



Biblioteca Breve

SÉRIE HISTÓRIA

OS MONGES DE S. JERÓNIMO
EM PORTUGAL NA ÉPOCA
DO RENASCIMENTO

COMISSÃO CONSULTIVA

JOSÉ V. DE PINA MARTINS
Prof. da Universidade de Lisboa

JOÃO DE FREITAS BRANCO
Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA
Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL
Escritor e Cientista

HUMBERTO BAQUERO MORENO
Prof. da Universidade do Porto

JUSTINO MENDES DE ALMEIDA
Doutor em Filologia Clássica pela Univ. de Lisboa

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO

ÁLVARO SALEMA

CÂNDIDO DIAS DOS SANTOS

Os monges de
S. Jerónimo
em Portugal
na época do
Renascimento



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

**Os monges de S. Jerónimo em Portugal
na época do Renascimento**

Biblioteca Breve / Volume 90

1.^a edição — 1984

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações
Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação
reservados para todos os países

Tiragem

5000 exemplares

Coordenação geral

Beja Madeira

Orientação gráfica

Luís Correia

Distribuição comercial

Livraria Bertrand, SARL
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão

Oficinas Gráficas da Minerva do Comércio
de Veiga & Antunes, Lda.
Trav. da Oliveira à Estrela, 10

Novembro 1984

ÍNDICE

	pág.
I / COMO NASCEU A ORDEM DE S. JERÓNIMO.....	6
II / EFECTIVOS: PROVENIÊNCIA GEOGRÁFICA E SOCIAL	17
III / OS JERÓNIMOS E O HUMANISMO	37
Humanismo e Teologia no Mosteiro da Costa.....	37
Humanismo em Santa Cruz de Coimbra.....	51
Posição cultural de Fr. António de Beja	75
Ao ritmo da Contra-Reforma: Fr. Heitor Pinto.....	80
IV / O APARECIMENTO DOS JERÓNIMOS E A «DEVOTIO MODERNA»	88
Coordenadas espirituais dos monges de S. Jerónimo.....	90
Confissão e comunhão.....	93
Valores ascéticos	94
Um mestre espiritual: Fr. Miguel de Valença.....	95
Frei Álvaro de Torres: «Diálogo espiritual»	125
NOTAS	133
BIBLIOGRAFIA	149

I / COMO NASCEU A ORDEM DE S. JERÓNIMO

Com raízes na Antiguidade cristã, o fenómeno eremítico conheceu em algumas épocas fervor intenso. É o caso da Itália no século XIV em que o eremita se tornou o «herói da época»¹ e a figura de S. Jerónimo no deserto de Calcis o seu ideal e inspiração. Sob o patrocínio do grande exegeta floresceram várias famílias religiosas, como a dos Jesuatos, fundada por João Colombini em 1355, a dos frades eremitas de S. Jerónimo, fundada por Pedro Gambacorta, de Pisa, e a congregação dos eremitas de S. Jerónimo fundada em 1360 em Fiesole² por Carlos de Montegraneli. Pequenas comunidades vão fundir-se com estes núcleos de eremitas: assim, os grupos dirigidos por Beltrano de Ferrara, Nicolau de Forca Palena e Angelo de Córsega juntam-se à família de Gambacorta em 1406; o eremitério fundado em Siena por Gualtero Marso une-se à congregação dos eremitas de S. Jerónimo.³ No século XV surge, de origem espanhola, a congregação da Lombardia, resultante de uma cisão da Ordem dos Jerónimos em Espanha provocada por Lope de Olmedo⁴.

Destes meios eremíticos italianos irá nascer a Ordem de S. Jerónimo em Espanha e em Portugal.

Entre esses eremitas contava-se Tommasuccio da Foligno, terceiro franciscano, cujos discípulos, após a sua morte, vão entrar em contacto com núcleos de eremitas espanhóis em Orusco, Ambite, Javea, Castañar, Villaescusa e Guisando ⁵.

Um desses discípulos de Tommasuccio é português. É ele quem, reentrando em Portugal, vai lançar em Penhalonga, perto de Sintra, os fundamentos da Ordem. Chama-se Vasco Martins. Pouco se conhece da sua vida além do que nos dizem os cronistas da Ordem, Pedro de la Vega ⁶ e José de Siguenza. ⁷ Sabe-se que foi natural de Leiria e filho de Vasco Martins da Cunha, Senhor de Taboa, Pinheiro, Angeja e Bemposta, e de D. Beatriz de Albergaria, fidalgos ilustres. Por ocasião de uma peregrinação a Roma, quando era ainda jovem alista-se no célebre discipulado de Tommasuccio da Foligno e professa. ⁸

Não se sabe bem a data do seu regresso a Portugal. A primeira referência histórica conhecida da sua presença entre nós como eremita data de 1390, ano em que se faz a escritura da compra da quinta de Penhalonga. ⁹ É Fr. Vasco Martins «natural de Lejrea de vjda ermjtaa dos pobres ermjtaaes» que assina a escritura, juntamente com Humberto e Antonino «pobres ermjtaaes seus companheiros e jrmãos».

Da sua fisionomia espiritual deixou-nos Siguenza alguns traços recolhidos de memórias antigas, manuscritas, onde seus autores, levados pela devoção ao fundador, descrevem em termos panegíricos a sua biografia. Segundo as referidas memórias, Fr. Vasco teria florescido em todas as virtudes, com singular predominância para a da caridade. Ardía com tanta força no amor de Deus e amava com tanta ternura os seus

filhos e irmãos, que, não podendo esconder dentro do peito estas brasas, lhe rebentavam as chamas pelos olhos com lágrimas e pela língua por palavras...

Por outro lado, quando Fr. Vasco esteve em Itália, na companhia de Tommasucio e outros ermitães, aprendera deles umas orações jaculatórias, longas, uma espécie de gritos d'alma para mover a Deus. Mais tarde, no mosteiro de Valparaíso, compusera, para uso dos seus filhos espirituais, algumas dezenas dessas orações. Siguenza quis ver essas *Laudes* ou *hinos* de *Jacob*¹⁰, na livraria do convento de Córdoba, teve a sorte de encontrar um livro manuscrito «com oitenta hinos e mais». A letra e o papel — depõe o cronista — mostram antiguidade de mais de duzentos anos; a poesia é italiana e a língua mal limada e corrompida com palavras portuguesas, o sentido e os pensamentos são admiráveis e mostram bem quão alto sentimento tinha de Deus e dos mistérios da fé o autor que os compôs.¹¹

Infelizmente, desses «oitenta hinos e mais», Siguenza recolheu apenas três. Apesar disso, a sua análise em pormenor permitir-nos-á traçar as linhas gerais da fisionomia espiritual do fundador.

O primeiro hino é uma glosa em sextilhas do seguinte tema ou vilancico:

O bon Jesu, poi che me ai enamorado?
del último stato me dona certanza.

No tema o poeta dirige-se a Cristo, fonte do seu amor e do seu bem, e pede-lhe o dom da certeza e da firmeza naquele estado em que se encontra, «ultimo stato», estado que diríamos de perfeição. Na primeira estância, pede a firmeza nesse estado porque teme a «usura» fatal que resulta da sua presença na terra; aspira à união perfeita

com Ele através do amor. A união perfeita com Cristo, «luce pura», dar-lhe-ia assim maior certeza e segurança. A alma possuída deste amor que gera a união perfeita deixa de sentir as convulsões do homem velho, acaba-se o estado de guerra interna: *fata e la pace de la grande guerra*. As coisas mundanas deixam de ter o poder de atracção que exerciam porque a alma, ferida pelo amor, (*lo cor vulnerato de ti dulce amore*) olha apenas para as coisas do alto.

Qui sent le frute del ultimo stato,
he entrato en terra de promissione,
d'un novo sentire lo cor se novela,
l'anima ha fato con Dio onione
transformase en lui en amor consumato
del tempo passato non ha recordanza.

Quem alcança o estado de perfeição é como se tivera atingido a terra da promessa. A imagem é tirada da história do povo bíblico, que peregrinou em demanda da terra da promessa, durante o que se alimentou duma comida terrena, o maná. Mas, uma vez de posse da terra prometida, a alma alimenta-se da plenitude de Deus. E não mais se recorda dos trabalhos passados (*del tempo passato non ha recordanza*). Porque, na realidade, assim como Israel, para chegar à terra prometida, teve de atravessar o deserto, assim a alma para chegar à união com Deus, para subir ao Monte Carmelo, como diria mais tarde S. João da Cruz, teve que atravessar a «noite escura» dos sentidos: *en terra promessa non potrono entrare, se prima non passa la mar e el deserto*. Nesse trânsito, nesse processo de transformação interior, vai lentamente morrendo o homem velho, e a alma já não vive em si mas em Cristo. Aspira, por conseguinte, à libertação total da prisão do corpo e à fruição plena de Deus, suprema

doçura (*Ó dulce estare en vision superna, l'omo senza guerra si vive en posanza*).

A travessia do deserto traz consigo o sofrimento e a penitência: para se alcançar o amor divino, a alma terá que se despojar de si mesma, isto é, dos desejos da carne e do sangue: *non poso sentir la sua enamoranza s'il mio volere non volo anihilare*. Por isso, o monge-poeta pede ao Verbo eterno que o ajude a renovar o coração e a mente para, através dessa metanóia, encontrar o estado perfeito. Como David, pede um coração novo.

