a percepção do caráter licencioso da vida social em sua diocese poderia ser exagerada em função do rigoroso padrão comportamental desejado por um jacobeu. Mas se assim o é, torna-se ainda mais relevante constatar a atitude moderada do prelado, que não abriu mão de buscar a reforma do seu clero e dos seus diocesanos, mas que soube se adaptar às possibilidades de um contexto adverso, evitando, assim, entrar em maiores conflitos. Com efeito, durante o seu episcopado não parecem ter sido tão numerosos os litígios, embora houvesse, desde cedo, quem o criticasse por demasiado rigoroso – os vigários encomendados das Minas, mencionados anteriormente, poderiam estar entre esses críticos. O próprio bispo escreveu, no mesmo dia 28 de junho de 1726, um anexo à carta enviada ao cônego João da Mota e Silva, no qual apresentava uma defesa preventiva acerca das notícias que poderiam chegar a Lisboa sobre sua ação. Expôs alguns casos em que procedeu contra eclesiásticos, oferecendo alguns detalhes sobre suas culpas. Não por acaso, o primeiro exemplo que listou dizia respeito a certo padre Antônio Luis, que, em abril de 1725, “tinha morto hum freguez seu tiranamente, e andava passeando, como quem tinha o pay alcaide”<sup>72</sup>. De fato, seu pai não era alcaide, mas o tesoureiro-mor da Sé do Rio de Janeiro, padre Gaspar Ribeiro. Explica-se, assim, não só os fundamentos do seu destemor, mas também a demora em se tirar devassa do caso, pois somente quatro dias após a chegada do bispo àquela diocese – dia 2 de agosto de 1725<sup>73</sup> – é que um cônego, com poder do cabido sede vacante, foi tirá-la e, ainda assim, “sem usar de antidoto”. O bispo ao tomar conhecimento do assunto mandou tirar nova devassa pelo vigário geral

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta (anexa) do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726».

<sup>73</sup> ARAÚJO, José de S. A. Pizarro e – *Memórias históricas...* Ob. cit., t. IV, p. 145.

*e como por ella não merecesse o dito padre carta de seguro<sup>74</sup>, se lhe negou, e ele começou a andar pella terra a cavallo, e com armas descompondo e ameaçando a varias pessoas, e dizendo havia de matar o Vigário geral e o meirinho. Com soldados se cercou a caza onde estava, que hera do Padre Miguel Gomes cada hum com sua amiga. Antonio Luis fugio vestido de mulher, e anda auzente<sup>75</sup>.*

O episódio é emblemático na medida em que mostra a gravidade dos delitos cometidos e a imparcialidade do bispo na apuração e punição dos crimes do clero – a fuga do padre criminoso não anula a vontade demonstrada pelo bispo de fazer justiça.

Na documentação do Conselho Ultramarino não encontramos verdadeiras queixas a respeito do procedimento do prelado. Apenas um caso envolvendo a punição de um clérigo chegou ao Conselho Ultramarino, o do vigário de São Sebastião das Minas, José Esteves do Amaral. Ainda assim, os fatos vieram ao conhecimento do Conselho por via do próprio prelado, que pedia ao rei ordenasse aos corregedores do civil da corte que não julgassem causas semelhantes àquela movidas contra ele – que teria por objeto a restituição das rendas não recebidas por um pároco em razão de sua suspensão. O entendimento do Conselho Ultramarino foi favorável ao bispo e motivou a resolução régia sobre o assunto, determinando que os corregedores do civil da corte não tomassem conhecimento de causas semelhantes provenientes do Brasil e da Índia<sup>76</sup>.

Mas o caso do padre José Esteves do Amaral também interessa aqui a outro título: o da tentativa de emenda do clero por parte de D. Fr. Antônio de Guadalupe. O caso teve início numa visita diocesana, realizada em 1727, no decurso da qual o bispo assinalou ao vigário de São Sebastião das Minas alguns defeitos em sua obrigação de pároco, “principalmente no ensinar a doutrina, limpeza e aceyo da Igreja”. Não obstante as repreensões e o disposto nos capítulos da visita por seu prelado, o padre não se emendou e meses depois

<sup>74</sup> A carta de seguro é, no direito português e brasileiro, um ancestral do atual *habeas corpus*. FREIRE, Paschoal de Melo – *Institutionum juris criminalis lusitani*. 3ª edição. Lisboa: Typographia da Academia Real das Ciências, 1810, p. 185, fornece uma boa definição: “*Per securitatis litteras nos hic intelligimus judicis competentis decretum, quo reo ad captivam pronuntiato conceditur, ut impune possit ad judicium venire, et solutus ab objecto crimine sub certis clausulis liberari*” (Por carta de seguro entendemos aqui o decreto em que o juiz competente concede ao réu pronunciado para captura a faculdade de vir impunemente em juízo, e, sob certas cláusulas, regressar solto do crime de que é acusado – a tradução é minha). No caso do tribunal eclesiástico do Rio de Janeiro a concessão das cartas de seguro observava o disposto nas *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, Liv. V, tit. XLI, §§ 1064-1071 e nos §§ 905, 937, 978 e 1033. Cf. VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição de FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. São Paulo: EdUSP, 2010.

<sup>75</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta (anexa) do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726».

<sup>76</sup> Cf. AHU-CU, Avulsos-Rio de Janeiro, cx. 27, doc. 2886.

o padre Manoel Rebello Soares, que habitava em São Sebastião das Minas veio à presença do bispo para denunciá-lo, “dizendo que não tinha emenda e era incapaz de ser paroco”. Guadalupe enviou as informações ao Vigário da Vara do distrito, que averiguou o caso e, tendo confirmado sua veracidade, mandou-as ao Promotor. O processo foi sentenciado pelo Vigário Geral que, além de outras penas, aplicou um ano de suspensão ao padre José Esteves do Amaral. Tendo apelado à Relação eclesiástica da Bahia, alegou em sua defesa que o bispo era seu inimigo e que o perseguia por ser ele vigário colado e ter sido padre da Companhia de Jesus. Embora a Relação tenha revogado a pena de suspensão, as acusações contra o crédito de seu prelado lhe valeram uma pena pecuniária e mais três meses de prisão, além de suspensão e pena pecuniária ao seu advogado. Desta sentença apelou ad Sancta Sedem. A apelação teve por juiz o vigário geral do Patriarcado de Lisboa, o Dr. Valério da Costa de Gouvea, que absolveu inteiramente o réu, reservando-lhe o direito de demandar perdas e danos<sup>77</sup>.

A reforma da sentença por parte da Relação eclesiástica da Bahia, talvez aponte para um excessivo rigor punitivo por parte do tribunal eclesiástico do Rio de Janeiro. Cabe notar que, à época, era arcebispo da Bahia D. Luiz Álvares de Figueiredo, criatura do arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Teles, mas que tinha proximidade com João da Mota e Silva, Fr. Gaspar da Encarnação e com o próprio Guadalupe, o que ajudaria a compreender o rigor das penas aplicadas contra o réu e seu advogado<sup>78</sup>. Por fim, a absolvição do padre, pelo vigário geral do Patriarcado de Lisboa suscita a dúvida acerca do verdadeiro móbil da sentença: teria sido o desejo de contrariar a posição de um prelado jacobeu, num episódio que mostraria a contínua tensão a opor, na corte, os jacobeus ao partido do Inquisidor Geral, D. Nuno da Cunha e do Patriarca D. Tomás de Almeida?<sup>79</sup> Seja como for, o caso do padre José Esteves do Amaral serve, sobretudo, para mostrar que, desde o início do seu governo, o bispo do Rio de Janeiro tentou por múltiplas vias a emenda de seu clero.

É difícil mensurar o êxito da ação episcopal de D. Fr. Antônio de Guadalupe no que toca à reforma do clero, mas as palavras que escreve na carta anexa de 1726 são reveladoras da sua percepção do problema e de suas esperanças. Dizia o prelado: “Pelas informação que logo pedi dos clérigos, sey que pelas Minas há cobras e Jacarés que põem medo, e tão bem sey de muitos que com

<sup>77</sup> Idem.

<sup>78</sup> Cf. PAIVA, José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal...* Ob. cit., p. 520.

<sup>79</sup> Esta hipótese se vê reforçada pelo teor do parecer do Conselho Ultramarino, que considera ser digno de atenção “a diminuição do respeito e da liberdade que devem ter os prelados na administração da Justiça e correção dos seus súditos, principalmente os Eccleziasticos das Minas Geraes, Bispado do Rio de Janeiro, os quaes vivem com mais liberdade do que devião [...] e ainda ficarão mais absolutos e o seu Bispo com menos liberdade para os reprimir se virem que este vigário consegue vexallo com esta demanda nesta corte pelo haver condemnado como entendeo era justo”. Cf. AHU-CU, Avulsos-Rio de Janeiro, cx. 27, doc. 2886.

o que de mim tem concebido se tem moderado muito”<sup>80</sup>. Anos depois, o autor do seu elogio fúnebre parecia corroborar seu sentimento ao dizer que, por sua força e constância, Guadalupe se fazia temido dos maus e amado dos bons. O panegirista ia além, pois, tomando por base o que teria sido escrito pelo bispo de Angola, D. Fr. Antônio do Desterro, afirma que o antístite do Rio de Janeiro havia conseguido

*huma tão cabal reforma no seu Clero, que estimára, diz ele [o bispo de Angola], vissem em Portugal a sua modéstia, não só nos costumes, mas também nos vestidos: todas as semanas se ajuntavão duas vezes a conferir matérias de Moral, a que os obrigava este zelozo Prelado, com pena de suspensão do exercício das Ordens ipso facto incurrenda; todos os anos erão obrigados os Parochos do seu Bispado a mandar-lhe informação individuavel do procedimento, e aproveitamento de cada hum*<sup>81</sup>.

Não há dúvida de que o conflito mais renhido que teve de administrar ao longo de seu episcopado foi com os franciscanos da província da Conceição. Contudo, é importante notar que o bispo ao chegar à sua diocese já encontrava aqueles religiosos divididos em parcialidades, razão pela qual o governador lhe pediu que procurasse pacificá-los<sup>82</sup>. Foram anos de intrigas, até que, em 1738, com breve de Clemente XII, o bispo foi nomeado reformador daquela província franciscana. Não cabe aqui um exame minucioso da questão. Sobre o assunto, aliás, a tese de láurea de Gentil Avelino Tilton, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, pode ser consultada com muito proveito, ainda que seja necessário matizar algumas de suas análises a respeito dos posicionamentos de D. Fr. Antônio de Guadalupe<sup>83</sup>. Mais importante para os objetivos do presente estudo é a constatação de que o bispo, na condição de reformador, também insistiu sobre alguns dos pontos característicos do reformismo jacobeu. Na pastoral de reforma, dada em 6 de setembro de 1738, recomendava aos franciscanos

*o exercício da oração mental, o qual não há de deixar-se em tempo algum, e de cuja pratica se devem ler livros que della tratão e conversar-se no que elles ensinão; de maneira que, assim como desta observancia depende*

<sup>80</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta (anexa) do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726».

<sup>81</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre...* Ob. cit., p. 11.

<sup>82</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – Carta do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726.

<sup>83</sup> TITTON, Gentil Avelino – *A reforma da Província franciscana da Imaculada Conceição. (1738-1740)*. «Revista de História», USP, n. 84, 85, 87 e 89 (1971-72), p. 307-346, 75-107, 105-149, 43-91, respectivamente.



*todo o bem da Religião, assim na sua cultura se há de pôr todo o disvello, a que condús muito o escuzar vagueações fora dos conventos, que os Prelados devem evitar aos subditos com exacção*<sup>84</sup>.

A mesma recomendação do exercício da oração mental figurava na lei escolástica, destinada apenas ao Colégio do Bom Jesus da Ilha, que exigia dos religiosos colegiais e passantes que todos os dias, após matinas e laudes, fizessem o quarto de oração mental<sup>85</sup>.

A preocupação com as confissões e com a formação de bons confessores também está presente nos documentos da reforma da província da Conceição. Na pastoral de reforma, dada em 3 de julho de 1739, o prelado insistia sobre a necessidade de uma dedicação mais efetiva dos religiosos aos estudos de casos de consciência, isto é, ao estudo da teologia moral, ordenando

*que em todos os conventos da Provincia haja Lição de Moral e conferencia sobre os Cazos de Consciencia por espaço de hua hora ao menos, todos os dias indispensavelmente, excepto as primeiras Classes e os dias em que ouiver disciplina, para o que se ajuntarão sem falta todos os religiosos com o Prelado da casa no lugar determinado, em que os religiosos devem propor e tirar as suas duvidas; como tãobem deve o Prelado, sub pena de privação do seo officio, zelar o aproveitamento deste acto, assim na assistencia de todos, como em castigar aos negligentes, que não quizerem estudar*<sup>86</sup>.