Para traduzir este fenómeno de atracção da alma para Deus, esta «secreta filosofia divina» (Siguenza) utiliza a imagem do ferro e do íman. Assim como o ferro, pela virtude secreta do íman, é solicitado a ir juntar-se a ele, assim a alma, quando sente dentro de si o fogo e o calor divinos e aquela luz de que é uma pequena parte, deseja correr e juntar-se toda com aquele fogo e luz divina, em que consiste a sua perfeição.

Por esse encontro, nascemos de novo pela virtude do sangue e da água que brotaram do lado de Cristo. Nesse estado:

L'homo eleto non sente mai guerra
de ti vita eterna le he data certanza.

Na união íntima com Deus, a alma repousa, tranquila, segura. O autor termina dando graças por lhe ter sido mostrado o novo estado de vida, fonte de alegrias e doçuras, mas ao mesmo tempo gerador de uma espécie de martírio: é que a construção desse «estado» novo passa pela morte do homem velho. No fim de contas, o mistério da morte e ressurreição.

Vejamos agora o segundo hino. Gira em torno do tema seguinte:

Vita de Jesu Cristo
spechio immaculato
lo tuo perfeto stato
mostra la mia viltade

Fr. Vasco canta a humanidade de Cristo, Verbo eterno, que nem por isso perdeu a altura da sua divindade, igual ao Pai. Essa humanidade como que viveu em tormento, enquanto não consumou na cruz o abraço da vida com a morte. Cristo, vida eterna, morreu pelo pecado cujo estipêndio é a morte, e, deste modo, a natureza humana, perdida, encontrou piedade: *la natura perita trovó per lui pietad.*

Para além disto, pôs-lhe no coração uma luz viva, «dimanada da sua verdade e da sua vida», cujos reflexos o fazem tomar consciência da vaidade do seu ser. A intensidade dessa luz, se lhe mostrava, por um lado, a vaidade do seu nada, por outro lado, vendo aquela vida de Cristo acabar na cruz, mais se lhe avivava na consciência a sua condição de pecador. Por outras palavras: à luz da morte de Cristo, o monge vê, por uma espécie de iluminação interior, qual é o seu estado. E vê, então, que estava nu, privado de toda a virtude, em trevas, ele que pensava já gozar da alta contemplação da Santíssima Trindade. Por isso, quando toma consciência da distância infinita entre o «espelho imaculado» que é a vida de Cristo e a sua vileza, o poeta sente-se invadido pela confusão, e confessa: *esta vida que vivo me es como enojosa muerte.*

Na segunda parte do poema, Fr. Vasco celebra o Cristo Salvador. E abandona-o o sentimento de confusão para se sentir confortado. Porque Cristo Salvador é fonte suficiente de caridade perfeita que inunda a alma de

harmonia e resume todas as outras virtudes. O poema termina repetindo um tema do primeiro hino: o homem, enquanto estiver em estado de peregrinação, terá de exercitar-se na penitência, na aniquilação do amor próprio e na pobreza em espírito. Conseguir isto não é de «forças humanas mas de virtude divina». Daí se segue, como efeito natural, uma total indiferença em relação a tudo o que não é Deus. É o estado de união perfeita.

A terceira e última canção de Fr. Vasco que Siguenza regista tem o seguinte refrão, desta vez em castelhano:

El tiempo pierde todo, quien no te ama
Sobre todo otro amor, Iesu amoroso.

O autor celebra, em 15 estâncias de acentuado lirismo religioso, a felicidade do amor de Cristo e, inversamente, a miséria daqueles que vivem à margem do seu amor. Em Cristo está a alegria; fora de Cristo, a tristeza.

Coração que te olvida, estara triste,
dulce alegría, y gozo de la mente;
ser querido o querer fuera de Cristo,
es miseria, y pobreza del amante,
y el que pudiesse hazer ganancias grandes,
si no te gana a ti todo lo pierde
y vivira en miseria, y amargura.

Para definir as duas situações o monge usa uma técnica estilística. No campo linguístico, utiliza vocábulos contrastantes — o que se aplica perfeitamente à definição de duas situações de contraste. Cristo é a alegria, fora de Cristo há a tristeza; Cristo é doçura, por isso tudo o que não é Cristo é amargo.

Cristo é cantado como criador do mundo, o demiurgo:

Lumbre, que has dado luz a todo el mundo
amor Iesus, de Angeles belleza,
de quien el cielo y tierra recibieron
el ser, y quanto en ellos resplandece;
a ti se inclinam todas las criaturas,
y solo el pecador tu amor desprecia
huyendo del criador tan vil criatura.

Só o homem, como ser livre, pode não aceitar o amor gratuito de Cristo. Mas onde irá, se tenta fugir do seu criador? Da sua parte, o poeta suplica que o seu nome fique indelevelmente escrito no livro da vida, «sin que jamas se borre ni deshaga».

Confirma mi sentido y mi memoria
dulcissimo Jesus, con tanta fuerça,
que sinta yo te tengo amor ardiente.

Em seguida, faz um apelo aos pecadores, a quem espera o fogo do inferno, para que arrepiem caminho e se deixem penetrar do aroma de Cristo:

Olor, que excede todo otro sustento
eres dulce Jesus; quien no te ama
te ofende y quien tu olor no siente
o no tiene sentido, o esta muerto;
ó rio caudaloso de deleytes
que lavas nuestras manchas y brutezas
y aun nos hazes tomar al buen sentido.

Querer encontrar a felicidade fora de Cristo é um engano; é como andar à busca daquilo que não se encontra. E o poeta termina: «assim é a alma fora do caminho». O caminho era Cristo.

Da análise destas três *laudes* já se pode fazer uma ideia do fogo interior que abrasava a alma de Fr. Vasco. A sua

poesia revela-nos uma alma enamorada de Deus. Traduz, além disso, uma piedade cristocêntrica, herdeira da espiritualidade franciscana e agustiniana. É a Cristo que o poeta se dirige, a Cristo Redentor, e numa linguagem afectiva: «amor», «dulce prenda», «dulçura», «dulce alegria e gozo da mente», «lumbre», «Salvador», «dulcíssimo Jesus», «ardor», «dulce Jesus». Canta ainda a humanidade de Cristo, tema de raiz medieval, que a «devotio» moderna irá difundir e desenvolver.

Quanto à finalidade da compra da quinta de Penhalonga, nada se pode inferir dos termos da escritura, mas é de presumir que a propriedade tenha sido comprada para construção dum mosteiro. Assim o permite inferir a bula *Piis votis fidelium*, de 1 de Abril de 1400, pela qual Bonifácio IX autoriza a construção de dois mosteiros, Penhalonga e S. Jerónimo de Mato.

A fundação dos primeiros mosteiros significa uma mudança de género de vida: da vida eremítica em que não há uma regra, nem superior, nem hábito, passa-se à vida cenobítica em que é necessário obedecer a uma regra, a um superior e em que os membros usam um hábito.

Siguenza explica esta passagem da vida eremítica à vida cenobítica por certos excessos cometidos por eremitas e beguinos a que as autoridades eclesiásticas tentaram pôr cobro ¹². Uns e outros viviam sem regra e, por isso, eram olhados como suspeitos de heresia. Em Portugal, os beguinos começaram mesmo por gozar da estima do povo. Beguinos se chamavam os primeiros eremitas da Serra de Ossa bem como os primeiros frades Lóios. Mais tarde, porém, «beguino» passou a ser sinónimo de «jacobino falso» e «hipócrita simulado» ¹³.

Viviam os monges debaixo da regra de Santo Agostinho a que Gregório XI adicionou as posteriormente designadas «constituições florentinas» por serem as do mosteiro de Santa Maria do Santo Sepulcro, em Câmpora (Florença) ¹⁴. As Constituições de Florença gozaram sempre de grande veneração na Ordem de S. Jerónimo. Desde a primeira hora aparecem inseridas nas Constituições de S. Jerónimo e por elas se devem ter regido os mosteiros jerónimos portugueses ao longo de toda a primeira metade do século XV.

A partir de 1466 adoptam uns estatutos feitos pelo bispo de Silves D. Álvaro (1453-1467) e confirmados por bula de Paulo II. Na realidade, estes estatutos, que designaremos por «antigos» (em 1517 apareceram os estatutos «novos»), mais não são do que a tradução dos estatutos castelhanos começados a elaborar em 1414-1418 ¹⁵ e que apareceram com carácter definitivo em 1437 ¹⁶. Diferem apenas no que concerne às estruturas de governo e mantêm a independência da Ordem relativamente a Castela.

Do ponto de vista jurisdicional, nos primeiros tempos de existência, cada mosteiro dependia do Bispo diocesano e a ele estava sujeito; porém, desde 1448, por bula de Nicolau V (1447-1455) ¹⁷ e a pedido do monarca, os mosteiros eximem-se da jurisdição episcopal e passam a depender directamente da Santa Sé. Cria-se assim a província portuguesa. Por isso, os estatutos aprovados pela bula de Paulo II *Pastoralis officii* (1446) falam já de um Provincial, que não deveria ser necessariamente o prior de Penhalonga mas qualquer prior dos mosteiros então existentes. A partir de 1471 a existência de um Provincial está perfeitamente documentada: Fr. João de Coruche é prior de Penhalonga e Provincial da Ordem ¹⁸.

Entre a isenção dos mosteiros da jurisdição episcopal (1448) e a bula de Paulo II de confirmação dos estatutos, a Ordem de S. Jerónimo passou a contar mais dois mosteiros: S. Marcos, no termo de Coimbra, e Nossa Senhora do Espinheiro, perto de Évora. No reinado de D. Manuel, que chegou a pedir autorização papal para fundar doze mosteiros de S. Jerónimo, a província portuguesa conhece um notável incremento. Fundam-se os mosteiros de Santa Maria de Belém, Nossa Senhora da Pena, em Sintra, e ainda o das Berlengas que, por razões de insalubridade, irá ter uma vida efémera.