Na lei escolástica para o colégio do Bom Jesus da Ilha, o bispo reformador instituiu as conferências de Moral que deveriam ser feitas pelo prelado ou, em sua ausência, por pessoa capacitada que ele designasse para tal fim<sup>87</sup>.

No âmbito do presente estudo não é possível apresentar dados relativos à efetiva aplicação dos princípios reformadores que deveriam ser seguidos pelos franciscanos da província da Conceição. Voltando a atenção para o problema maior, que subjaz à própria iniciativa da nomeação de um reformador para aquela província franciscana, pode-se concluir que as parciaisidades quedaram resolvidas e a paz voltou a reinar entre os religiosos daquela província. Constatase, ao menos nesta parte, o êxito da iniciativa do bispo reformador.

<sup>84</sup> Pastoral de D. Fr. Antonio de Guadalupe, de 6 de setembro de 1738. In TITTON, Gentil Avelino – *A reforma da Provincia franciscana da Imaculada Conceição*. (1738-1740) (IV). «Revista de História», USP, n. 89 (1972), p. 47.

<sup>85</sup> GUADALUPE, D. Fr. Antônio de – *Lei escolástica*, de 10 de novembro de 1738. Idem, ibidem, p. 61.

<sup>86</sup> Pastoral de D. Fr. Antônio de Guadalupe, de 3 de julho de 1739. Idem, ibidem, p. 54.

<sup>87</sup> GUADALUPE, D. Fr. Antônio de – *Lei escolástica*, de 10 de novembro de 1738. Idem, ibidem, p. 62.

#### 4. À guisa de conclusão

Em quinze anos de governo diocesano, D. Fr. Antônio de Guadalupe deixou marcas importantes, reveladoras do espírito reformador que o movia. A adoção, determinada em pastoral de 16 de setembro de 1728, das Constituições sinodais da Bahia, a confecção de Estatutos para o cabido da Sé do Rio de Janeiro, tomando por base os da Bahia e os do arcebispado italiano de Benevento, aprovadas pelo corpo capitular em outubro de 1736<sup>88</sup>, a fundação do seminário de São José, em fevereiro de 1739, seu empenho para a construção do aljube, a ereção de sete novas paróquias, a própria luta pela transferência e/ou construção de uma nova igreja catedral para o Rio de Janeiro, denotam o esforço desse prelado em dotar a sua diocese de estruturas características de um bispado português moderno, pós-tridentino<sup>89</sup>. Eis a primeira conclusão que se impõe: tratou-se de um bispo que procurou seguir à risca, em sua ação episcopal, as determinações do Concílio de Trento. De forma mais geral, pode-se dizer que tanto ele, quanto outros prelados jacobinos, pautaram sua ação em sintonia com o que Paolo Prodi chamou de paradigma tridentino<sup>90</sup>.

Sem abrir mão dos princípios jacobinos, D. Fr. Antônio de Guadalupe mostrou-se muito hábil na execução de sua política reformadora. Percebe-se que, com bastante êxito, o prelado evitou indispor-se com os governadores das capitâncias de sua diocese e com os demais agentes do poder régio. Também parece ter tido o cuidado de não abrir muitas frentes de luta ao mesmo tempo. Esta era, muito provavelmente, uma recomendação que lhe havia sido feita por Fr. Gaspar da Encarnação e pelo padre João da Mota e Silva, pois na carta em que lhes dava conta de vários casos trazidos à justiça eclesiástica, fazia questão de assinalar que era a gravidade dos casos que o obrigava a agir imediatamente e não um suposto desejo de “emendar tudo junto”<sup>91</sup>. Ainda que alguns pudessem se queixar dos rigores do prelado jacobino, o fato de o antístite ter sabido evitar parcialidades talvez tenha contribuído para enfraquecer tais argumentos. Sem olhar para a origem – como no caso, mencionado acima, do filho do tesoureiro-mor da sé do Rio de Janeiro –, ou para o cargo ocupado – a exemplo da expulsão do meirinho geral<sup>92</sup> –, o bispo punia os erros, em conformidade com o direito,

<sup>88</sup> O interesse pelos estatutos do cabido de Benevento está ligado ao fato de terem sido feitos à época em que o papa Benedito XIII († 1730) havia sido arcebispo daquela arquidiocese.

<sup>89</sup> As informações podem ser verificadas em ARAÚJO, José de S. A. Pizarro e – *Memórias históricas...* Ob. cit., t. IV, p. 147, 156-157, 165 e ss. e no t. VII, p. 37 e 216-219.

<sup>90</sup> PRODI, Paolo – *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.

<sup>91</sup> AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta (anexa) do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726».

<sup>92</sup> “No dia em que me purguei soube que o meu meirinho geral (que por respeito de hum amigo dessa corte tinha em caza) aceitava dez moedas a hum clérigo que pertendia voltar as Minas, donde o mandei vir, e ir para o seu Bispado por suas habilidades, para efeito d’eu o despachar para o dito efeito. Chamei-os a ambos e averiguado o caso, o clérigo foi restituído do seu dinheiro e o meirinho expulsado de caza e vara na qual

no que parecia adotar uma postura diferente do seu antecessor<sup>93</sup>.

Atento às questões relativas à justiça eclesiástica, o bispo não foi menos vigilante em relação às visitas diocesanas. No primeiro ano de seu bispado, visitou o Rio de Janeiro e seu Recôncavo. Em 1732, já havia visitado por si mesmo ou por seus visitantes todo o seu extenso bispado, exceção feita à Colônia do Sacramento, assunto sobre o qual escreveu carta ao rei, solicitando ajuda de custo para o clérigo encarregado de visitá-la<sup>94</sup>. A crer nas informações que o próprio Guadalupe obteve sobre o governo episcopal de seu antecessor, a aplicação mais firme dos mecanismos de vigilância seria uma inflexão de seu episcopado em relação ao que havia sido praticado até ali na diocese do Rio de Janeiro. Tal vigilância aumentaria, sem dúvida, a possibilidade de enquadramento religioso do clero e dos fiéis por parte da autoridade episcopal, num programa que, mais uma vez, se encontrava em perfeita sintonia com o paradigma tridentino.

A rigor, àquela altura do século XVIII, seria bastante improvável encontrar prelados que não agissem em conformidade com as disposições conciliares. Talvez a grande diferença a apontar na ação episcopal dos bispos de Portugal e do império português esteja, sobretudo, no empenho com que alguns levaram a cabo a tarefa de reformar a Igreja, clero e fiéis, nos moldes tridentinos. Ao analisar a atuação de D. Fr. Antônio de Guadalupe, o historiador depara-se com um prelado cujo empenho reformador extraordinário encontrava-se ligado a uma concepção particular do que deveria ser um verdadeiro cristão. Após a Reforma Católica, vários caminhos foram trilhados em busca do aprimoramento da vida e costumes dos cristãos. Alguns deles revelavam uma face mais rigorosa e exigente, constituindo um conjunto de ideias e sentimentos que poderíamos chamar de rigorismo cristão ou, mais particularmente, católico<sup>95</sup>. Nos Países-Baixos e na França, o jansenismo, a partir do século XVII, foi um desses caminhos. Entre nós, no mundo português, a jacobea, com todas as grandes diferenças que a separam do universo de ideias jansenistas, representou, a partir

---

provi José Rodrigues...” AHU-CU-Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – «Carta do bispo do Rio de Janeiro de 28 de junho de 1726».

<sup>93</sup> ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo), MSLIV (Manuscritos da Livraria), 703: *Hystoria serafica, chonologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal da regular observancia escrita por fr. Antonio do Sacramento (...). Lisboa. No anno de 1768*, cap. XXVI, diz a respeito do bispo: “castigava com caridade aos culpados em delicto: não sendo exceptuados da lei da justiça os subditos Ecclesiasticos, que por causa da largueza do Paiz se devastava nos costumes. Por este motivo, alguns criminosos lançavão vozes por aquellas terras e tão altaneiras, que chegavão a ouvirse no Reyno, dizendo: que o Bispo do Rio tinha muitas circunstancias de rigoroso”.

<sup>94</sup> AHU-CU, Rio de Janeiro, Cx. 24, D. 2586 – «Carta de D. fr. Antonio de Guadalupe para o rei, de 23 de outubro de 1732».

<sup>95</sup> Sobre o rigorismo cristão ver QUANTIN, Jean-Louis – *Le rigorisme Chrétien*. Ob. cit., e GAY, Jean-Pascal – *Morales em conflit. Théologie et polemique au Grand Siècle (1640-1700)*. Paris: Cerf, 2011, especialmente p. 669-764.

de inícios do século XVIII, uma corrente dessa sensibilidade rigorista. Como se procurou mostrar ao longo deste artigo, o bispo do Rio de Janeiro era um jacobeu. Esta filiação permite compreender melhor o seu zelo pastoral, e seus múltiplos engajamentos com vistas a desenvolver as estruturas diocesanas e reformar a vida do clero e dos fiéis de seu bispado. É ela, por exemplo, que dá sentido a descrições sobre os rigores dos exames a que estava submetido o clero de seu bispado: “nenhum se ordenava para Presbytero, sem primeiro ter feito exame de Theologia Moral, primeiro tinham licença para confessar, do que tivessem poder para absolver”<sup>96</sup>. Dados preliminares de um levantamento dos processos de habilitação sacerdotal realizados no bispado do Rio de Janeiro parecem corroborar o discurso do panegirista. No governo de D. Francisco de São Jerônimo, que se estende de 1702 a 1721, contam-se 374 processos de habilitação sacerdotal. Já no dele o número não ultrapassa os 111, revelando uma redução na quantidade de ordenações que bem pode ser atribuída ao maior rigor com que procedia em relação ao assunto<sup>97</sup>. A insistência sobre os pontos atinentes à moral não deve ser interpretada como derivada de um contexto particular de dissolução dos costumes, mas como fundados em sua visão jacobea, assentada na esperança de ver praticada em sua diocese uma moral rígida que se relacionava intimamente com uma economia sacramental que incentivava o uso frequente da confissão e comunhão.

De um ponto de vista mais geral, a postura rigorista da jacobea, observada aqui sob o ângulo da ação episcopal, contribuía para o reforço dos instrumentos de controle da consciência, percepção que se torna ainda mais nítida no caso de D. Fr. Antônio de Guadalupe, na medida em que nele convergiam os atributos de missionário, pregador e confessor<sup>98</sup>. Seria interessante indagar sobre a eficácia do programa reformador desenvolvido em sua diocese, mas isto vai além dos limites deste estudo e exigiria uma pesquisa bem mais extensa. Por ora, pareceu-nos constituir uma razoável contribuição ao conhecimento da jacobea e do episcopado jacobeu em Portugal e no seu império, a descrição e análise de algumas das características do modelo de ação episcopal praticado pelo bispo do Rio de Janeiro. Tanto mais que o presente caso aponta para a possibilidade de uma via reformadora menos conflituosa no interior do próprio grupo jacobeu – contrariando uma tendência a pensar a ação do episcopado

<sup>96</sup> PIEDADE, Fr. Antônio da – *Elogio fúnebre nas exéquias do Exmo. Revmo. Sr. D. Fr. Antonio de Guadalupe...* Ob. cit., p. 11.

<sup>97</sup> Os dados preliminares aqui mencionados são fruto da pesquisa de mestrado, ainda em andamento, de FERREIRA, Fernanda Vinagre – *A formação do clero secular no bispado do Rio de Janeiro: Igreja e sociedade na América portuguesa (1702-1721)*. Trabalho de Qualificação de Mestrado (Rio de Janeiro, UNIRIO), apresentado em março de 2015.

<sup>98</sup> Sigo aqui a leitura proposta por PROSPERI, Adriano – *Tribunais da consciência. Inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013.

jacobeu como marcado pelo conflito advindo da aplicação do seu programa reformador exigente e rigorista. D. Fr. Antônio de Guadalupe passa a imagem de um prelado que se ateuve, com habilidade, à reforma ou, para melhor dizer, à jacobea possível. Reconhecer os limites de sua ação reformadora num contexto demasiado alheio à busca da perfeição e mostrar-se cauteloso ao não tentar remediar tudo e todos de uma só vez, são atitudes que revelam moderação e não abandono de sua visão e postura jacobea. E talvez fosse esta a maneira de pensar dos mentores do movimento a partir dos anos 1720. Sua nomeação para o bispado de Viseu, por D. João V, em fevereiro de 1739<sup>99</sup>, teria sido o reconhecimento de seus méritos e, seguramente, não foi feita sem o concurso de Fr. Gaspar da Encarnação e do Cardeal da Mota.