Em 1528, na pessoa do seu Provincial, a ordem belemita toma posse do mosteiro de Santa Marinha da Costa, perto de Guimarães, que fora de cónegos regrantes — doação de D. Jaime, duque de Guimarães, e padroeiro do mosteiro. Perto de Óbidos, a partir do fim de Novembro de 1548, os monges de S. Jerónimo habitam o novo mosteiro de Valbenfeito. Um colégio universitário em Coimbra completa o quadro das fundações.

II / EFECTIVOS: PROVENIÊNCIA GEOGRÁFICA E SOCIAL

Toda a instituição sobrevive através da renovação dos seus efectivos. Os livros das profissões de que dispomos permitem-nos traçar o ritmo do movimento das entradas dos noviços. Para o mosteiro do Espinheiro possuímos livros que cobrem o período de 1461, isto é, praticamente desde as origens, até 1780; no caso de Belém, de 1530 até 1639; finalmente, Penhalonga a partir de 1420 até 1512.

As profissões eram ou podiam ser feitas em todos os mosteiros. Cada um era independente para o efeito, e o noviço, uma vez professo, ficava a pertencer à casa onde havia feito a sua profissão. O número das admissões estava condicionado à situação material dos mosteiros; os priores não podiam receber mais frades que aqueles que as rendas dos mosteiros pudessem suportar (Est. 29). Se se não respeitasse esta cláusula, só lhes restava ir mendigar, o que ia contra o espírito e a finalidade da Ordem.

O candidato, antes de ser admitido ao hábito, por força das Constituições, era sujeito a um primeiro inquérito (Est. 29 e 30). Devia o Prior, ou outros por ele designados, informar-se do que pretendia: ser leigo ou clérigo. Nesta última hipótese, devia-se-lhe dar coroa

«cuja longura dos cabelos he contia de dous dedos em ancho mais nam chegue a reigada da orelha»; se viesse para leigo, não se lhe dava coroa e era recebido para os officios e serviços da casa. Aconselhava-se que se mantivessem no estado que, à entrada, escolheram; por razões ponderosas, todavia, o Prior, com consentimento do seu Conselho, podia autorizar a mudança ¹⁹.

Para a profissão era necessário ao noviço dispor dos seus bens ou a favor do mosteiro ou de qualquer outra pessoa; não podia manter fosse o que fosse do seu património, para que, liberto dos bens terrenos, melhor se entregasse à sua vocação. Em princípio, a profissão era feita somente após um ano de noviciado e provação. Casos excepcionais estavam previstos. Naturalmente raros, o candidato não podia ter voz em capítulo antes de esgotado o ano ²⁰.

Aceite o pretendente, era entregue ao mestre de noviços «pera os ensinar y instruyr em a regra constitujcoens custumes y outras observancias da hordem». A doutrina e a instrução dos noviços consta do *Ordinário* da Ordem, mas em termos bastante gerais. O mestre devia corrigi-los e emendá-los «donde quer que negligentemente se ouverem». Devia exercitá-los na humildade do coração e na confissão das suas faltas. Levá-los a abraçar a pobreza, à negação da vontade própria, ao culto da obediência em todas as coisas; por outro lado, fazia também parte das suas funções ensinar os noviços como deviam ter os olhos; como e o que deviam rezar; como deviam conhecer as suas faltas quando eventualmente fossem repreendidos pelo mestre ou pelo prelado; como não deviam ser conflituosos e como deviam guardar o silêncio nos lugares e tempos interditos. Deviam, além disso, abster-se de juízos e,

mesmo que vissem algumas coisas que parecessem más, deviam-nas considerar boas ou, pelo menos, feitas com boa intenção. Livros e todos os outros bens do mosteiro deviam ser objecto do seu cuidado e diligência. Contactos com o exterior deviam ser evitados: era-lhes pedido que não enviassem nem recebessem cartas de quem quer que fosse. Finalmente, todo o noviço devia silenciar tudo o que respeitasse a graus ou linhagens dos seus parentescos ou mesmo das suas riquezas ²¹.

Resumindo, parece que as coordenadas espirituais do futuro monge eram definidas pelas virtudes interiores da humildade e pureza do coração, pela pobreza e desprendimento dos bens materiais, tudo isto alimentado pela oração litúrgica e individual.

Ao professor, o monge prometia formalmente obediência a Deus, a Santa Maria, a S. Jerónimo e ao Prior do mosteiro e seus sucessores «de viver sem proprio e hem castidade segũdo manda a regra de Santo Agostinho». Por outras palavras: prometia seguir os conselhos evangélicos.

Aos que iam ser promovidos a ordens sacras era exigido que entendessem o que liam. A exigência, pelo que se vê, não era demasiada. Em contrapartida, no que respeita à alfabetização dos monges de S. Jerónimo, pode dizer-se que, no conjunto, era notável. O único caso em que há uma certa percentagem de analfabetos é o do mosteiro de Penhalonga: para o período de 1420 a 1512 temos 130 profissões e 14 analfabetos (10,7%) que não assinaram o termo das suas profissões. Não encontramos monges analfabetos no Espinheiro, ao longo da segunda metade do século XV: todos assinam os termos das suas profissões, alguns deles com letra bem apurada. Pelo contrário, os livros das profissões registam alguns

monges analfabetos no princípio do século XVI: um em 1510; outro em 1512; outro em 1513 e um outro ainda em 1515. Fazem confissão pública de que não sabem escrever e pedem a um irmão que assine por eles.

Professando, o noviço apaga o nome de baptismo e assume o da «pátria», quer dizer, o da terra, paróquia ou concelho. Excepcionalmente, o monge assina no termo da profissão o nome de baptismo. Neste caso temos as duas referências. Mas, tratando-se da terra em sentido lato, temos as referências geográficas que nos permitem traçar a carta das correntes de vocações. De que regiões provinham os noviços, de centros urbanos ou antes de meios campestres? A questão posta nestes termos pode saber a anacronismo. Teriam os contemporâneos consciência desta distinção, ou pelo menos, tão aguda como nós temos hoje?

Outra questão de ordem metodológica será a do critério para distinguir entre centros urbanos e meios campestres. Um critério viável seria o da população, para o que estamos muito mal documentados. Mas, apesar das dificuldades, a simples leitura das estatísticas permite tirar algumas conclusões. Vejamos um primeiro caso: Penhalonga. O mosteiro de Penhalonga, durante o período de 1420 até 1512, é o exemplo mais notório da dispersão geográfica no que respeita à origem dos noviços. Do norte e do sul do país, de Guimarães e do Algarve, de Elvas e da Covilhã, acorrem noviços a Penhalonga. Pode dizer-se que há noviços de quase todas as regiões do país.

As cidades reconhecidas oficialmente como tais, Lisboa, Évora e Elvas, dão 25 noviços, o que equivale a 19,3% dos efectivos durante o período de observação. Mas este exemplo não é suficientemente ilustrativo.

Analisemos a estatística das profissões do mosteiro do Espinheiro (de 1461 a 1619) e do de Belém (de 1530 a 1601). No primeiro caso, as cidades de Lisboa e Évora contam 68 noviços em 105, ou seja, 64,7% das profissões; no segundo, as mesmas cidades concorrem com 67 noviços em 98, o que equivale a 68,4% do total das profissões. Estas percentagens permitem concluir que os monges de S. Jerónimo provinham, na grande maioria, dos centros urbanos.

A partir dos princípios do século XVII verifica-se uma alteração da tendência. O noviço, ao professar, não substitui o nome de baptismo pelo da terra mas assume um nome «religioso»: de um mistério de Cristo ou festa da Virgem, o nome de um santo (S. Bento, S. Francisco, S. Jerónimo, S. João Baptista, Santo António, Santa Inês, S. José, Santo Agostinho, Santa Paula, S. Pedro, S. Luís, Santa Teresa, S. Tomás, Santa Rosa).

Em Belém, o primeiro caso de mudança foi o de Fr. Inácio da Purificação, em 1602; no Espinheiro, o de Fr. Filipe da Conceição, em 1621.

Não comecemos qualquer documento que permita atribuir esta mudança a qualquer decisão capitular. Houve até algumas exceções a esta tendência ao longo do século XVI. Em Belém, por exemplo, de 1530 a 1600 houve 158 profissões. Destas, 12 não têm apelido, 3 têm apelido de família e 2 apelido religioso (o de Santa Maria e Espírito Santo). Logo, 141 tomaram o apelido da «terra» (89,7%). No Espinheiro, de 1501 a 1600 houve 142 profissões. Destas, 11 não têm apelido, 1 tem apelido de família (Sousa); 2 têm apelido religioso e 128 tomaram o apelido da «terra» (90%); em Penhalonga, de 1420 a 1512, professaram 118 noviços, dos quais 12 têm apenas o

nome, 2 o apelido de família (Sá e Araújo); todos os demais tomam o nome da «terra» (88,1%).

Por outro lado, vimos que já era notável para a época o índice de alfabetização dos noviços. Estará a explicação disso na sua origem geográfica e social? Ou teria o candidato de fazer o seu aprendizado escolar ao mesmo tempo que a sua preparação espiritual? Ao lado do mestre de noviços não haveria um mestre-escola? Dada a natureza contemplativa da Ordem, sem qualquer contacto directo, pastoral ou pedagógico, junto das massas, é de admitir que o instituto não fosse suficientemente conhecido, de molde a despertar muitas vocações fora dos meios citadinos.