\*

A morte, a 30 de Agosto de 1740, poucos dias após ter chegado a Lisboa, regressando do Brasil, não lhe permitiu tomar posse da mitra de Viseu<sup>100</sup>. Seu elogio fúnebre foi pregado no Convento de São Francisco de Lisboa, no dia 2 de dezembro de 1740, pelo padre Fr. Antônio da Piedade<sup>101</sup>. Naquela ocasião, numa derradeira homenagem a D. Fr. Antônio de Guadalupe, o pregador tomava por tema do sermão a passagem “Levanta-te e sai desta terra e volta para tua terra natal” (*Gênesis*, 31, 13) e transfigurava o prelado em Jacó. Pensando no sonho do patriarca bíblico, talvez alguns jacobeus tenham vislumbrado, naquele instante, o bispo a subir, entre os anjos, a escada que o levava à porta do céu – porta estreita pela qual, através de sua religião exigente, também desejavam passar, levando consigo aqueles que tivessem conseguido separar da vida mundana.

Artigo recebido em 10/07/2015

Artigo aceite para publicação em 14/10/2015

<sup>99</sup> Cf. ASV–Secretaria di Stato, Portugallo, vol. 95A, fl. 147v – sou grato a José Pedro Paiva pela comunicação desta referência. TITTON, Gentil Avelino – *A reforma da Província franciscana da Imaculada Conceição. (1738-1740) (III)*. «Revista de História», USP, n. 87 (1971), p. 138, apresenta como fonte para a mesma informação ASV, Nunziatura di Portugallo, vol. 94, f. 82-83.

<sup>100</sup> Ver o necrológio publicado na Gazeta de Lisboa, n. 36, de 8 de setembro de 1740, p. 431-432. Disponível em <<http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/GazetadeLisboa/GazetadeLisboa.htm>>. [Consulta realizada em 12/04/2015]. O testamento deixado pelo prelado foi objeto de um estudo de CAMPOS, Adalgisa A. – *A visão barroca de mundo em D. frei de Guadalupe (1672 †1740): seu testamento e pastoral*. «Varia História», 21 (1999), p. 364-380.

<sup>101</sup> No século chamava-se D. Fernando de Menezes e era filho secundogênito do Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes.



## BRUNO E OS CATÓLICOS (REVISITANDO DECIMONÓNICAS RECICLAGENS DE TÓPICOS E SLOGANS ANTICLERICAIS)

PEDRO VILAS BOAS TAVARES  
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM  
ptavares@letras.up.pt

**RESUMO:** Situando-as ao longo do arco temporal de toda a sua obra escrita, neste trabalho se patenteiam, exemplificam e contextualizam linguagens e atitudes com que o filósofo e político republicano portuense Sampaio Bruno (1857-1915) enfrenta as expressões da fé católica e a realidade eclesial coevas. Uma particular atenção merece a sua reação às iniciativas arrancando do «Congresso dos Oradores e Escritores Católicos», reunido em 1871-1872 no Palácio de Cristal do Porto, demonstrativa de que o novo associativismo católico, por melhor que fosse o curriculum científico dos leigos implicados, sempre nos meios hostis à Igreja Católica tenderia a ser apresentado em “chave tópica” de «avanço da onda negra do jesuitismo e do reaccionarismo» em Portugal, isto é, de acordo com uma virulenta e preconceituosa “cartilha” conceptual de combate anticlerical, havia muito tempo velha e relha, mas de novo reciclada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cristianismo; Liberalismo; Clericalismo; Anticlericalismo; Jesuitismo; «Questão religiosa»; Associativismo católico.

**ABSTRACT:** Placing them throughout the time span of all his written work, this work patent, exemplify and put into context languages and attitudes with which the Oporto’s republican philosopher and politician Sampaio Bruno (1857-1915) faces the coeval expressions of the Catholic faith and the reality of Church. A special attention deserves his reaction to the initiatives began by the «Congress of Catholic Speakers and Writers and Speakers» meeting, in 1871-1872, in Oporto’s Crystal Palace, demonstrating that the new Catholic associations, as good as it was the scientific curriculum of involved laity, always in hostile ambiency to the Catholic Church would tend to be presented in "topical key" of «advancement of black wave of Jesuitism and reactionarism» in Portugal, i.e., according to a virulent and prejudiced conceptual "booklet" of anti-clerical combat, which was very old, but it was recycled again.

**KEY-WORDS:** Christianity; Liberalism; Clericalism; Anti-clericalism; Jesuitism; «Religious question»; Catholic associations.

«Vivia entre livros, na mais extraordinária desordem que se possa imaginar: brochuras pelo chão, manuscritos debaixo da mesa, folhas soltas por todos os cantos. Um dia – foi assim que o conheci – fui consultá-lo e pedir-lhe umas indicações bibliográficas de que eu carecia. Bruno, entre toda aquela papelada dispersa e confusa, respondeu-me – que não conhecia a questão. Mas que tomasse eu nota de algumas coisas, poucas, de que se recordava. E começou a ditar nomes de autores, datas, títulos, revistas, com os olhos míopes e baços por trás das lunetas sujas – e eu a escrever. Daí a vinte minutos eu tinha escrito, de todos os lados, uma folha de papel almaço – e se não me declaro satisfeito, ainda agora, um par de anos depois, lá estava a linhar títulos, edições, catálogos, obras...»

Augusto de Castro, *Fumo do meu cigarro*, Lisboa, 1916, pp. 191-192

1. Conforme é bem sabido, Sampaio Bruno inicia cedo as suas lides literárias e jornalísticas. Feitos por outrem, não nos compete a nós nem são para aqui, quaisquer balanços sintéticos dos méritos da sua obra e ou do seu pensamento. Demonstrada aliás pela realização de um recente congresso<sup>1</sup>, há toda uma vasta linha de investigação que apresenta respostas nesses domínios<sup>2</sup>. Em qualquer circunstância, nada que pressuponha vassalagem ao «especialismo policial», com arruamento formal dos ofícios (segundo velha e lapidar expressão de Ricardo Jorge)<sup>3</sup>, mas muito antes pelo contrário...

Apenas nos compete começar por verificar o óbvio, desde os 14/15 anos deste ilustre escritor português: a construção por si de uma obra literária que, em grande medida, se organiza em torno da refutação e discussão de valores e princípios tidos por centrais no catolicismo.

Entendamo-nos frontal e claramente: não se tratava apenas do combate ao catolicismo oficial e prático enformador do antigo regime. É verdade que *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*<sup>4</sup> são trabalhos nefelibáticos de estereotipada

<sup>1</sup> «A Obra e o Pensamento de Sampaio Bruno», organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Centro Regional do Porto), de 4 a 6 de Novembro de 2015. Com algumas adaptações, o texto inédito que aqui se reproduz corresponde à comunicação de nossa autoria então aí apresentada.

<sup>2</sup> Cf. nomeadamente GAMA, Manuel – *O Pensamento de Sampaio Bruno. Contribuição para a História da Filosofia em Portugal*. Lisboa: INCM, 2009; e a obra produzida por ROCHA, Afonso – *O Mal no Pensamento de Sampaio Bruno. Uma filosofia da razão e do mistério*. Lisboa: INCM, 2006, 2 vols.; *Natureza, Razão e Mistério - Para uma leitura comparada de Sampaio Bruno*. Lisboa: INCM, 2009; A Gnose de Sampaio Bruno. Lisboa: Zéfiro, 2009. Para enquadramento no quadro do pensamento português, cf. ALVES, Ângelo – *A Corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português Contemporâneo*. Porto: Estratégias Criativas, 2010.

<sup>3</sup> JORGE, Ricardo – *Francisco Rodrigues Lobo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1920, p. x.

<sup>4</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Lisboa: INCM, 2007. O romance incompleto *Os Três Frades* foi publicado em folhetins no jornal português *Diário da Tarde*, de 16 de Julho de 1872 a 6 de Fevereiro de 1873. Cf. *Ibid.*, nota editorial, p. 7.



fobia anticlerical e anti congreganista. Nessa idade, Loyola e Torquemada eram apresentados como farinha do mesmo saco e jesuítas e miguelistas eram apontados como verdadeiros inimigos da humanidade! Mas não era só isso.

Em *Analyse da Crença Christã* (Porto, Typ. de Arthur José de Sousa, 1874), então com 17 anos, procede Bruno, afoitamente, à negação dos dogmas e crenças cristãs (a doutrina de Cristo seria simplesmente um «judaísmo purificado e um «produto de Saulo de Tarso»<sup>5</sup>, à negação da possibilidade do milagre<sup>6</sup> e às anotações alegadamente críticas sobre capítulos de vários livros do Antigo Testamento que lhe parecem simples absurdos, lendas insulsas ou «a última palavra da mentira ignóbil e imbecil» do «romancista bíblico»<sup>7</sup>. Quanto aos Evangelhos o que significavam eles para o jovem plumitivo? Novos absurdos e ridículos, por isso mesmo atira: «Pobres evangelistas! Nem o mérito da originalidade das vossas farçadas vós possuis...»<sup>8</sup>.

Este livro era apresentado como «um livro de combate»: «Filiado na eschola dos atletas do seculo XVIII e dos renovadores da época atual» este volume tinha «por fim bradar bem alto ao povo que contempl[ass]e de face os seus ídolos» e que reconhecesse «na sua crença o absurdo e a negrura: o Erro contra a Sciencia, o insulto contra a Rasão, a Nodoo na Historia». Por isso o jovem autor exortava: «- *Fiat lux!* Vamos, tracta-se de *écraser l'infame*. Esmaguemos o infame, pois»<sup>9</sup>. A tarefa impunha-se, já que – adiantava Bruno, «na religião christã a verdade não existe, como não existe em religião alguma dos tempos antigos nem dos tempos modernos. A verdade está nos conhecimentos adquiridos pela intelligencia e aferidos pela rasão; a verdade está nas concepções arrojadas da mathematica, nas experiencias perscrutadoras da chimica, na grandeza da philosophia. Da sciencia emana a verdade, como da religião emana o absurdo»<sup>10</sup>.

A dogmática ingenuidade com que, apenas quatro anos volvidos sobre o fim do Segundo Império e o princípio da Terceira República em França, o jovem José Pereira Sampaio encarava as lutas do seu tempo contra a religião, «elemento constitutivo» das sociedades coevas e «sustentáculo do velho mundo», adoptando os «pungentes desdêns» daqueles que «acostumados a voar à mansão do genio, não se abaixa[va]m a lutar com a “suprema das loucuras”», merece ser evocada:

*Ninguem duvida que o seculo XIX é o grande seculo da preparação para o nascer das sociedades futuras, sociedades que terão tão somente por base*

<sup>5</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., pp. XIII e XIV.

<sup>6</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., p. 6.

<sup>7</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., v. g. pp. 29, 47, 51.

<sup>8</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., p. 77.

<sup>9</sup> BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., p. XIV.

<sup>10</sup> BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., p. 309.

*o bem e a verdade. Ora se este é o seculo da preparação deve também ser o seculo da lucta. E é o que a logica fatal dos factos está mostrando: revolução em tudo e em toda a parte. É certo o triumpho para a grande seita do livre pensamento: politico, social, religioso e philosophico*<sup>11</sup>.

Conforme sabemos e nos será recordado por um outro precoce jornalista portuense, a mudança dos ventos da conjuntura ideológica europeia de inícios do século XX cedo levará novas revoadas de jovens intelectuais a olharem de soslaio e criticamente a heteróclita herança oitocentista de gerações «intoxicadas até aos ossos» de literatura e doutrinas muitas vezes mentalmente mal assimiladas e arrumadas, conduzindo esses jovens, expressa ou tacitamente, a «gritarem» com Leon Daudet «Estúpido século XIX!», ou com Paul Morand a proclamarem a necessidade da sua superação no novo século entrado<sup>12</sup>. Em ambos os casos, sempre um idêntico reducionismo de apreciações...

2. Pouco antes da publicação da *Analyse da Crença Christã*, em texto sob o título *Sotaina*, publicado em 8 de Abril de 1872, no portuense *Diário da Tarde*<sup>13</sup>, Bruno increpa os participantes do *Congresso dos Oradores e Escritores Católicos*, que reunidos em sessões públicas nos dias 27 e 30 de Dezembro de 1871 e 1, 2 e 5 de Janeiro de 1872 no salão Gil Vicente do Palácio de Cristal, no decurso e na dinâmica daquela assembleia, a tinham transformado em *Associação Católica do Porto*, com estatutos aprovados em 10 de Março de 1872, numa estruturação orgânica eficaz de que era exemplo o jornal diário *A Palavra*<sup>14</sup>. Para que a provocação fosse de mais largo espectro, revestia forma de uma «Carta aos Católicos do Congresso», mas também aos do «*Bem Público*, da *Nação* e *Quejandos*»<sup>15</sup>.