Proveniência geográfica das vocações

1. Belém (1530-1601)

Alcácer	1	Oliveira	4
Alenquer	1	Torres Novas	1
Almada	2	Torres Vedras	4
Belém	5	Santarém	5
Estremoz	4	Setúbal	1
Évora	14	Sintra	3
Lisboa	53		

2. Espinheiro (1461-1619)

Alcácer	10	Elvas	3
Beja	3	Estremoz	11
Belém	1	Évora	59

Lisboa	9	Vila Viçosa	5
Setúbal	4		

3. Penhalonga (1420-1512)

Abrantes	1	Leiria	1
Alcácer	2	León	1
Alenquer	1	Lisboa	11
Algarve	1	Lordelo	1
Algodres	1	Lourosa	1
Andernach (Alem.)	1	Manteigas	4
Arraiolos	1	Mato	1
Atouguia	1	Matute	1
Avis	1	Medelim	1
Barroso	2	Montemor	3
Beja	3	Pinhel	1
Berinjel	1	Portalegre	2
Braga	2	Porto	2
Catalunha	2	Resende	1
Coimbra	2	Santarém	2
Colares	1	Setúbal	3
Courães	1	Sintra	1
Covas	1	Teixoso	1
Covilhã	2	Tentúgal	1
Crato	1	Tomar	2
Elvas	5	Turcifal	1
Estremoz	2	Toro	1
Évora	9	Torre	1
Galve	1	Torres Novas	2
Guadalupe	1	Torres Vedras	1
Gouveia	1	Zamora	2
Guimarães	3	Vila Viçosa	1
Husagre	1	Não referenciados....	7
Lamego	2		

De que camadas sociais provinham as vocações jerónimas? Para resolver esta questão seria necessário encontrar as profissões dos pais.

Segundo as Constituições da Ordem de S. Jerónimo, ao futuro monge, antes de fazer a profissão, devia ser feito um inquérito, secreto a princípio, público e oficial depois, sobre a sua origem, vida e costumes. Eram as chamadas inquirições *de genere, vita et moribus*. Possuímos do mosteiro de Penhalonga 59 destes documentos; 83 para o Espinheiro, relativos uns e outros ao século XVII. Muitos perderam-se. Nestes documentos encontramos informações sobre a família dos candidatos: naturalidade, profissão dos pais e dos avós, mas nem sempre, informações acessórias sobre a frequência do candidato à Igreja, sobre o juízo geral acerca da família e sobre o próprio noviço, etc. Em cada inquirição deviam ser ouvidas 5 testemunhas, pessoas geralmente procuradas no círculo das relações familiares e do mesmo nível social da família do noviço. Em boa verdade, eram estas quem estava em melhor posição para seguramente informar.

As inquirições *de genere* dos mosteiros hieronimitas são bastante omissas no que respeita à profissão dos pais dos noviços. Para o mosteiro de Penhalonga restam-nos 60 inquirições para o século XVII, mas apenas 18 registam a profissão dos pais (1 caso apenas com a profissão dos avós). O quadro das profissões é o seguinte: 1 proprietário de uma loja de sedas, que «vive com grande limpeza e abastança»; 1 alcaide de Lisboa; 1 mercador e

capitão de barcos da carreira do Brasil; 1 vedor e contador-mor neste reino pela Coroa de Castela; 1 escrivão; 1 lapidário; 1 barbeiro de espadas; 1 ourives de ouro; 3 capitães; 1 sapateiro; 1 religioso; 1 cirurgião; 1 escrivão do crime da Corte; 1 oficial maior da Fazenda, Cavaleiro da Casa Real; 1 capataz das medidas das tercenças; 1 alfaiate.

Para 102 profissões do mosteiro do Espinheiro ao longo do século XVII restam-nos 74 inquirições *de genere*. Destas, 33 apresentam as profissões dos pais, cujo quadro é o seguinte: 1 juiz ordinário; 2 oficiais de alfaiate; 1 vinhateiro; 9 lavradores-proprietários que viviam da sua fazenda; 1 mesteireiro; 1 barqueiro, pescador de sardinha; 1 moleiro; 1 pedreiro; 1 mercador de trigo; 1 capitão de ordenança; 1 mareante da carreira da Índia; 1 doutor; 1 sapateiro; 1 «vive de sua voz»; 1 confeitoiro. Quanto aos 9 restantes, 6 vêm ornados da qualidade de «gente nobre» ou «sempre viveram as leis da nobreza», 1 da qualidade de «fidalgo muito honrado» e outro era «cidadão» da cidade do Porto.

Verifica-se, pois, a partir desta amostra, que, nos mosteiros jerónimos havia gente de todos os quadrantes sociais, com um certo predomínio dos filhos da pequena nobreza e da classe média.

Inquisição e estatutos de «limpeza de sangue»

Em 1536 estabelece-se oficialmente o Tribunal da Inquisição ou do Santo Ofício em Portugal. Depois de morosa luta diplomática entre a Corte e a Santa Sé, D. João III obteve essa conquista. O problema dos cristãos novos tinha alcançado dimensões insuspeitáveis e dizia-se

que os cristãos novos eram falsos convertidos e seguiam o cripto-judaísmo. Ao nível dos factos, observa-se uma reacção violenta da parte dos poderes públicos que se sentem ameaçados por uma etnia poderosa e culturalmente estranha.

A consciência de que os cristãos novos judaizavam insinuava-se por toda a parte; e, de toda a parte surgem reacções de defesa no sentido de bloquear o seu acesso a lugares de chefia. As inquirições *de genere* são, a este respeito, um curioso documento.

A consciência do perigo que pode constituir para a fé a presença de cristãos novos está bem patente, pelo menos a partir do *capítulo provincial de 1565*, na Ordem de S. Jerónimo. Uma das suas definições estabelecia que se devia ter, no que toca à Santa fé católica, suma diligência e cuidado; e porque a experiência mostrava acharem-se grandes escândalos na gente que vinha da casta de cristãos novos e neófitos, para que a Ordem fosse limpa de toda a suspeita, proibia-se que, dali em diante, enquanto durasse a «Santa Inquisição» se não recebesse na Ordem alguém que viesse da casta de cristãos novos, dentro do quarto grau, a não ser que dele fosse dispensado pelo Capítulo provincial ou privado. Se, eventualmente, viesse a obter dispensa e a ser recebido na Ordem, não seria promovido a qualquer dignidade ou ofício da dita Ordem sem com ele ser dispensado pelo mesmo Capítulo provincial ou privado, como ordenava a bula de Alexandre VI, sob pena de excomunhão *tam in agentes quam in patientes*. E porque esta constituição ficava confirmada pela mesma bula *auctoritate apostolica*, o Padre provincial nela não podia dispensar. Mandava-se, por isso, que quando alguém fosse recebido ao hábito, fosse com diligência examinado se vinha daquela casta, sendo-

lhe notificado ainda que, se algum dia fosse achado sê-lo dentro do quarto grau, teria de deixar o hábito sem qualquer dúvida.

Os padres capitulares falavam com fundamento. Com efeito, assim o permitem concluir os mesmos termos com que terminam: «e porquanto esta constituição foi feita com justas causas, pedimos muito e encomendamos aos que nele ouverem de dispensar quando o ouverem de fazer o façam com muito peso e consideração». Mais se estabelecia que nenhum noviço fizesse profissão sem que primeiro mandassem os priores um religioso tirar inquirição se vem da casta de cristãos novos, e isto à custa do mosteiro. Os padres conciliares agiam sob a impressão de «escândalos» recentes.

Esta constituição do capítulo de 1565 causou funda inquietação nos mosteiros da Ordem. Talvez por isso, e no sentido de tranquilizar consciências, definia-se já no capítulo de 1567: «pera nã haver escrupulos de consciência e pera quietação de todos os religiosos declaramos que nós neste capítulo provincial dispensamos com todos os neófitos e cristãos novos que até agora foram recebidos na religião e nela são já professos e os habilitamos para tudo como se tais não fossem, mas, daqui em diante, em todos os que vierem à Ordem, guarde-se mui inteiramente a definição que sobre os cristãos novos e neófitos se fez no capítulo que se celebrou em 1565»²².

Percebe-se nestas disposições toda a amplitude do drama dos cristãos novos.

Não era original a situação nem tão pouco invenção portuguesa. O problema eclodira em Espanha, na Espanha do século XV, e justamente dentro da Ordem

dos Jerónimos. Porém, as raízes profundas deste dramático movimento vinham de mais longe ainda.

Será útil estudar a questão com um pouco de pormenor, as suas implicações e evolução até ao estabelecimento do estatuto de «limpeza de sangue» pelo Arcebispo de Toledo, Juan Martinez Guijarro (mais conhecido por Siliceo), em 1547. Estes antecedentes ajudar-nos-ão a melhor compreender a situação que veio também a criar-se em Portugal.

Para se compreender a invasão dos estatutos de «limpeza de sangue» em todos os sectores da sociedade espanhola do século XVI, diz Pierre Chaunu, é preciso remontar às fontes de uma situação única, que é a consequência longínqua da Reconquista ²³.

A atitude da Península Ibérica a respeito dos judeus foi diferente da dos outros países de além Pirenéus, na Idade Média e nos tempos modernos. Poder-se-ia falar de dessincronismo. Com efeito, tendo gozado já de situação privilegiada na Espanha muçulmana, os judeus continuaram a usufruir de boa situação na Espanha cristã, que tacticamente os utilizava como uma espécie de aliados contra os árabes. Ora, quando a comunidade hebraica se encontra aqui na sua época de maior esplendor, nos séculos XII e XIII, em vários países de Além Pirenéus desencadeiam-se os massacres e as conversões forçadas dos judeus ²⁴. Mais tarde, nos meados do século XIV, este tipo de comportamento irá modificar-se. Assim, um primeiro grande massacre em 1391, em Sevilha, com irradiações para o Norte, revela a existência, ao nível popular, de uma corrente anti-judaica (não anti-semita, ao menos por agora). Para escapar à sanha popular, a «gente da nação» procura um refúgio na água do baptismo ²⁵. Na realidade, uma conversão maciça

de judeus espanhóis tem lugar no fim do século XIV e princípios do século XV. Estes recém-convertidos, no seio dos quais se contam grandes nomes, como Jerónimo de Santa Fé e D. Pablo de Santa Maria, sentem-se, numa primeira fase, perfeitamente integrados, ao nível da aristocracia²⁶.

Contudo, este sucesso espectacular da parte dos judeus-cristãos acaba por se voltar contra eles, provocando sentimentos de hostilidade nas fileiras dos velhos cristãos. Nos meios populares dos cristãos velhos, o antigo ódio votado ao judeu transfere-se psicologicamente para os novos convertidos. A elite judeo-cristã apercebe-se rapidamente do perigo e das suas dimensões e reage através de um antijudaísmo militante.

D. Pablo de Santa Maria, ex-rabino e agora Bispo de Burgos, denuncia vigorosamente no *Scrutinium Scripturarum* — uma obra que fez escola como modelo de antijudaísmo cristão — a tibieza da Espanha cristã em relação às minorias judaicas. Ao lado deste, enfileiram outros como Jerónimo de Santa Fé, o convertido de S. Vicente de Ferreira, e Micer Pedro de la Caballeria. O próprio título das suas obras — o *Hebreomastix ou Açoite dos judeus* do primeiro e o *Zelus Christi contra iudaeos et sarracenos* do segundo — são, já de si, significativos da posição que tomam relativamente aos seus irmãos de raça: «generatio perversa», «diaboli filii», «maledictum semen», são os apelidos que lhes dirigem. E insistem na ideia de que os crimes imputados aos judeus não podem ser perdoados e são inseparáveis da sua descendência. Partia esta literatura de combate das fileiras dos *conversos*, longe como estavam de pensar que, a seu tempo, a mesma literatura iria ser reutilizada mas, desta vez, contra eles.

O levantamento anti-fiscal de Toledo, de 1449, dirigido contra os judeo-cristãos, é a primeira manifestação, de consequências insuspeitáveis. Para já, faz aparecer, pela primeira vez na história da cristandade, um estatuto discriminatório da «limpeza de sangue»: a *Sentencia-Estatuto*. Nesse texto oficial, da responsabilidade conjunta das autoridades e do povo, faz-se alusão a um «privilégio fantasma, jamais identificado e provavelmente mítico» (Chaunu) que teria excluído dos cargos de responsabilidade os convertidos de origem judaica, porque mal convertidos, e, no fim de contas, intrinsecamente perversos e perseguidores dos verdadeiros cristãos, os cristãos velhos. O que equivale a falar, como o faz Albert Sicoff, da «redescoberta do judeu na pessoa do converso»²⁷. Por outras palavras: o sentimento de anti-judaísmo que ajudaram a alimentar, acaba por desaguar num sentimento generalizado de anti-semitismo²⁸. A *Sentencia-Estatuto* é um facto que não pode mais ser menosprezado. Os judeo-cristãos têm consciência disso. Nesse sentido, ao *Scrutinium Scripturarum* de D. Pablo de Santa Maria (1432) sucede agora o *Defensorium Unitatis Christianae*, de Alonso de Cartagena, «a melhor refutação, em nome da Escritura e da razão, do racismo anti-judeo-cristão».

Apesar de tudo, a onda de má vontade contra os *conversos*, ao longo da segunda metade do século XV, nenhum poder civil ou religioso a pôde fazer conter. A situação era extremamente complexa: ao lado dos judeus ortodoxos, praticantes, havia os judeus convertidos ou cristãos-novos. Vimos já que estes grupos se degladiavam. Entre ambos havia um outro grupo — o daqueles que, tendo-se convertido mais ou menos forçadamente, estavam com um pé em cada margem:

praticavam em público os ritos cristãos e clandestinamente os ritos mosaicos. Eram os marranos. Suspeitos de «judaízarem», para reprimir estas práticas clandestinas os Reis Católicos criam em Castela o tribunal da Inquisição (bula de Sixto IV, de 1 de Novembro de 1478).

A tensão fazia-se sobretudo sentir no seio das ordens religiosas. Nenhuma fora mais acolhedora e mais aberta que a de S. Jerónimo e nenhuma delas contava entre os seus membros maior número de conversos. Em 1461, uma carta dos franciscanos, tradicionalmente próximos das camadas populares e porta-vozes dos seus sentimentos, dirigida a Fr. Alonso de Oropesa, geral dos hieronimitas, veio chamar a atenção para o problema. «Los P. P. de la ordem de S. Francisco favorecian mucho, como celosos de las cosas de la fe, la parte de los cristianos viejos; y como veremos luego, en publico y secreto condenaban sin misericordia a los pobres judios, creyendo facilmente al vulgo, que, como sin juicio y sin freno, hacia y devia contra ellos quanto soñaba y quanto se atreve una furia popular». ²⁹

Fr. Alonso viu-se na necessidade de proceder a uma inquisição de que a Ordem veio a sair mal ferida. Siguenza relata o acontecimento e presta homenagem ao geral de S. Jerónimo. O inquérito fora conduzido com tanto tacto, tanto zelo, tanta justiça e paz, que mesmo os que foram duramente castigados não puderam queixar-se de injustiça ³⁰.

O processo fora aberto. A carta teve um efeito detonador. A surda rivalidade entre os franciscanos e os jerónimos, de posições antagónicas relativamente aos conversos, sobe do plano existencial ao da literatura sobre o tema. Pelos franciscanos bate-se Alonso de

Espina, com o *Fortalitium fidei*; pelos hieronimitas Alonso de Oropesa, com o *Lumen ad revelationem gentium* ³¹. Dois homens, duas obras, duas teses em presença. Oropesa, em nome do espírito cristão, toma parte a favor dos cristãos novos, condenando decididamente a preferência que os cristãos velhos queriam arrogar-se dentro da Igreja. Atitude semelhante à de S. Paulo ao afirmar a igualdade entre gregos e judeus. Alonso de Espina, ex-rabino e agora frade franciscano, é um exemplo típico de perseguidor dos do seu próprio sangue: ataca os judeo-cristãos igualizando-os aos judeus. Se alguma diferença houvesse entre uns e outros, seria apenas a que existe entre «judeus públicos» e «judeus secretos».

Entretanto, outros casos de «judaísmo» são detectados dentro da Ordem de S. Jerónimo. Fr. Garcia de Zapata, prior jerónimo e judaizante, é queimado vivo às portas do mosteiro de Sisla com dois confrades. A questão agrava-se ainda mais com o estabelecimento da Inquisição e a sua entrega aos Dominicanos. «Conscientes — escreve Sicroff — de que certos conversos tinham entrado na Ordem simplesmente para evitar a justiça da Inquisição, os Jerónimos acabaram por duvidar sobre se algum cristão novo poderia tomar o hábito de S. Jerónimo antes que o reino fosse purificado de toda a heresia ³². Por isso, Fr. Gonzalo de Toro, prior de Guadalupe, é levado a pedir ao Papa Inocência VIII que confirmasse um estatuto segundo o qual aos conversos membros da Ordem fosse proibido ser prior, vigário ou confessor do mosteiro. Um enorme e dramático debate se segue entre partidários e opositores do estatuto de exclusão. Em Roma, a batalha foi dura. Apenas com Alexandre VI foi ratificado o estatuto discriminatório, por breve de 22 de Dezembro de 1495. E chegámos nós a esta situação

paradoxal: a Ordem que fora mais generosa e aberta aos conversos é a primeira a estabelecer a regra genealógica de «limpeza de sangue». ³³

A polémica, todavia, continuou. Os conversos, é bem de admitir, não aceitavam a condição que lhes era imposta. Repetidamente lembravam a excomunhão com que Nicolau V fulminara os autores de estatutos de «limpeza de sangue». Até que, em 1547, o mesmo estatuto é introduzido na Igreja de Toledo pelo Arcebispo Silíceo. Então a questão pode dar-se por terminada. Os oito anos que vão de 1548 a 1556 marcaram o fim de uma era, a das hesitações, e a vitória definitiva da ética social de limpeza; 1548-1556, pois, o fim de uma resistência ³⁴. Os conversos saem vencidos da refrega.

Em Portugal, tanto quanto é possível saber-se, as leis de exclusão levaram bastante tempo a oficializar-se. É verdade que uma certa prática discriminatória se ia introduzindo em algumas instituições, a avaliarmos pelas queixas dos cristãos novos. Em 1546, por exemplo, queixam-se a D. João III que gente sua não é admitida nos «colégios», misericórdias e corporações de ofícios das cidades e vilas, etc ³⁵. E pedem ao monarca que não autorize no seu Reino qualquer lei ou costume que distinga entre cristão novo e cristão velho.