Os fantasmas são os de sempre: o auto de fé, a corda do carrasco e o despotismo... Os católicos destes periódicos são pura e simplesmente invetivados, mas desta feita «religião» é apresentada contrastivamente a «fanatismo»: «Vós quereis trevas, nós queremos luz; vós quereis infâmias, nós queremos liberdades; vós quereis mistérios, embrutecimento, fanatismo, nós preferimos ciência, instrução, religião»...

<sup>11</sup> BRUNO, Sampaio – *Os Três Frades e Outros Textos de Ficção*. Ob. cit., p. 313.

<sup>12</sup> CASTRO, Augusto de – *Sexo 33 ou a Revolução da Mulher*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1933, p. 163.

<sup>13</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Dispersos, I* (1872-1879). Prefácio, fixação do texto, notas e organização de ROCHA, Afonso; recolha de DOMINGUES, Joaquim; MARQUES, José Cardoso. Lisboa: INCM, 2008, pp. 29-31.

<sup>14</sup> Cf. GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro – *A Associação Católica do Porto há 125 anos. Contributo para a sua história*. Porto: Associação Católica do Porto, 1997, pp. 14-27.

<sup>15</sup> BRUNO, Sampaio – *Dispersos*. Vol. cit., p. 29.

Eram estes tempos conturbados, marcados pela realização do Concílio Vaticano I e pela definição dogmática do primado da jurisdição e infalibilidade do papa, pela tomada de Roma e unificação italiana, pela queda de Napoleão III e termo da guerra Franco-Prussiana. Em Portugal faziam-se sentir os ecos das Conferências do Casino. Em 1871, no Porto, Guilherme Braga publicara *Os Falsos Apóstolos...* requentada apóstrofe contra «os filhos de Loyola», que o prefaciador da segunda edição, Heliodoro Salgado, considerava tratar Portugal como «um feudo» seu. Em 20 de Setembro de 72 a cidade invicta conhecia novo *meeting* anti-jesuítico, no qual, antipatias políticas aparte, os oradores não deixavam de exaltar as medidas anti-jesuíticas da Alemanha imperial<sup>16</sup>. E assim, resistindo ao tempo, a velha temática da lenda negra dos jesuítas, cunhada durante o pombalismo, continuava, com sucessivas actualizações, a ser amplamente utilizada...

Como é natural, *A Palavra*, não deixaria de reagir. Em matéria jesuítica, advertindo logo nesse ano, ainda perto dos ecos da celebração do 1.º de Dezembro, contra o intuito do drama *Os Apóstolos do Mal*, a ser exibido no teatro Baquet, e que constituía, nos termos do jornal católico, mais um acervo calunioso contra os padres da Companhia de Jesus, que tão importantes haviam sido na Restauração de Portugal<sup>17</sup>.

Especificamente em relação aos escritos de Bruno, pode até dizer-se que as tomadas de posição de *A Palavra* eram desproporcionadamente contidas, tentando manter perante o público um nível aceitável nessa reação.

Em vários artigos, a que Bruno dará virulenta réplica, questiona-se a qualidade/idoneidade do «Historiador Bruno»: «*aliquando bonus dormitat Homerus*, mas Bruno em História parece que dorme sempre»<sup>18</sup>. Ultimamente encetara Bruno no *Diário da Tarde* a publicação de uma «galeria de martyres, de victimas dos padres e reis católicos». O jornal motejava «aquela pasmosa cabeça» de ser «a história em pessoa» e de a respirar «por todos os poros»<sup>19</sup>. Passado algum tempo, *A Palavra* dava espaço a um «Folhetim» intitulado *O Papão Negro-Velho*, satirizando as desmesuras das críticas vulgares à Inquisição. Nomeava-se particularmente o débito desta atitude à obra de João António Llorente, definido no jornal como apóstata da fé católica e traidor à sua pátria a favor dos franceses em 1814<sup>20</sup>.

Ainda antes do Natal de 1872, o mesmo jornal publicava uma *Instrução Pastoral* de D. Américo Ferreira dos Santos Silva, referente a essa quadra, e

<sup>16</sup> Cf. *A Palavra*, 21 de Setembro de 1872, p. 1.

<sup>17</sup> Cf. *A Palavra*, 6 de Dezembro de 1872, p. 1.

<sup>18</sup> Cf. *A Palavra*, 3 de Setembro de 1872, p. 1.

<sup>19</sup> Cf. *A Palavra*, 10 de Outubro de 1872, p. 1.

<sup>20</sup> Cf. *A Palavra*, 7 de Novembro de 1872, p. 1.

Roberto Guilherme Woodhouse publicava um artigo de fundo em louvor do lugar, papel e excelência da Religião<sup>21</sup>. Simbolicamente podemos ver aqui a presença do pastor, discretamente incentivando os “campeões” do movimento católico portuense<sup>22</sup>, com olhos de discernimento crítico postos na Bélgica, na Alemanha e na França, a prosseguirem com uma iniciativa que se antecipara um mês ao breve de Pio IX, *Maximas sine Intermissione*, aconselhando a fundação de Associações Católicas<sup>23</sup>.

Duras de ouvir eram então as objurgatórias de Bruno, no *Diario da Tarde*, (18.7.1872), convidando os associados da Associação Católica, se religiosos, a fecharem a instituição e a abrirem no lugar dela uma escola<sup>24</sup>. Reagia a terem-lhe chamado do lado de *A Palavra* «Crébillon do terror», por só apresentar nos seus escritos orgias, assassinatos, violências, etc. E retrucava: «Mas que remédio? Se o papado, os jesuítas, os padres na sua máxima parte, só oferecem quadros de orgias, assassinatos e violências! Eu tenho escrito contra o inquisidor, contra o padre mau, e *A Palavra* ama o inquisidor e o padre mau»<sup>25</sup>. Como dirá depois, noutra artigo do *Diário da Tarde* – ele que nascera em 1857 – bebera em criança, «no primeiro leite», de envolta com as primeiras carícias de sua mãe, o respeito pelo sacerdote. Mas livros que mais tarde lera – confessa –, haviam-lhe modificado a atitude. Anteriormente, nas suas palavras, «beijava a fimbria do vestido do padre» ... sem se lembrar então «que o padre poderia proceder ao incruento sacrificio *depois dum auto de fé* (sublinhado nosso), poderia pegar no evangelho com as mãos que brandiam ainda há pouco o punhal, com as mãos (climax retórico!) que tinham segurado a taça envenenada dos Bórgias»<sup>26</sup>!...

Como é evidente, estamos no puro domínio da mais dura campanha anticlerical dirigida às massas urbanas.

Embora Bruno lhes chamasse realistas, e nos «realistas ilustrados» dissesse não ver «um só homem bom»<sup>27</sup>, do lado da Associação Católica e de *A Palavra* não lhe respondiam antagonistas pertencentes à trincheira irredutível do miguelismo. E nesse campo – legitimista – havia, naturalmente, mesmo no Porto, muito boa gente... e gente boa.

<sup>21</sup> Cf. *A Religião*, in *A Palavra*, 6 de Dezembro de 1872, p. 1.

<sup>22</sup> Mais tarde, em 1896, o nome deste prelado comparece entre os sócios beneméritos da *Associação Católica do Porto* (cf. GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *A Associação Católica do Porto há 125 anos*. Ob. cit., *Anexo Documental*, p. 64).

<sup>23</sup> GOMES, Pinharanda Gomes – Prefácio a WOODHOUSE, Roberto Guilherme – *A Ciência e a Religião*. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 1992, p. 19.

<sup>24</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *Dispensos*. Vol. cit., p. 57.

<sup>25</sup> BRUNO, Sampaio – *Dispensos*. Vol. cit., p. 88.

<sup>26</sup> BRUNO, Sampaio – *Dispensos*. Vol. cit., p. 104.

<sup>27</sup> BRUNO, Sampaio – *Dispensos*. Vol. cit., p. 99.

3. Numa linha que dava bem a pauta de como o fiel leigo adulto podia e devia ler e interpretar o sempre negregado *Sylabus*, *A Palavra* explicava em vão aos seus contraditores que «pode-se ser liberal e catholico sem contradicção nem confusão de ideias: dever ser liberal o que for sinceramente catholico, porque os princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade não foi a escola revolucionária que os creou, mas o christianismo». Apenas não era sustentável o católico seguir o liberalismo «na extensão que lhe queriam dar os seus actuaes defensores», numa aceção de relativismo, pelo que neste jornal se distinguia judiciosamente entre liberal e «liberalista»<sup>28</sup>. Havia todavia em Portugal uma pertinaz escola, defendia em artigo de sua autoria Roberto Guilherme Woodhouse, que pretendia «tornar inimigos da liberdade os que se confessa[v]am filhos da Igreja Catholica», a defendiam e lhe obedeciam «respeitosamente»<sup>29</sup>. A esses «ignorantes e furiosos liberastas» de balde se procuraria alegar, muito pelo contrário, que a liberdade se poderia perceber como decorrendo do próprio catolicismo. Ou, por outras palavras, que «A liberdade e o catholicismo eram coexistentes»<sup>30</sup>. Era todavia importante, admitia Roberto Guilherme Woodhouse, que se definisse a liberdade como um «estado social, e não um estado político», assente na «garantia e respeito dos direitos individuais» e numa recta administração da justiça», pelo que, em última análise, tanto podia haver liberdade sob uma monarquia absoluta, «como a mais fera tyrania sob o regímen republicano»<sup>31</sup>.

Quem, neste caso, assim respondia pelos «católicos do congresso» era uma personalidade notabilíssima, “com mundo”, ciência e experiência, e ainda hoje, com algumas muito honrosas excepções, espantosamente esquecida pelos investigadores do pensamento português: o primeiro presidente eleito da novel Associação Católica do Porto, cujo retrato a óleo, a corpo inteiro, ainda há pouco se patenteava no alto da escadaria da sede desta associação, na Rua Passos Manuel<sup>32</sup>. Sucedeu-lhe, como é sabido, o Conde de Resende e depois, por mais de 20 anos, o 2.º Conde de Samodães, liberal cartista, com sólida formação académica e militar, que ocupou distintamente altos cargos civis, políticos e

<sup>28</sup> Cf. *A Palavra*, 31 de Agosto de 1872, p. 1

<sup>29</sup> *Liberdade e Liberalismo confundidos*. In *A Palavra*, 26 de Setembro de 1872, p. 1.

<sup>30</sup> *A Palavra*, 9 de Setembro de 1872

<sup>31</sup> Art. supracitado in *A Palavra*, 26 de Setembro de 1872.

<sup>32</sup> Devendo naturalmente ocupar o mais nobre e central espaço da casa, pela estatura moral, cultural e cívica da sua personalidade e pela referida importância fundacional relativamente à instituição, para aí foi deslocado este retrato, segundo Magalhães Basto ainda atribuível a Augusto Roquemont. Foi condignamente colocado e iluminado aquando da nossa passagem pela presidência da Direção desta Associação (2010-2011). Eleito o primeiro corpo directivo da Associação Católica em assembleia geral de 10 de Março de 1872, Roberto Guilherme Woodhouse contou com a vice-presidência do Visconde de Azevedo e do Dr. António Augusto de Almeida Pinto; no secretariado ficaram António Moreira Bello e Duarte Huet Bacelar; na tesouraria João Francisco de Morais. Vogais: Manuel Teotónio Ribeiro Vieira de Castro, Pedro António Bernardino, Joaquim da Rocha Sousa de Vasconcellos, José Maria Alves, Simão Esteves de Almeida Nazareth e Francisco Joaquim Monteiro.

governativos, orientando a sua conduta pelo lema «Deus, Rei, Carta e liberdades públicas» e, acima de tudo, por uma apuradíssima consciência ética dos seus deveres cívicos e temporais, enquanto cristão<sup>33</sup>.

Roberto Guilherme Woodhouse Barreto de Lencastre nascera no Porto em 9 de Setembro de 1828. Filho mais velho de Robert William Woodhouse, fidalgo inglês, protestante, estabelecido na cidade como exportador de vinhos, e de sua mulher D. Maria Ermelinda Marques da Costa Gomes de Oliveira, católica apostólica romana, fora educado em Inglaterra no credo religioso do seu pai<sup>34</sup>.

Em Londres formara-se em Ciências Naturais, não descurando a sua preparação humanística e musical, entregando-se outrossim a um estudo pessoal, aprofundado, da teologia, «em longas noites de leitura e de meditação». A conversão ao credo católico «deve-se ter dado aí por 1853», quando servia o Conde de Lavradio, como adido à embaixada portuguesa em Londres<sup>35</sup>.