Os estatutos de «limpeza de sangue» são adoptados pelas leis particulares das ordens religiosas e militares, das confrarias, etc., antes de serem integrados na legislação oficial. As primeiras Constituições da Companhia de Jesus excluem a admissão de cristãos-novos. No que respeita à Ordem de S. Jerónimo, tanto quanto sabemos, data do capítulo provincial de 1565 a primeira imposição da obrigatoriedade dum inquérito sobre a «limpeza de

sangue»: que nenhum noviço faça profissão sem que primeiro os priores das casas procurem saber se vem de casta de cristãos novos.

Restam-nos ainda as inquirições *de genere* do século XVI, do mosteiro do Espinheiro. A primeira é de 1585, de Fr. Agostinho de Setúbal. As mais antigas devem ter-se perdido. Estes inquéritos eram feitos junto de várias testemunhas que deviam pronunciar-se, cada uma de per si, sobre os pontos seguintes:

1. Se conheciam o noviço em causa, seu pai e mãe e seus avós paternos e maternos; como se chamavam e há que tempo os conheciam;

2. Se era de legítimo matrimónio, se os pais sempre o tiveram como tal chamando-lhe filho, e, se, nessa reputação foi sempre havido;

3. Se o dito noviço é, quer da parte do pai, quer da parte da mãe, limpo de toda a raça de cristão novo, mouro ou outra seita reprovada, ou se algum dos seus ascendentes foi preso e penitenciado pelo Santo Ofício ou se tiveram alguns ofícios infames;

4. Se sabe que o dito noviço foi de maus costumes ou está infamado de alguma culpa grave ou se é acusado diante das justiças seculares e eclesiásticas, se tem alguma fazenda a cargo ou contas a dar dela ou dívidas a satisfazer; se está impedido por qualquer obrigação de matrimónio a mudar de estado ou se teve alguma enfermidade contagiosa;

5. Se a testemunha é amigo ou inimigo do noviço ou dos seus pais, se é parente próximo de algum deles, se deseja dizer a verdade, não obstante qualquer amizade, e se, finalmente, o que tem dito não foi para fazer bem ou mal a alguém mas apenas para dizer a verdade.

Era este o formulário da inquirição em 1590; todavia, este formulário não era rigidamente invariável. Em 1641, por exemplo, a testemunha começa por declarar a sua idade, algumas vezes também a profissão, e só depois responde aos artigos seguintes:

1. Se conhece o noviço em questão e como se chamava no século;

2. Se é parente, amigo ou inimigo de seus pais ou parentes; se alguém lhe falou no sentido de dizer o contrário do que sabe;

3. Se conhece os pais e há quanto tempo; como se chamavam; donde eram naturais e que trato ou ofício ou maneiras de viver tinham ou tiveram; se foram casados catolicamente e se houveram o noviço na vigência do legítimo matrimónio e se sempre o tiveram como tal.

4. Se conheceram os avós da parte do pai e da mãe do noviço; como se chamavam, donde eram naturais e donde vieram e que trato ou ofício ou maneiras de viver tiveram e se os ditos avós e outros ascendentes são e foram cristãos velhos, limpos de toda a raça de judeus, mouros, mouriscos e conversos ou outra seita reprovada em qualquer grau que seja; ou se foram sempre havidos por tais ou se algum deles há sido suspeito na fé de Cristo ou penitenciado pelo Santo Ofício ou outra qualquer justiça;

5. Se sabe que o noviço é são de corpo, ou se tem qualquer enfermidade pública ou secreta e sabe que é bom cristão, virtuoso, de boa fama e costumes; se tem conhecimento de dívidas por pagar ou se o noviço está obrigado a dar contas por bens que teve a seu cargo, se foi facinoroso, se é casado ou se tem qualquer outro impedimento ao estado religioso;

6. Finalmente, a testemunha inquirida devia declarar que tudo o que havia confessado, o tinha por verdade pública e notória.

As inquirições contemplavam também, como acabamos de ver, a «limpeza de sangue». Ora se as inquirições *de vita et moribus* dos candidatos à vida religiosa eram perfeitamente aceitáveis para salvaguarda do bom nome das instituições, já o mesmo não se poderá dizer das inquirições *de genere*. Estas são a expressão duma mentalidade discriminatória, profundamente injusta, anti-evangélica, e foram, durante dois séculos e meio, um cancro na vida social portuguesa.

III / OS JERÓNIMOS E O HUMANISMO

Humanismo e Teologia no Mosteiro da Costa

Com o temor do Senhor, com a pureza do coração, não com ânimo de gladiadores, nem com questões, nem rivalidades, nem confiança excessiva em nós próprios, procuremos a Ciência que Ele próprio garantiu e mostrou e que deve ser bebida, nem melhor nem mais facilmente, dos livros evangélicos, das cartas dos Apóstolos e dos escritos dos Profetas, que mostram, não ficções delirantes, não fábulas ridículas, não deuses gentílicos, mas aquele Autor para quem nos remete o Pai das Luzes, dizendo: Este é o meu filho muito amado em quem pus as Minhas complacências: ouvi-O.

Fr. Jorge de Évora
De ratione discendi Theologiam oratio

O problema das relações entre Humanismo e Teologia inscreve-se no centro da crise da consciência religiosa no século XVI. Numa primeira fase do movimento humanista, como se sabe, a antiguidade clássica havia-se revelado como um conjunto de valores estéticos

autónomos, válidos em si mesmos, historicamente situados, vasto campo de inspiração, «*modello e misura comune per tutte le attività culturali*»³⁶. Mais tarde, ao transpor os Alpes, o humanismo italiano, em contacto com outros povos, com outras tradições culturais, mudará a sua fisionomia: de indiferente e até mesmo hostilizante, o primeiro humanismo abrir-se-á, em seguida, aos valores cristãos. Desde 1518 que Erasmo na *Ratio sive methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* pusera formalmente o problema das relações entre o Humanismo e a Teologia e traçara as coordenadas do Humanismo cristão.

A cultura antiga jamais devia ser desprezada como intrinsecamente anti-cristã; pelo contrário, deviam ser consideradas como dádivas de Deus todas as conquistas da razão humana; as letras profanas e os escritos dos filósofos não eram irreconciliáveis com a *philosophia Christi* e deviam até ser mobilizadas ao serviço das Letras sagradas. Estas, por sua vez, deviam regressar às verdadeiras fontes da sua inspiração: os livros evangélicos, as Epístolas paulinas e os escritos dos Profetas. Porque é na Sagrada Escritura que reside, palpitante e viva, a palavra de Deus.

Estas ideias, entre outras, integradoras do património do Humanismo cristão revelam-se bem evidentes numa Oração de Sapiência proferida por um estudante de Teologia, no mosteiro da Costa, em Guimarães, possivelmente no ano de 1542, quando aí presidia a figura de Fr. Diogo de Murça como prior do mosteiro e Reitor dos estudos. Não pode passar-nos despercebido o valor deste texto programático, definidor das linhas de orientação de uma escola teológica que, nem por ser de curta duração, deixou de ser real, escola, pelo que se verá,

de cariz nitidamente humanista, dirigida pela Ordem de S. Jerónimo e alimentada pelo mecenatismo de D. João III. Um estudante de Teologia, a versar o tema que se propôs — o método de aprender a Teologia — muito dificilmente poderia expor ideias próprias, originais; teria de ser, antes, o reflexo das orientações pedagógicas da sua escola. Que se trata de um estudante não há dúvida, pois que são invocados os colegas e os mestres ao longo do discurso. Que devia ser um estudante capaz parece depreender-se (a não admitirmos que Fr. Jorge fosse só e apenas um porta-voz de seu mestre...) da própria oração académica, onde é evidente a largueza de erudição e a elegância da língua, de recorte humanista.

Seja como for, não é tanto a figura do estudante teólogo que nos interessa aqui, mas aquilo que está por detrás dele e que se reflecte no seu discurso. Aí reside o valor e o interesse da análise da «oratio» de Fr. Jorge.

Era Reitor do colégio Fr. Diogo de Murça, figura prestigiosa da Ordem, que o monarca chamará depois para a reitoria da Universidade de Coimbra. A sua influência na formação dos alunos, enquanto prefeito do mosteiro da Costa, não poderá ser minimizada, como não é o papel preponderante que teve na reorganização pedagógica dentro da congregação hieronimita.

O conteúdo da sua biblioteca é conhecido. Publicou-o e analisou-o Joaquim de Carvalho ³⁷ na sua convicção de quanto o catálogo de uma biblioteca pode traduzir os interesses espirituais do seu possuidor. Nada nos deixou escrito além de umas tantas cartas ³⁸, mas o catálogo da sua Livraria sugere, contudo, que «permaneceu fiel ao 'método lovaniense' reconhecendo que se o *Credo* prevalecia sobre a letra e estava indissolúvelmente ligado à Igreja, também reconhecia que o combate às

concepções reformistas exigia novos argumentos que cumpria arrancar às páginas dos Padres da antiguidade cristã e se não encontravam nos meandros dialécticos das *Sumas* dos Doutores medievais»³⁹.

O método lovaniense aprendera-o quando, com seu irmão de hábito, Fr. Brás de Barros, por lá estanciara. Agora estavam ambos, um em Santa Cruz de Coimbra, outro no convento da Costa, empenhados em renovar os estudos teológicos, repudiando os malabarismos dialécticos e a «sofistaria» medieval. Conhecidas hoje as Constituições dos colégios de Santa Cruz de 1537, obra de Fr. Brás, podemos medir até onde vai a reacção, não contra todos os doutores medievais⁴⁰, mas contra certos processos desacreditados e gastos do escolasticismo da decadência. Determinava-se, formalmente, que fosse banida dos colégios, de uma vez por todas, a «sofistaria». É de crer que não fossem diferentes as preocupações pedagógicas no mosteiro da Costa. É o que parece reflectir a «oratio» de Fr. Jorge, cuja análise nos permitirá definir os parâmetros ideológicos desta escola.