No ano seguinte, já em Portugal, casara com D. Isabel Emília de Sousa Vahia de Morais Madureira, filha dos primeiros Viscondes de S. João da Pesqueira, e, ela mesmo, Viscondessa de Balsemão, por ter sido casada em primeiras núpcias com Luís José Alexandre Pinto de Sousa Coutinho Alvo Godinho Brandão Perestrelo, 3.º Visconde de Balsemão.

Era este o ilustre jornalista, co-fundador de *A Palavra*, que colocara a sua bagagem intelectual e erudição em defesa da mundividência cristã e da Igreja Católica, sistematicamente atacadas por uma falange aguerrida e impiedosa de plumitivos republicanos, anti-clericais e anti-católicos, nomeadamente a que se anichava no portuense *Diário da Tarde*<sup>36</sup>.

Como é sabido, um dia, já em República, cujos excessos não teria previsto, e perante tumultos de teor anticlerical no Porto, Sampaio Bruno, deplorando, escandalizado, os assaltos e destruições de dia 15 de Outubro de 1911, operadas, perante a passividade colaborante das autoridades, nas sedes da *Associação Católica*, do *Círculo Católico de Operários* e do jornal *A Palavra*, e outras formas de intolerância sectária, afirmará dignamente, em *O Primeiro de Janeiro*, desejar afastar-se «completa e absolutamente enojado, da vida política portuguesa»<sup>37</sup>.

Mas não seriam, em boa medida, estas violências “liberais” o fruto de tanta massificação propagandística pretérita?

<sup>33</sup> Cf. GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro – *A Associação Católica do Porto há 125 anos*. Ob. cit., p. 37.

<sup>34</sup> BASTO, Artur de Magalhães – *Roberto Guilherme Woodhouse*. In *Figuras Literárias do Porto*. Porto: Simões Barreira, 1947, pp. 199-200.

<sup>35</sup> BASTO, Artur de Magalhães – *Roberto Guilherme Woodhouse*. In *Figuras Literárias do Porto*. Ob. cit., pp. 200-201.

<sup>36</sup> Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Consciência e Diálogo Inter-religioso. Instantâneos Portuenses*. «Via Spiritus», 21 (2014), pp. 150-151.

<sup>37</sup> LEAL, Ernesto Castro – *Sampaio Bruno e o Republicanismo Moderado*. In LEAL, Ernesto Castro (coord.) – *Republicanismo, Socialismo, Democracia*. Lisboa: Centro de História da FLUL, 2010, pp. 95-95.

O ano de 1911 começara de resto sob o signo do *Direito da Força*, conforme Alberto Pinheiro Torres, o novo director de *A Palavra* se expressava, referindo-se aos assaltos e destruições perpetrados contra os jornais monárquicos *Liberal*, *Correio da Manhã*, *Diário Ilustrado*, factos graves, dos quais, alegadamente, apenas resultara um preso: o chefe da tipografia do *Correio da Manhã* por então ter protestado, como queixoso<sup>38</sup>...

4. Com a idade renunciou Sampaio Bruno à atitude de militante anticlericalismo de juventude?

Segundo acabamos de lembrar, a atitude de Bruno mudou perante a realidade pós-5 de Outubro. Ele próprio se explicou:

*Tendo sido na Monarquia um radical e um revolucionário, serei na República um moderado e um conservador. E, procedendo assim, não desminto o meu passado nem traição o critério por que até aqui me orientei, o qual continua a ser o mesmo positivista [aqui no sentido de positividade], relativista, inspirado no método das ciências e derivado do espírito que constitui a trama evolucionista (visto que a revolução não seja mais do que um aspecto particular da evolução) que concatena e organiza a filosofia moderna. Não desejo em maneira alguma que a República Portuguesa assumia um carácter faccioso ou sectarista e repudio em absoluto qualquer fanatismo, porque entendo que o novo regime deve ser um campo aberto para a actividade leal de todos os portugueses[...]*<sup>39</sup>.

Nem por isso, todavia, no que é essencial, o pensamento de Bruno evoluiu relativamente aos católicos e à valoração dos seus procedimentos, princípios e movimentos sociais. E, curiosamente, no momento em que o escritor portuense, lembrando o queirosiano «Quando nós eramos moços», faça uma evocação do seu passado juvenil, «quando o futuro nos parecia cor de rosa», não deixará, ao mesmo tempo, de colocar às costas dos seus antagonistas, sem esboço autocrítico, a culpa pelos respectivos excessos: «[então] se nos afigurava uma insolente injúria à dignidade do homem o pensar que nos considerariam verdadeiros monstros sociais, porque sonhávamos a fraternidade»<sup>40</sup>. Os conceitos em excesso definitivos de Bruno sobre o regime vigente («uma tyrania

<sup>38</sup> Cf. *O Direito da Força*. In *A Palavra*, 10 de Janeiro de 1911.

<sup>39</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – «*A República Portuguesa* [ III ]», *A Pátria*. Porto, ano II, n.º 319, 12 de Outubro de 1910, p. 1, *apud* LEAL, Ernesto Castro – *Sampaio Bruno e o Republicanismo Moderado*. In ob. cit., pp. 84-85.

<sup>40</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *A Questão Religiosa*. Porto: Livraria Chardron, 1907, p. 151.

mascarada e subtil»<sup>41</sup>, e sobre a separação do estado da igreja não se tinham amaciado. É claro que o que ele temia era uma clara, leal e verdadeira separação, em que perante um estado livre ombreasse uma igreja livre. Apesar de extensa, impõe-se-nos citação completa do seu pensamento:

*Em Portugal essa separação seria já hoje [1907] possível?*

*A separação da Igreja do Estado implica a liberdade dos cultos (a qual, essa, é que, de há muito, devia estar decretada em Portugal), mas implica também, com a integral secularização da sociedade civil (também já decretável e necessitada e incessantemente decretanda), a integral proibição de actos do culto externo afora do recinto das igrejas. Ora, seria possível proibir hoje já nas aldeias portuguesas procissões pelas ruas? Seria possível proibir festividades aos santos populares, S. João, Santo António, S. Pedro? Seria possível proibir tocatas, cantatas e romarias?*

*Era inteiramente impossível, a menos de se correr o perigo de se incorrer no odioso de promover uma verdadeira perseguição religiosa, na qual os liberaes é que sucumbiriam, com o desdouro de uma contradição, antipathica ao seu lemma de benignidade e tolerância.*

*Mas, por outro lado, a separação da Igreja do Estado, conservando-se todo o condicionalismo moral e de costumes actual, só com a restrição dos subsídios directamente pagos ao clero pelo Estado, seria um desbarate sofrido pelo Estado. Seria a Igreja livre, e agora absolutamente livre, n'um Estado completamente desarmado em face d'ella e de suas fâtaes intromissões na esfera civil, pela prédica, pela congregação, pela educação, etc.*<sup>42</sup>.

Filosoficamente, marcado pela obra de Amorim Viana, *A Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, publicada em 1866, Bruno, ao contrário do mestre, passara a defender, logo nos seus primeiros escritos, «a contraposição radical da religião e da ciência. Mais tarde, juntou-lhe o misticismo naturalista da gnose antiga persistente na época moderna e divulgada por Martines de Pasqualis»<sup>43</sup>. Deixando aos especialistas a análise da evolução do pensamento de Bruno, limitemo-nos, modestamente, à apreciação da sua abordagem à realidade eclesial, católica, apostólica romana.

Começa por impressionar que aos 38 anos continue a estimular a produção de «poetas de combate» que em Portugal e Brasil «esmagavam denodadamente as víboras jesuíticas», como o documenta o seu preâmbulo à 2.<sup>a</sup> edição (Porto, 1895) de *O Bispo, Nova "Heresia" em verso*, de Guilherme Braga, poemas,

<sup>41</sup> Cf. BRUNO, Sampaio – *A Questão Religiosa*. Ed. cit., p. XXII

<sup>42</sup> BRUNO, Sampaio – *A Questão Religiosa*. Ed. cit., p. 35.

<sup>43</sup> ALVES, Ângelo – *A Corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português Contemporâneo*. Ob. cit., p. 13



no dizer insuspeito de Jacinto do Prado Coelho, caracterizados por «tosco e violento anticlericalismo»<sup>44</sup>. Mais, alinhando com Herculano num virulento regalismo anti-congreganista, e com ele percebendo que o “perigo” da renovação eclesial e do catolicismo social vinham de França e da Bélgica, vai muito mais longe, e não poupa mesmo a figura do liberal e massivamente pranteado rei D. Pedro V, que merecera a sincera estima e admiração do historiador<sup>45</sup>. Razões expressas do lamento de Bruno: «Voltou-se [o rei] para Deus, procurou nos hospitais dos Cholericos o repouso, pela abnegação; decididamente acompanhou o movimento do retrogradamento francez, pela introdução dos lazarisitas e das irmãs de caridade no reino». Finalmente, «mergulhou nas leituras symptomaticas, como as que lhe deu o conhecimento de Dante (...)»<sup>46</sup>.

Pelos 50 anos, em *A Questão Religiosa*, já citada, tal como outrora Herculano ridicularizara o «neocatolicismo» e a alegada «exaltação religiosa» de um ilustre homem de ciência, o engenheiro silvicultor Bernardino Barros Gomes, diplomado pela Real Academia de Tharandt, na Alemanha, casado com uma alemã de confissão protestante, por ter substituído o «espectro» do anti-jesuitismo, sentido na própria casa paterna, pelo caminho vicentino que o conduzira às conferências e à fé mariana expressa nas revelações de Lourdes<sup>47</sup>, também agora Bruno ridicularizava o Padre Sena Freitas pela sua admiração por Luís Veuillot, e o portuense José Maria de Sousa Monteiro, o Padre José de Sousa Amado e o Padre Carlos João Rademaker por serem símbolo do avanço da «onda negra» e do «reaccionarismo» em Portugal<sup>48</sup>.

Era todo um mundo horrificante para Bruno, pois – cito – era o «flagrante triunfo do jesuitismo», que se perfilava na sociedade, fora do espaço meramente reservado ao culto e à sacristia. O republicanismo de Bruno não tolerava, também ele, qualquer impacto e consequência social do magistério da Igreja. Por isso alertava:

*A educação das novas gerações burguesas está nas mãos dos reaccionários, e mesmo entre as classes trabalhadoras eles exercem influência, por meio de agremiações especiaes, denominadas círculos catholicos ou círculos operários*<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> «Guilherme Braga». In *Dicionário de Literatura*. Porto: Figueirinhas, 1978, p. 118

<sup>45</sup> Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Alexandre Herculano e o Antigo Regime: “Pontes” de uma ruptura*. In MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas Boas (coord.) – *Revisitando Herculano*. Porto: Flup edita, 2013, p. 68.

<sup>46</sup> BRUNO, Sampaio – *Preâmbulo a Guilherme Braga, O Bispo, Nova “Heresia” em Verso*. Ed. cit., p. XXIII.

<sup>47</sup> Cf. MARQUES, João Francisco – *Herculano V/S Barros Gomes*. In *Revisitando Herculano*. Ob. cit., pp.156-157.

<sup>48</sup> BRUNO, Sampaio – *A Questão Religiosa*. Ed. cit., pp. 143-148.

<sup>49</sup> BRUNO, Sampaio – *A Questão Religiosa*. Ed. cit., p. 149.

Por outro lado, no campo liberal, ninguém cuidara de levar a sério a denúncia do «livro celebre de Michelet, *A mulher o padre e a família*, traduzido para português por José Maria de Andrade Ferreira desde 1861», e apenas se julgara atacar o problema «ministrando noções científicas às mulheres, para lhes fazer perder as abusões supersticiosas». Ora, afirmava Bruno (sem se dar conta do grande elogio implícito que assim fazia à pastoral coeva, dirigida à mulher), «pretender substituir as sugestões clericais concernentes á morte e á immortalidade, á independencia sexual e á dignidade feminina, á responsabilidade dos actos e á sorte dos filhos, por noções de geografia e arithmetica, é o cumulo da incomprehensão. Do jesuitismo, a mulher aceita e nos padres procura uma *directão espirital*; e a este respeito o liberalismo não lhe fornece, em regra, senão galhofas voltairianas, cynicas sempre e obscenas frequentemente»<sup>50</sup>.

Artigo recebido em 24/07/2015

Artigo aceite para publicação em 06/10/2015

---

<sup>50</sup> BRUNO, Sampaio – *A Questão Religiosa*. Ed. cit., p. 150.

FEDERICO PALOMO (coord.) – *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2014 (Cuadernos de Historia Moderna. Anejos. Serie de Monografías, XIII), 362 pp.

Este interessante volume, coordenado por Federico Palomo e enquadrado num projecto de investigação sobre *Letras de frailes*, abarca e aprofunda diversas questões teóricas, apresenta resultados de investigação e explora vários aspetos da relação entre clero e cultura escrita na Época Moderna. Na introdução sobre “Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna”, Federico Palomo apresenta, aliás, um vasto e informado elenco de temas e assuntos que remetem, tanto no plano historiográfico como em termos metodológicos, para as múltiplas dimensões da relação entre clero e cultura escrita na Época Moderna, particularmente nos séculos XVI e XVII peninsulares. Nesse elenco merecem destaque, por exemplo, a importância que o uso de textos, manuscritos ou impressos, tiveram na missão, uma vez que o livro foi um auxiliar muito presente, com uso abundante pela missão católica. Por isso, a “dimensão escrita da missão”, frequentemente esquecida, tem um inequívoco interesse para a compreensão das formas de comunicação, das actividades de conversão e de doutrinação, sobretudo durante o período da Contrarreforma. Os próprios religiosos e missionários foram com frequência não só ávidos leitores, mas também autores de obras – catequéticas, sermonárias, espirituais – que a imprensa permitiu difundir largamente, em vários formatos para distintos usos. De um modo particular, referiu o papel de relevo que tiveram os religiosos e missionários jesuítas (que F. Palomo bem conhece), cuja cultura, erudição, sistema educativo e conhecimentos empíricos diversos estudos têm evidenciado, seja no plano teológico, seja doutrinal, seja moral, seja espiritual e, até, literário (sobretudo pela valorização de obras de teatro). Além disso, a prática regular da produção epistolar, nomeadamente em missão, tem permitido aferir a vastidão da sua cultura e do modo como exerciam a missão. Mas a atividade específica e intensa desta congregação não pode ofuscar a diversidade do universo clerical e religioso, evidenciado pelo papel relevante de outras ordens religiosas no domínio da cultura escrita e dos usos desta para as suas actividades religiosas ou pastorais.

Também não se pode omitir a importância da literatura espiritual e devota que se foi alargando ao longo dos séculos XVI e XVII, destinada não só a religiosos e clérigos, como também a leigos que, cada vez mais, acediam ao universo e experiências da vida espiritual, assim como o relativo crescimento da escrita religiosa feminina, sobretudo ao longo do século XVII e XVIII.

Finalmente, F. Palomo chamou a atenção para o lugar das crónicas das ordens religiosas enquanto esforço de “historicização” da vida religiosa e de fixação de uma memória que passava pelas instituições e pelas vidas dos seus membros – e daí a proximidade que

apresentam, com frequência, ao registo hagiográfico.

O elenco destas questões não resume, contudo, a diversidade e riqueza de estudos que este volume inclui nas suas duas partes. A primeira, intitulada *Los religiosos y sus textos: circulación, edición y comercio*, engloba cinco trabalhos que incidem sobre entidades e figuras importantes do mundo da edição de textos (de vários géneros, propósitos e finalidades) produzidos pelo clero, com circulação impressa ou (ainda) manuscrita. Abre com um estudo de Fernando Bouza que nos conduz pelo complexo mundo do negócio editorial em que se moviam não só livreiros e impressores, muitos deles “custeadores” de edições de obras de temática religiosa durante os séculos XVI e XVII ibéricos, mas também algumas ordens religiosas ou, mesmo, religiosos concretos. O autor debruça-se com algum pormenor sobre dois casos concretos (os jerónimos do mosteiro de San Lorenzo el Real e os jesuítas da Província de Castela), cujos usos do livro eram muito variados, incluindo a troca comercial, europeia ou ultramarina. Como bem lembrou F. Bouza, “las órdenes y comunidades solían conservar conjuntos importantes de libros que habían sido compuestos por sus hijos. Aquí, los jerónimos laurentinos disponen de más de medio millar de cuerpos de las partes de la *Historia* de Sigüenza” (p. 46). No caso dos jesuítas, “Aparte de leerlos, escribirlos, aprobarlos, censurarlos, ordenarlos o enseñar com ellos, los jesuítas también negociaban com libros, incluso en cantidades de su trato más grueso”. Deste modo, não entrando na análise de conteúdos das obras com que ilustra o estudo, explora essencialmente a dimensão mercantil das edições e da sua circulação, com especial destaque para o papel dos seus custeadores, que tiravam partido não só da procura, como também, ou principalmente, da consciência da sua importância para os processos de educação, de evangelização ou de vida espiritual.

Por sua vez, Paul Nelles, no estudo sobre a *Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuítas en el siglo XVI* (pp.49-70), debruça-se sobre os usos e funções de cartas, instruções, notícias ou outros documentos – sobretudo manuscritas – dentro da Companhia de Jesus no século XVI, em particular nas suas províncias e colégios, tanto da Europa como de espaços ultramarinos. Assim, este artigo evidencia como, já nas suas primeiras décadas de existência, a Companhia de Jesus criou no seu seio, através de práticas de escrita e de circulação organizadas, um sistema eficaz e progressivamente consolidado de comunicação que, apesar das mudanças que se foram operando ao longo do século, constituiu um dos mecanismos fundamentais para o reforço da própria identidade da congregação.

O artigo de Carlos Alberto González Sánchez, intitulado *Misión náutica. De libros, discursos y prácticas culturales en la Carrera de Indias de los siglos XVI y XVII* (pp. 71-86), apresenta uma abordagem muito interessante e pouco habitual do papel do livro e outros “papéis” na construção do discurso e da instrução religiosa dos tripulantes dos navios levada a cabo pelos clérigos ou religiosos que acompanhavam as travessias marítimas de espanhóis e portugueses. Deste modo, mais do que o comércio livreiro, este estudo aborda o modo como os tempos – muitas vezes, longos tempos – de viagem marítima eram aproveitados

para instruir e educar religiosa e moralmente os tripulantes. Mas a viagem marítima, nomeadamente de religiosos e clérigos, não se fazia apenas num sentido que tomava a Europa (e, concretamente, a Península Ibérica) como centro irradiador. *A Carreira das Índias* explorava, naturalmente, os dois sentidos e os interesses ou objetivos de caráter religioso não deixaram de os aproveitar. É o que muito bem mostra Ângela Barreto Xavier no estudo sobre um frade franciscano português, Fr. Miguel da Purificação, nascido na Índia nos finais do século XVI, que viajou até Lisboa, Madrid e Roma na década de 1630 para resolver problemas de jurisdição da província franciscana a que pertencia (*Fr. Miguel da Purificação, entre Madrid y Roma. Relato del viaje a Europa de un franciscano portugués nacido en la India*, pp. 87-110). Textos contidos em obras deste franciscano – em especial na *Relación defensiva dos filhos da Índia Oriental...* (Barcelona, 1640) e, mais lateralmente, na *Vida Evangélica y apostólica de los frailes menores en Oriente...* (Barcelona, 1641), já estudadas, aliás, pela mesma investigadora em trabalhos anteriores –, são aqui abordados numa perspetiva que pretende, por um lado, realçar o contexto específico da sua viagem, mostrando como, sobretudo os da *Relación defensiva*, “participan de este universo de saberes y de prácticas” que envolvem as relações entre a União Ibérica e o Papado em tempos do patronato régio e da Propaganda Fide, dado que esta obra “se inscribe en las complejas tramas jurisdiccionales” que, naturalmente, afectavam a sua província franciscana que não era reconhecida como tal pela de Portugal. Por outro lado, a autora pretende mostrar como a *Relación defensiva* é “al mismo tiempo, un tratado argumentativo y el diario de un viaje institucional que refiere el modo en que su autor fue haciendo frente a múltiples obstáculos que fueron surgiendo hasta alcanzar los objetivos deseados” (p. 108), sendo a escrita uma “compañera constante” da viagem à Europa realizada por este franciscano.

Passando ao século XVIII, Federico Palomo debruça-se, com rigor e erudição, sobre a vasta atividade e significativas obras (nomeadamente crónicas e hagiográficas) do franciscano leigo Fr. Apolinário da Conceição, conduzindo-nos pelos meandros da edição e da circulação de impressos no âmbito da monarquia portuguesa no artigo intitulado *Conexiones atlánticas: Fr. Apolinário da Conceição, la erudición religiosa y el mundo del impreso en Portugal y la américa portuguesa durante el siglo XVIII* (pp. 111-137). O estudo da atividade literária deste franciscano – considerando a sua trajetória entre Lisboa e o Rio de Janeiro – está cuidadosamente enquadrado na afirmação de práticas de escrita dos franciscanos portugueses e na sua relação com contextos eruditos do século XVIII, colocando em relevo o envolvimento das elites coloniais brasileiras no patrocínio de edições de textos devotos. F. Palomo dá ainda especial atenção a alguns aspectos ainda pouco trabalhados pela historiografia, nomeadamente, à relação e laços que este franciscano foi estabelecendo entre círculos eruditos portugueses e brasileiros e à participação do mundo colonial luso-brasileiro no patrocínio de livros impressos – no que designa um “original mercado de impresos, paralelo a los circuitos habituales” (aqui restritos a círculos clericais e religiosos).

A segunda parte, subordinada aos temas *Memoria, erudición y saberes del mundo*, inclui

também cinco artigos que, de distintos âmbitos e perspectivas de investigação, incidem sobretudo sobre as práticas escritas e eruditas do clero ibérico da Época Moderna, inclusive em espaços imperiais, ou outros, abarcando temas muito diversificados, quer pelo objeto de estudo, quer pelas perspectivas de análise.

A. Castillo Gómez entra nos espaços conventuais femininos da Época Moderna, ocupando-se de *Cartas desde el convento. Modelos epistolares femininos en la España de la Contrarreforma* (pp. 141-168). Partindo do facto de que, nos conventos (muito mais do que no século), “las monjas dispusieron de mayores oportunidades para aprender, de tempos para escribir, motivaciones para hacerlo y de un lugar para ello, la celda” (p. 142), o autor debruça-se sobretudo sobre as práticas epistolares que marcaram a atividade escritora de muitas freiras, descendo mesmo, por um lado, à complexa materialidade e desigual qualidade das cartas (em especial as autógrafas) de religiosas na Espanha Barroca e, por outro, diferenciando claramente a função da carta enquanto meio de comunicação entre comunidades de religiosas e a que assumia funções espirituais. A partir do estudo destes diferentes usos e dos seus contextos, Castillo Gómez compara o epistolário de Teresa de Jesus e a correspondência de Maria da Agreda com Filipe IV, o que lhe permite uma interessante reflexão sobre os paradigmas epistolares que elas revelam: no primeiro caso, evidenciando o valor da comunicação escrita na reforma das carmelitas descalças e, no segundo caso, mostrando como aquela monja concepcionista assumiu mais o papel de “divina madre” que dá resposta à necessidade de conselho espiritual do monarca.

José Luis Beltrán Moya ocupa-se da *Literatura misional jesuíta en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII* (pp. 169-194), dando especial realce aos relatos cronísticos (fundamentalmente manuscritos), sem esquecer o ficcional, com que os jesuítas divulgaram, com fins morais, as suas experiências e vivências.

Por sua vez, Rodrigo Bentes Monteiro analisa o trabalho erudito, historiográfico e, de certo modo, colecionador do oratoriano, académico e bibliófilo português, Diogo Barbosa Machado (pp. 195-219), com que constituiu os volumes que incorporam uma multiplicidade de folhetos e de retratos gravados (de reis e pessoas “ilustres”, de “Portugal e suas conquistas”) que hoje se guardam na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (disponíveis também em cópias digitais). O carácter raro e singular destes volumes só se compreende no quadro mais vasto da atividade deste oratoriano e do contexto cultural, político e religioso em que a exerceu, que o artigo tenta caracterizar.

Passando a espaços asiáticos, Zoltán Biedermann propõe-se realçar a sobreposição da dimensão do tempo à do espaço, numa assumida releitura da *Conquista Espiritual do Oriente* de Fr. Paulo da Trindade, OFM (pp. 221-242), analisando o modo como este autor historiou, com intuídos descritivos, mas também apologéticos, a presença dos franciscanos na Índia Portuguesa e Ceilão. Na sua perspetiva, nesta obra “el espácio nunca aparece como una entidad que deba ser tomada seriamente en cuenta”, porque para Trindade “lo importante son los hombres, sus acciones y los milagros divinos que les moldean los destinos” (p. 236), o que lhe permite

“enfatar la profundidad histórica de la presencia franciscana en Asia” (p. 239) – um tema que, em jeito de conclusão, deverá incitar a “releer todo lo que hay y a buscar la elaboración de un nuevo cuadro interpretivo” (p. 242). Antonella Romano propõe-se “(D)escribir la China en la experiencia misionera de la segunda mitad del siglo XVI” através do “laboratorio ibérico” (pp. 243-262), tentando mostrar, com base na análise de obras dos missionários Gaspar da Cruz, de González de Mendoza e de Nicolas Trigault, como a China se converteu, na 2ª metade do século XVI – especialmente graças aos testemunhos de missionários –, em objeto de análise e consequente saber para o mundo letrado europeu, inscrito num novo quadro global.