Depois de apontar, em breve exórdio, a necessidade da gratidão dos alunos para com o monarca, D. João III, protector e fomentador dos estudos, o Reitor do colégio e o Mestre de Teologia, o orador formula o tema do seu discurso: mostrar ao cristão e futuro teólogo de que disciplinas se deve servir, que tempo nelas se deve demorar e qual a finalidade a que deve submeter os seus estudos. É à volta destas três ideias fundamentais que o autor articula o seu trabalho.

Na primeira parte, Fr. Jorge considera útil e necessário que o varão cristão que envereda pelo caminho da verdadeira ciência de Cristo se aproxime instruído e preparado e procure um viático conveniente — *ut*

instructus et paratus accedat, accomodumque prius viaticum quaerat. É de assinalar desde já que não se faça qualquer referência expressa ao programa dos estudos humanísticos, limitando-se o orador a exigir que o candidato a teólogo vá «instruído e preparado». Não se aponta a necessidade do estudo das três línguas eruditas, o latim, o grego e o hebraico, que Erasmo defendia na *Ratio* e se vinha pondo em prática na experiência contemporânea de Santa Cruz de Coimbra, em cujas Constituições se estabelecia fossem lidas «as três lynguas com que se escreveo em a cruz o tytullo de noso senhor Jesu Christo, ou delas as que per o tempo parecerem mais proveitosas».

Quanto ao latim, não há dúvida de que se estudava e não só o latim eclesiástico e medieval mas o latim clássico, como se pode, aliás, demonstrar pela própria «oratio». No que respeita às outras línguas, grego e hebraico, o problema continua obscuro. No texto em estudo há, pelo menos, três termos que poderiam sugerir alguns conhecimentos do idioma grego: os termos *niticatoratibus*, *filotimos* e *filocrematos*.

Sabe-se, por outro lado, que da livraria de Marcos Romeiro, que ensinava Sagrada Escritura na Costa antes que Fr. Diogo de Murça o trouxesse para Coimbra, faziam parte, além das obras de Erasmo, em 6 tomos, um notável número de autores gregos, como, por exemplo Xenofonte, Homero, Atineu, Cláudio Ptolomeu, Dioscórides, Tucídides, Demóstenes, Heródoto e ainda um volume da Bíblia ⁴¹. Não repugna, pois que o grego fosse cultivado também a nível dos alunos. Os argumentos são efectivamente débeis e continuamos sem saber se estas línguas eram ou não ensinadas na Costa. O

autor é assim um tanto vago e não nos ajuda na nossa análise.

Para além desta «instrução» e «preparação» intelectual, Fr. Jorge é já mais explícito no que respeita à necessidade de certas disposições morais e espirituais requeridas no futuro teólogo. Se, no problema das línguas, se afasta de Erasmo e da *Ratio*, aqui aproximam-se, sintonizam. Fr. Jorge é formal. Os sentimentos de humildade, de fé em Cristo, único mediador, o espírito de piedade e de pureza são condições do terreno exigidas ao desabrochar e ao desenvolvimento da semente da ciência teológica. Escreve, em estilo imaginoso e fresco: «Assim como nos campos incultos, antes que se deite a semente à terra, é necessário limpar as ervas, cortar as raízes dos rebentos, tirar as silvas com a foice e arrancar os cardos, assim também primeiro devem ser tirados os vícios das nossas almas, para finalmente ser inserida a verdade e a erudição que não tem mistura alguma com os vícios». Se não exige formalmente o estudo do grego e do hebraico como instrumento crítico-filológico, proclama, com o Mestre de Roterdão, a necessidade, no aprendiz de Teologia, do espírito de fé bem como a pureza de ânimo, «pois a sabedoria divina e aquele espírito celeste, mestre da verdadeira Ciência (...) não entra numa alma contaminada pelos vícios nem se digna habitar num corpo dominado pelo pecado». Combina-se, pois, a formação intelectual com o processo de catarse espiritual que prepara a aptitude do terreno para receber a semente.. A ciência de Deus é incompatível com a alma viciada. Fr. Jorge insiste muito nesta ideia.

Preparado assim «com estas coisas», mas só depois, podia o futuro teólogo entrar no «espaçoso estadio das disciplinas liberais», plataforma que lhe permitiria atingir

«aquele novo e admirável género de filosofia que consiste no conhecimento do Pai das Luzes e daquele que é o único Mestre, vindo do Céu». Exigia-se, por conseguinte, uma preparação conveniente, intelectual e moral, e repudiava-se o acesso aos estudos da Ciência sagrada «se de um género de ensino rudimentar e dos sumários se passasse imediatamente» para o esplendor elevado dos Compêndios saltando por cima da série gradual das disciplinas». Tal e qual como as aves que não atingem os altos céus em voo directo mas através de uns certos giros e rodeios.

Do princípio ao fim da «oratio» verifica-se uma constante: o estudo da ciência sagrada não só não é incompatível com o conhecimento das disciplinas profanas, mas, pelo contrário, exige-o. A Teologia não se compadece com a ignorância e não repudia a cultura dos antigos. Aceita-a e integra-a como um dado fundamental: «... os que aspiram a elevar-se ao céu com a mente e ir ao encontro da plena contemplação das coisas divinas, penso que procederão com mais sabedoria, se não passarem imediatamente dos rudimentos das letras para aquela ciência, mas durante os primeiros anos como corajosos investigadores aplicarem o tempo em todos os monumentos de todas as disciplinas e depois com o engenho nelas amadurecido, iniciarem o estudo da ciência sagrada com toda a preparação para a comentar»⁴².

Na realidade impunha-se que seguisse o curso regulamentar das Artes.

Entrando, na análise das disciplinas liberais, o autor faz-se eco das críticas que lhe eram feitas mercê dos excessos em que caíram: a Dialéctica, que Santo Agostinho privilegia, mas contra cujo mau uso adverte, e a Retórica, a arte de bem falar, «tão relacionada com a

dialéctica que é quase a mesma coisa». A respeito da Retórica, e em sua defesa, o orador recorda uma ideia muito cara aos humanistas: a de que o homem se distingue dos animais pela faculdade de falar: *solī homīni datum est loqui* (Dante).

Passa depois a analisar as disciplinas do «quadrívio» — Aritmética, Música, Geometria e Astronomia — «essas quatro irmãs tão ligadas com a natureza do espírito». E, também aqui, Fr. Jorge chama a atenção dos estudantes para possíveis desvios no estudo destas disciplinas. Que sigam o caminho directo, pois «nunca aquele diabo matreiro apanhou na rede com as suas armadilhas tantas almas dos literatos como com estas quatro ciências e com a depravada interpretação delas».

E, ao concretizar, o orador desferiu um violento ataque contra as loucuras dos astrólogos que chegaram ao extremo de afirmar que nem sequer o morcego ou a borboleta ou o mosquito se poderiam mover sem o destino ou o influxo de alguns astros. E mais adiante: «Ponho de parte agora as predições, os malefícios, os encantamentos, os sortilégios, os agouros, a nigromancia, a piromancia e outras coisas piores que profetas mentirosos, inconscientes da sua ignorância, realizam: e, embora se não conheçam a si próprios, com o rosto luzidio e derrubadas as barreiras da vergonha, não receiam dizer quando Júpiter está junto de Juno; e, não contentes com isso, falam sobre a natureza e o curso do mundo sideral, tratam dos vários aspectos das estrelas, das manchas do sol e da lua e do nascimento do círculo do Zodíaco e sabem em que lugar estão os astros de Saturno, Júpiter, Lua, Arcturo, as Hades e as Híades e em que épocas do ano nascem, desaparecem, param e se moveram. E falam também de coisas semelhantes que

obtiveram o seu lugar no círculo destas contemplações e mais do que todas estas coisas desprezando o globo da terra com inútil audácia e divagam sobre aquelas coisas que se situam abaixo dos corpos celestes para iludir a credulidade dos homens com uma ciência mentirosa».

Sabe-se a que extremos tinha chegado a astrologia na Renascença. Os próprios homens da Igreja se deixam pouco a pouco dominar pela fascinação astrológica que se fundava nas doutrinas do aristotelismo paduano, de tendência averroísta. Ensinada nas cátedras de Bolonha e de Pádua, a astrologia acaba por sê-lo também na própria Roma ⁴³.

Além da Astronomia convinha estudar a Metafísica e, sobretudo, a Ética ou Filosofia moral. E recorda, no tocante a esta última, os largos benefícios que trouxe à civilização humana, celebrando-a nos mesmos termos em que o fizera Cícero no Livro 5.º das *Questões Tusculanas*: «Ó Filosofia guia da vida! Ó indagadora das virtudes e tu que expulsas os vícios! O que poderia ser sem ti a nossa vida e até a vida dos homens? (...)».

Com o estudo da Filosofia, que abarcava a Física e a Ética, encerra-se o ciclo das Artes Liberais. E o nosso autor conclui: «Aprendamos, pois, caros irmãos, que os terrenos tão agradáveis dos filósofos não devem ser desprezados, nem gritemos, em defesa da religião, segundo o costume daqueles que supersticiosamente, para não dizer farisaicamente, acreditam estarem contaminados se lerem Platão ou Aristóteles e abrirem os livros quer dos pitagóricos quer dos estoicos» ⁴⁴.