Com este conjunto multifacetado de estudos, que abarcam temáticas e áreas tão díspares (unidas, contudo, pela relação da cultura escrita com a religião), esta obra chamou a atenção para – e abriu pistas para futuras investigações sobre – múltiplas facetas da cultura intelectual e das práticas escritas de clérigos e religiosos ibéricos da época moderna, cujo alcance se alargou a espaços intercontinentais, graças, em grande medida, à sua atividade religiosa, missionária, intelectual e educativa.

**Maria de Lurdes Correia Fernandes**

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto)





***Os Lusíadas de Luís de Camões. Comentados por D. Marcos de S. Lourenço.*** Transcrição e fixação do texto por ALMEIDA, Isabel; ARAÚJO, Filipa; FERRO, Manuel; NASCIMENTO, Teresa; VIEIRA, Marcelo. Notas de ALMEIDA, Isabel; ARAÚJO, Filipa; VIEIRA, Marcelo. Revisão, índice e nota introdutória de ALMEIDA, Isabel. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2014. ISBN: 978-989-8660-03-9, XXV+767 páginas.

O comentário de obras poéticas recebeu um forte impulso com o exigente conceito de Poesia que o humanismo do Renascimento desenvolveu desde muito cedo. Enquanto Petrarca lhe reconhece, com vigor, a superior dignidade decorrente da sua origem divina e confere ao Poeta – aos raríssimos que alcançam sê-lo – o estatuto de verdadeiro sábio, isto é, alguém a quem Deus concedeu o privilégio de revelar as mais profundas verdades e a responsabilidade de as transmitir aos homens da forma mais adequada, Boccaccio não hesita em colocar a Poesia a par da Teologia, quando afirma, no seu *Trattatello in laude di Dante*:

[...] *bene appare, non solamente la poesi essere teologia, ma ancora la teologia essere poesia*<sup>1</sup>.

A defesa da Poesia – contra aqueles que condenavam os poetas e propunham a sua expulsão da república – assenta essencialmente na caracterização do discurso poético como alegoria, no qual a Verdade não é acessível numa leitura superficial, exigindo um estudo árduo e uma sólida formação literária que tornem o leitor capaz de alcançar o sentido profundo que o texto poético esconde. Como explica Boccaccio:

*Manifesta cosa è che ogni cosa, che con fatica s'acquista, avere alquanto più di dolcezza che quella che vien senza affanno. La verità piana, perciò ch'è tosto compresa con piccole forze, diletta e passa nella memoria. Adunque, acciò che con fatica acquistata fosse più grata, e perciò meglio si conservasse, li poeti sotto cose molto ad essa contrarie apparenti, la nascosero; e perciò favole fecero, più che altra coperta, perché la bellezza di quelle attraesse coloro, li quali né le dimostrazioni filosofiche, né le persuasioni avevano potuto a sé tirare.*<sup>2</sup>.

Entendida como alegoria, a alta Poesia exige, pois, do leitor uma competência literária que lhe permita operar a indispensável descodificação da obra poética, refazendo, em sentido contrário, o trabalho do autor, de modo a desvelar a Verdade, levantando o véu da fábula que este urdiu para com ele a cobrir. Do mesmo modo que os textos bíblicos (a teologia referida por Boccaccio) necessitam do trabalho de comentadores aptos a revelarem, com os seus comentários, a Verdade que neles está guardada, também os grandes Poetas (da estirpe de um Homero ou de um Virgílio) não podem ser bem entendidos, no sentido mais profundo e autêntico das suas obras, sem o esforço de leitura de comentadores competentes, capazes de entender e descodificar corretamente a sua linguagem poética.

<sup>1</sup> BOCCACCIO, Giovanni – *Trattatello in laude di Dante. A cura di BRANCA, Vittore*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1974.

<sup>2</sup> BOCCACCIO, Giovanni – *Trattatello in laude di Dante*. Ed. cit.

Esta é uma realidade de que D. Marcos de S. Lourenço, Cónego Regular da Congregação de Santa Cruz de Coimbra, tem plena consciência, quando assume a tarefa árdua de comentar o texto da epopeia camonianiana, como se deduz da carta que dirigiu por volta de 1637 a Jorge Cardoso, na qual evoca as circunstâncias que estiveram na origem deste seu trabalho:

[...] *acaso um dia tomei um livro das Lusíadas na mão, que tinha algúas notações ou declarações à margem, e ali donde o poeta fala de Sesimbra chama-lhe piscosa, por caso do muito pescado que naquele mar se toma, a notação declarava este passo, dizendo piscosa se chama por rezão dos muitos piscos que nele se ajuntam, e quando eu vi tamanho disprepósito senti muito achá-lo escrito em língua portuguesa, e daquele instante tomei a minha conta comentar isto como havia de ser, ou o melhor que eu pudesse, fui-a começando os primeiros três Cantos, e querendo começar o quarto, saiu o Licenciado Manoel Correa.*<sup>3</sup>

No entanto, os comentários de Manuel Correia, publicados em 1613 por diligências de Pedro de Mariz, ficaram muito longe de corresponder às expectativas e exigências de D. Marcos de S. Lourenço, dado que, na sua apreciação, o poema camoniano fora “enxovalh[ado]” pelas glosas do Padre Manuel Correia (“ao lume d’água, sem nunca penetrar os ocultos mistérios que ali se escondiam”<sup>4</sup>). Como judiciosamente salienta Isabel Almeida na «Nota introdutória»<sup>5</sup> que precede a edição do texto conservado no códice 46-VIII-40 da Biblioteca da Ajuda, «comentar Os Lusíadas seria sempre, nesta época, exaltá-los»<sup>6</sup> e, para o autor, os comentários de Manuel Correia não satisfaziam suficientemente este designio.

A edição promovida pelo Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos da cópia manuscrita conservada na Biblioteca da Ajuda no códice 46-VIII-40 oferece o texto dos comentários feitos por D. Marcos de S. Lourenço aos três primeiros cantos da epopeia camonianiana. Trata-se de um trabalho exemplar, realizado por uma equipa de investigadores deste Centro dirigida por Isabel Almeida e composta ainda por Filipa Araújo, Manuel Ferro, Teresa Nascimento e Marcelo Vieira. Ainda que possa admitir-se que o autor tenha levado o seu trabalho mais longe e tenha chegado a elaborar o comentário de outros cantos de *Os Lusíadas* – ou mesmo de todo o poema<sup>7</sup> –, a cópia, que Isabel Almeida considera «provavelmente» autógrafa, disponibiliza apenas os escólios relativos aos três cantos iniciais

<sup>3</sup> Transcrição do manuscrito BA 51-VI-34, 185v-186, oferecida por ALMEIDA, Isabel – *Em busca das fontes: Os Lusíadas comentados pelo Padre D. Marcos de S. Lourenço*. «e-Humanista», volume 22 (2012), p. 168.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 169.

<sup>5</sup> «Para uma leitura do Comentário de D. Marcos de S. Lourenço», pp. XI-XXIII.

<sup>6</sup> *Idem*, p. XVI.

<sup>7</sup> No texto preambular que precede os comentários propriamente ditos D. Marcos escreve: «Muitas vezes dei esta obra imaginando em sua grandeza e considerando quanto se requeria pera a prosseguir, mas quando vi o aplauso com que foi recebido o Comento do Lecenceado Manuel Correa, e os muitos e insofríveis erros que na exposição dos versos de Camões cometera, tomei ânimo pera acabar estes meus comentários tantas vezes interrompidos, não podendo já sofrer as reprehões de amigos, e de outros que atribuíam este meu sossego a pusilanimidade e desconfiança» (pp. 1-2).

do poema camoniano.

A divulgação deste testemunho representaria, por si só, um enorme contributo para a história da literatura e da cultura portuguesas em geral e da receção da epopeia camoniana em particular, dado «o propósito do comentador constante e nítido: evidenciar a capacidade de inserir *Os Lusíadas* num vasto quadro de conhecimento» (p. XIX). No entanto, para além da transcrição rigorosa e competente da fonte manuscrita, a equipa liderada por Isabel Almeida quis ir mais além e, uma vez que «o comentador “explica” os versos de Camões, sem explicar por inteiro quais os meios de que lança mão», assumiu para si mesma a árdua tarefa de «deslindar como aí chegou» (p. XXII). E é «todo esse mundo» assim descoberto que generosamente nos oferece em eruditas notas onde são rastreadas as fontes (certas ou prováveis) utilizadas por D. Marcos na elaboração do seu «comento». Um trabalho de investigação minucioso e seguro, de indelével utilidade para quem pretenda conhecer a cultura erudita em Portugal na primeira metade de seiscentos, traduzido em mais de dois milhares de notas (muitas delas bastante extensas), distribuídas pelo rodapé das centenas de páginas dedicadas ao comentário dos versos camonianos: 842 notas para o canto I; 451, para o canto II; 933 para o canto III.

Complementando o referido trabalho de erudita anotação, o volume oferece uma extensa e completa bibliografia, acompanhada de um utilíssimo índice onomástico e toponímico, em benefício do leitor que pretenda localizar rapidamente alguma das inúmeras referências utilizadas pelo escoliasta.

A cultura portuguesa fica, assim, a dever ao labor da equipa liderada por Isabel Almeida, realizado no âmbito das atividades de investigação desenvolvidas pelo Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, uma edição exemplar destes ambiciosos escólios a *Os Lusíadas*, pondo ao dispor dos estudiosos e interessados pela obra camoniana um documento cuja relevância o coloca a par dos comentários coevos de Faria e Sousa ou de Manuel Pires de Almeida. É um instrumento precioso que nos oferece a possibilidade de penetrar um pouco mais nesse mundo perdido que constitui, para os homens e mulheres deste nosso século XXI – mesmo os cultos e informados –, a *forma mentis* dos portugueses na Época Moderna.

**Luís de Sá Fardilha**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Investigador do CITCEM

fardilha@letras.up.pt



CHRISTINE SUKIC (dir.) – *Corps heroïque, corps de chair dans les récits de vie de la première modernité*. Imaginaires n° 16, ÉPURE, 2013, ISBN 978-2-915271-63-8, 244 pp.

A obra que recenseamos é um contributo importante na área da(s) representação(ões) do corpo nos séculos XVI e XVII. Tendo por corpus biografias de diversa tipologia, em âmbito francês e inglês, esta obra coletiva reúne trabalhos de especialistas da História e da Literatura da primeira época moderna, apresentados ao Colóquio do mesmo nome, realizado na Universidade de Reims Champagne-Ardenne em 2012, da responsabilidade do CIRLEP (Centre Interdisciplinaire de Recherches sur les Langues et la Pensée) e com apoio do PRISMES da Universidade Paris 3 Sorbonne-Nouvelle.

Como se sabe, a temática do heroísmo tem conhecido certa fortuna, seja em âmbito pagão ou cristão. A diretora deste volume tem-se dedicado tanto à questão do heroísmo, como às relações corpo/heroísmo e ao corpo ornamentado. Publicou *Le Héros inachevé: éthique et esthétique dans les tragédies de George Chapman (1559?-1634)*, Berne: Éditions Peter Lang, 2005 e dirige o projeto “Représentations du corps heroïque”, levado a cabo no CIRLEP.

A obra em apreço é particularmente interessante por lançar um novo olhar sobre a questão do heroísmo e relacioná-la com a emergência do “eu” moderno. Explora um “processus de reconfiguration” do corpo heroico que seria um “symptôme de la mutation épistémologique” (p. 9) que se traduz na construção do sujeito moderno ou da sua subjetividade. Este processo de reconfiguração vem enunciado impressivamente no título da obra, consistindo na passagem de uma representação do corpo como corpo heroico a uma representação como corpo de carne. Para tal mudança epistemológica terão concorrido a revolução vesaliana (ainda que o sistema galénico dos humores continue dominante), o desenvolvimento das anatomias e da dissecação, a importância dada aos sentidos pelo acesso direto aos cadáveres, o gosto crescente pelo retrato e por vidas com retrato e as numerosas teorias das paixões. Segundo Sukic, esta “évolution dans le récit de vie entre le XVIe et le XVIIe siècle” consiste num novo valor de prova que é dado ao corpo, fenómeno que, aliás, não é alheio à progressiva exigência de historicidade e verdade destes relatos, concebidos como parte integrante do género histórico. Falamos assim de uma “vérité physique, matérielle, révélant cette fois un être de chair”, “d’un besoin pour le concret, le matériel”, “une vérité nue” (pp. 16-17) que se traduz em imagens do corpo heroico distintas das tradicionais. Por sua vez, esta irrupção do corpo probatório nos “récits de vie”, expressão preferida por Sukic face a “biografia”, seria igualmente reveladora da importância crescente dada à intimidade.

Todos os estudos que integram o volume põem a nu uma tensão oximórica entre, por um lado, o corpo ideal(izado) e, por outro, o corpo de carne, num novo equilíbrio

entre exemplaridade e individualidade. A obra está dividida em quatro partes, que correspondem a “autant de moments dans l’histoire de la représentation du corps dans le récit de vie” (p. 20), precedidas de um “Avant-propos” de Christine Sukic, e fechada pelo posfácio de Gisèle Venet. Segue-se por fim uma apresentação de cada uma das autoras participantes.

A primeira parte, “Le corps et l’expérience du sacré”, debruça-se sobre a experiência do sagrado em diferentes contextos que explorarão distintas formas de tratamento do corpo. O trabalho de Isabelle Fernandes, «‘Dissoudre ce tabernacle de terre’. Corps de mort, corps de vie dans le martyrologe de John Foxe», patenteia uma dicotomia no mártir protestante, dotado de alma heroica, mas de corpo falível. O seu corpo torna-se, aquando do martírio, prova de fé, com grande insistência do relato na representação iconográfica do corpo. Aquele é simultaneamente “une purification pour les catholiques” e “une vie supérieure pour les réformés” (pp. 45-46), desenvolvendo um sugestivo símile sangue-tinta e carne-texto.

Com Anne Dunan-Page e «Les entraves de la chair? Le corps, les émotions et la voix dans les récits de l’expérience spirituelle» mergulhamos no relato de vida de um protestante evangélico, em que a presença do corpo se manifesta através das emoções e a nível somático. Desta forma, “le corps, la gestuelle, la voix et les émotions” são colocados “au coeur du processus de validation de la grâce”. É uma nova atenção dada ao corpo que faz da “lecture des signes corporels l’un des moyens de détection des saints calvinistes” (p. 52). O corpo faz prova da experiência de conversão do puritano, mas a carne pode constituir um obstáculo nesse processo.

Marion de Lencquesaing, em «Les premières Vies de la mère Jeanne de Chantal: un processus d’héroïsation par un corps en négatif ?», torna patente que o seu corpo em sofrimento tem caráter de prova, mas é objeto de uma recusa indispensável à elaboração da santidade. Numa problematização muito bem fundamentada, a autora considera que nessas Vidas não comparece o corpo de carne, mas já o corpo glorioso. O primeiro acontece num único episódio: o gravar no peito o nome de Jesus. Aqui, porém, transcende-se já o corpo individual para a Corpo da Igreja, numa argumentação que a equipara a uma mártir. Afinal de contas, “il s’agit de rendre l’Église victorieuse en soi-même; le combat (...) ne se joue plus sur le corps mais dans le coeur” (p. 89), o que leva a autora a afirmar o nascimento de um “critère tout spirituel du sentiment, une nouvelle façon de prouver la sainteté” (p. 91).

A segunda parte, “Le corps mis en scène”, interroga-se sobre o corpo como encenação, na tensão tecida entre corpo biológico e corpo simbólico, num contexto político determinado ou no contexto de vida de um escritor. Marian Rothstein, em «Catherine de Médicis: la reine-veuve et le coeur du roi», aborda a construção imaginária do corpo da rainha cuja biografia parece querer omitir o caráter problemático do seu corpo enquanto majestade: corpo biológico feminino e corpo político masculino, pela

simbiose com Henrique II que “est vif au-delà de la mort” (p. 100). A dimensão de prova está presente mas paradoxalmente.

Véronique Garrigues, em «‘Ce grand héros étant ainsi rétréci’. D’un corps en majesté à la dépouille démembrée de Don Juan d’Autriche (1547-1578)», trata Dom João de Áustria, filho bastardo de Carlos V. Vencedor heroico da batalha de Lepanto, é também um príncipe real sem título nem Estado (p. 114). Heroico bastardo, prolongamento do corpo real sem todavia lhe pertencer (pp. 132-133), também aqui o paradoxo é evidente.

Line Cottagnies, em «La mise en scène du corps du sujet biographique dans la Life of Donne de Izaak Walton: portrait du prédicateur en vanité», estuda a representação do corpo do pastor anglicano, numa reescrita e amplificação progressivas ao longo das edições (p. 138). Um episódio em que Donne é retratado enquanto cadáver transforma o seu corpo em emblema de vaidade, erigindo-se a si mesmo como obra de arte (p. 150).

A terceira parte, “Du corps au corpus”, que explora o paralelo entre corpo e texto, começa com um estudo de Irène Salas, «Les Essais de Montaigne: journal d’un corps», sobre a questão do corpo do escritor. É o sofrimento físico que funciona como ponto de referência do autor, cuja escrita “reproduit un corps en perpétuel mouvement” (p. 21). É na descrição da sua singularidade que Montaigne se constituirá em “sujet universalisable” (p. 170). “L’épreuve du corps aura conduit à la preuve suprême d’une existence, dont le livre est la seule trace possible” (p. 173).

Violaine Lambert, em «In the pulpit of his bed’: représentations exemplaires du corps défunt dans les Vies de John Donne (1640/1658/1670) et de Thomas Fuller (1661)», realça a dimensão exemplar dos discursos, potenciada ao máximo aquando da morte, ainda que o desejo de historicidade não lhe esteja totalmente arredado. O corpo que cria a obra ou criado como uma obra torna-se “un outil au service d’un discours qui encense l’auteur, catégorie nouvelle dans les récits de vie anglais” (p. 189).

A última parte, “Corps de chair et conscience de soi”, põe em destaque o corpo de carne em dois relatos na primeira pessoa. Cécile Toublet, em «Les Aventures corporelles de Dassoucy (1605-1677): représentation antihéroïque de soi et naissance de l’individu», explora a representação anti-heróica do corpo do autor como estratégia derrisória libertina. “L’affirmation de soi passe en effet par la peinture de ses sensations, forme de conscience corporelle qui constitue un élément novateur et essentiel à la représentation de l’homme moderne” (p. 212).

Laetitia Coussement-Boillot, com «Moll Cutpurse: corps héroïque, corps de chair ?», problematiza a tensão entre o corpo masculino desejado e o corpo feminino travestido, chegando à conclusão de que “le corps héroïque ne peut être que masculin tandis que le corps féminin est réduit à n’être qu’un corps de chair grotesque”, de tal forma que a expressão “corpo heroico feminino” seria uma contradição nos termos (p. 232-233).

Por fim, Gisèle Venet procura fazer uma síntese dos vários contributos, realçando a reflexão em oxímoro presente nos trabalhos (corpo heroico/ corpo de carne; corpo

venerado/ corpo mártir; corpo vivo/ corpo defunto), polarizados numa “chair surreprésentée” ou numa “présence désincarnée” (p. 236), reflexo de representações do corpo sempre problemáticas no género biográfico em tempos de crise da representação (pp. 234-235).

São de enaltecer a diversidade de enfoques, que permitem lançar hipóteses de abordagem ou uma chave de análise quanto à evolução dos “récits de vie” entre os séculos XVI e XVII, em diferentes tipologias. Esta diversidade não provoca uma sensação de fragmentação. A problematização é fina e plasma sintaticamente a própria ambivalência das figuras enunciadas, também elas ambivalentes: corpo idealizado e/ou corpo real(ista).

Lamenta-se, porém, a não-inclusão de uma bibliografia geral e de um enquadramento sobre o que ultimamente se tem avançado na área das representações do corpo. A título de exemplo, as relações corpo/texto não são novas, como o não é a consideração de que as representações e as práticas do corpo espelham uma certa cosmovisão e as suas crises. Não que tal invalide essa divisão presente na obra, mas cremos que teria a ganhar com considerações sobre o estado da arte.

Parece não haver dúvidas quanto à “aparição” deste corpo de carne com caráter de prova e de que tal faça “preuve d’une conscience de soi moderne” (p. 20), mas experimentamos algumas dúvidas no pôr em causa a noção de corpo heroico. Falaremos certamente de um outro heroísmo, de uma reescrita do herói e do seu corpo, mas cremos que é, todavia, herói e que esta representação continua a comparecer, muitas vezes vertendo-se em corpo glorioso. Tal é particularmente visível nos relatos de santidade, como tão bem demonstrou Marion de Lencquesaing, até pelo primado das “virtudes heroicas”<sup>1</sup> como nova diretiva para a causa dos santos.

Gostáramos por fim de propor que uma “ponte” para o contributo da fenomenologia pudesse ser particularmente pertinente. São várias as referências que nos remetem inequivocamente para os estudos fenomenológicos, de produtividade incontestável nesta obra, sem que, porém, os seus autores tenham sido citados: a expressão “corpo de carne” (*Leibkörper*) de Husserl, usada por Christine Sukic; “corps propre” (entre outras; p. 166), por Irène Salas; “chiasme” de Merleau-Ponty em *Le visible et l’invisible*, por Gisèle Venet. Uma razão suplementar para a inclusão de um panorama sobre a história do corpo e das suas representações.

**Maria Helena Queirós**

(CITCEM-FLUP e CREPAL-Université Paris 3)

---

<sup>1</sup> A partir de 1602, sob Clemente VIII. Veja-se Romeo DE MAIO, «L’ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma», in *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida Editori, 1992, pp. 253-27



## CRÓNICA 2015

O grupo «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso» do CITCEM desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

### **1. Conclusão do ciclo de seminários, iniciado em 2014, em torno do tema «O fim das ilusões: a Guerra de 1914-1918».**

Os seminários que encerraram este ciclo de reuniões, intitulados «Faust y las guerras, en homenaje a Fernando Pessoa» e «España ante la I Guerra Mundial», foram, respetivamente, apresentados por José Luis Peset (CSIC) e Elena Hernández Sandoica (UCM), em 13/04/2015.

### **2. Organização do «Seminário Permanente: As reformas antes da Reforma».**

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 foram distribuídos da seguinte forma:

24/04/2015 - «Revisitando um velho título: a igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites» - José Adriano de Freitas Carvalho (CITCEM-FLUP).

5/06/2015 - «O culto de S. Paio e da Santa Cruz: capelas e devoção» - José Marques (UP).

17/07/2015 - «A Reforma Gregoriana e a organização da Igreja do Noroeste hispânico (séculos XI-XII)» - Luís Carlos Amaral (CITCEM-FLUP).

23/10/2015 - «A devoção a S. José – tradição e “invenção” dos fins do século XIV aos começos do século XVI» - José Adriano de Freitas Carvalho (CITCEM-FLUP).

15/12/2015 - «A luta contra a limpeza de sangue: algumas estratégias em Portugal e Espanha» - Ana Isabel López-Salazar Codes.

### **3. Organização de Seminários Abertos.**

Os seminários foram distribuídos da seguinte forma:

26/03/2015 - «Contactos entre os jesuítas checos (da província do Reino de Boémia) e Goa: S. Francisco Xavier na arte barroca checa» - Pavel Stepanek (Univ. Palacký – Olomouc).

12/06/2015 - «Cervantes em Portugal nos séculos XVII-XVIII: novas linhas de investigação» - Aurelio Vargas Diaz-Toledo.

31/07/2015 - «Por armas, e direito: sucessão filipina e monarquia portuguesa na historiografia franciscana do século XVII» - Moreno Pacheco (Universidade Federal da Bahia).

11/12/2015 - «Fazer falar os textos V: Nos 400 anos da *Gramática Latina* (1615) de Amaro de Roboredo», com a participação de Rogelio Ponce de León Romeo (FLUP) e Telmo Verdelho (U. Aveiro).

## NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

### A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

## **B. Citações**

### **1. Citações de excertos de textos:**

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

**2. Na citação e referenciação documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:**

#### **a) Citações em texto:**

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

#### **b) Citações em bibliografia final:**

##### **i) Monografias:**

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

#### **ii) Publicações periódicas:**

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

#### **iii) Capítulos de obras colectivas:**

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

#### **iv) Teses:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

#### **vi) Monografias em suporte electrónico:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

#### **vii) Analíticos em suporte electrónico:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

### **3. Citação de fontes:**

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

# VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

*Nota: a assinatura inclui portes de envio*

VENDAS E ASSINATURAS:

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

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: [citcem@letras.up.pt](mailto:citcem@letras.up.pt)

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: [apsoares@letras.up.pt](mailto:apsoares@letras.up.pt)