Defende-se, pelo que se vê, uma aliança entre o pensamento clássico e o Cristianismo, aliança que se crê fecunda e criadora. Há, pois, que aproveitar o que de positivo o classicismo nos deixou; por isso, «ninguém

venha dizer que o estudo dos filósofos nada traz para a verdadeira erudição ou que os pensamentos deles são estultos, pois ainda que estejam dobrados para a terra e não possam erguer os seus rostos para coisas mais altas e compreender aquelas que são próprias do Divino Espírito, consta-nos, pela Sagrada Escritura, que nos deixaram muitas coisas aproximadas à verdade». E o exemplo apontado é ainda e sempre S. Jerónimo.

Não deixa, contudo, de advertir que as Letras Sagradas devem ter sempre o primeiro lugar e é com elas que se deve envelhecer e morrer: «Convém assim que os oráculos das Sagradas Letras sejam gravados nos nossos corações, com grande majestade, de maneira que, quando ouvirmos alguma coisa delas, pensemos estar a ouvir o próprio Deus onnipotente que é o Mestre e o Antístete dos Livros Divinos».

No terceiro ponto, esclarece sobre o fim ou o objectivo dos estudos, o qual será conhecer com mais exactidão o meio de alicançar a felicidade (que consistia no conhecimento do pai das Luzes e daquele que é o único Mestre do Céu), para o anunciar depois aos ignorantes. Neste sentido, estimula os colegas — e assim termina — «a conhecer a Cristo e a penetrar nas Sagradas Escrituras».

Verifica-se, pois, que para Fr. Jorge o fim dos estudos era conhecer a Cristo, o Cristo vivo das Escrituras. Estaria a pensar diferentemente Erasmo de Roterdão quando escreveu que Cristo era o «totius eruditionis et eloquentiae scopus»?

É evidente um certo paralelismo ideológico entre o «oratio» e algumas obras de Erasmo — a *Ratio* e a *Paraclesis*, por exemplo. Será, portanto, legítimo por-se o problema do erasmismo de Fr. Jorge, o que equivalerá a

falar-se de influência do Roterdamês entre os monges de S. Jerónimo. Aberto o debate, desde logo uma primeira verificação: do princípio ao fim do discurso, nunca são formalmente referenciados quer o nome do teólogo, quer alguma das suas obras.

Por outro lado, como Erasmo na *Ratio*, Fr. Jorge cita o *De Doctrina christiana* de Santo Agostinho. Onde terá ido beber o orador? A Erasmo, cujas obras possuía Fr. Diogo de Murça, bem como Marcos Romeiro? Ou ter-se-á socorrido directamente de Santo Agostinho cujos *opera omnia* constavam também da livraria do reitor numa edição preparada pelo próprio Erasmo? ⁴⁵

Conhece-se hoje a dívida do autor do *Elogio da Loucura* para com Santo Agostinho. Mostrou-no-la Charles Béné ⁴⁶. Temos, neste caso, dificuldade em discernir onde se terá informado o autor do discurso; não há que concluir necessariamente, a partir daqui, por um contacto erasmiano; é antes de crer que o bispo de Hipona tenha sido a fonte comum. Mas, para além disso, não haverá outras afinidades que permitam detectar uma influência erasmiana? Valerá, por isso, a pena fazer um breve cotejo dos textos ⁴⁷.

Fr. JORGE

«Em seguida, traga também um espírito piedoso e pronto, dotado especialmente de uma fé pura e simples, e procure, com o maior esforço, tornar-se o mais limpo possível».

ERASMO

«... animum adferamus, ea (Philosophia=Theologia) dignum, non tantum purum ab omnibus, quantum fieri potest, vitiorum inquinamentis, verum etiam ab omni cupiditatum tumultu tranquillum ac requietum (*Ratio*, V. 76 D).

«... Não devemos temer a leitura dos pagãos de cujos testemunhos S. Paulo se serviu de vez em quando nos seus escritos».

«Também Isócrates, escrevendo a Demónico na Paranesa, parece sentir o mesmo, pois lhe diz: assim como vemos a abelha pousando em todas as florinhas e colhendo de uma só o néctar, assim convém que os que procuram a disciplina da vida, não sejam ignorantes de nenhuma coisa e colham de toda a parte o que é proveitoso».

«S. Tiago escreve em poucas palavras como deve ela (a Sabedoria) ser procurada: se alguém precisa da Sabedoria não tenha pressa, peça-a a Deus e ser-lhe-á dada». «Salomão indica que percorreu todos os monumentos do engenho (...) e parece exortar-nos a coligir os vestígios da Sabedoria».

«Apoia-nos nestas coisas que dissemos Santo Agostinho ao dizer: Os filósofos, especialmente os Platónicos, se por acaso disseram algumas coisas verdadeiras e acomodadas à nossa fé, não somente não devem ser elas temidas mas devem ser reivindicadas deles

«Ipse Paulus Apostolus non semel abutitur Poetarum testimoniis».

1... Si de los libros de los gentiles cogieres lo bueno que en ellos hallares, y a la manera de las abejas, volando por los autores antiguos, y dexando las flores que fueren ponçoñosas, gustares de las que tienen mas virtud y çumo mas saludable, yo te hago çierto que será armar harto bien tu ánima (*Enchiridion*, p. 142).

«Esta, Sabiduría es la que tu, hermano mio, debes con encendidos y continuos desseos pedir a Nuestro Señor, como lo aconseja Santiago y haste de ayudar procurando de sacarla de las venas y mineros de la Sagrada Escritura, como quien pone mucha diligencia en buscar thesoros, y aun cava por hallarlos, segundo Salomón dize em los Provérbios». (*Enchiridion*, p. 155)

«De los filósofos, la verdad es que los platónicos son los que, assi en muchas de sus sentencias, como en el estilo y forma de dezir, se allegan en gran manera a las figuras de los profetas y del Evangelio, mas peligrosa cosa es saberlos» (*Enchiridion*, p. 134).

como de possessores injustos, para nossa utilidade».

«Aquele ilustre Basílio não apresenta razões muito afastadas destas, quando, embora de modo mais conveniente, instruindo os seus sobrinhos do caminho dos estudos... Além disso deveis servir-vos dos poetas, oradores, e todos os homens donde provenha alguma utilidade das coisas que conheceram».

«Foi pera no-lo comunicar (o admirável género de filosofia) que aquele que era Deus se fez homem; o que era imortal se fez mortal; não tendo enfraquecido a divindade do Verbo, mas tendo assumido a fraqueza da carne; aquele que morava no coração do pai dignou-se descer à baixeza deste mundo».

«Os livros evangélicos, as cartas dos Apóstolos, os escritos dos Profetas mostram... «aquele Autor para quem nos remete o Pai das Luzes, dizendo: Este é o meu filho muito amado em quem pus as minhas complacências: Ouvi-O».

«Sant Basilio combida y incita a sus sobrinhos, siendo niños a estos tales estudios, para despues enseñarles las buenas costumbres christianas» (*Enchiridion*, p. 133).

«No es possible sino que es una nueva y maravillosa manera de philosophia esta, que para comunicarla com los hombres, aquel que era Dios se hizo hombre, y el que era imortal se hizo mortal, y al que estava allá junto con su eterno Padre descendió al mundo y anduvo entre nosotros». (*Paraclesis*, p. 453).

«Solamente a este doctor y maestro Jesu Christo nos aprovó, no la escuela de los theologos, pero el mismo padre celestial con voz venida del cielo, y esto dos veces. La primera en el rio Jordán, quando fué baptizado. La segunda en el monte Thabor, quando se transfiguró. Este, dixo el Padre Eterno, es mi muy amado hijo, com el qual yo a maravilla me deleyto, a este oyd» (*Paraclesis*, p. 446).

«Não é isso desprezar a Deus, a sua dádiva e a sua imagem de Cristo que aparece respirando e viva na Sagrada Escritura?»

«Pero estas escripturas santas nos representan la viva ymagen de su sacratissima anima y al mismo Jesu Christo...» (*Paraclesis*, p. 469).

Parecem inegáveis, após esta resenha, os pontos de contacto no que respeita ao domínio das ideias. E depois, agora no campo da imagética, o exemplo das abelhas, invocado por Erasmo no *Enchiridion* e colhido certamente em Isócrates, Fr. Jorge utiliza-o também na «oratio». Onde o terá colhido: em Isócrates ou em Erasmo? A história do moço Faetonte, invocado na «Ratio» e na «Oratio»; os autores apontados como paradigma, geralmente os mesmos: S. Jerónimo, o amante da «serva cativa», isto é, das letras profanas; S. Paulo, para quem não foram despiciendo os poetas antigos; o conselho de S. Basílio aos sobrinhos; a invocação do nome de Tiago, bem como o de Salomão e o livro dos Provérbios sobre a forma de buscar a Sabedoria; por outro lado, o complexo de princípios comuns: regresso às fontes primitivas do Cristianismo — Sagrada Escritura e Santos padres; conveniência e utilidade do recurso à sabedoria dos antigos; repúdio do formalismo religioso farisaico e sentido de uma vivência religiosa em espírito, tudo isto não permitirá concluir algo mais que simples afinidades fortuitas e legitimamente pensar em contactos directos, fonte de inspiração?

Humanismo em Santa Cruz de Coimbra

Regressando a Portugal em 1525, após estudos em Paris e nos Países Baixos, Frei Brás de Barros ou de Braga é nomeado por alvará de 8 de Outubro de 1527 reformador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, de cónegos regrantes de Santo Agostinho. Impunha-se realmente esta reforma, bem como a de outros mosteiros, e dela foi encarregado este filho de S. Jerónimo, por mandado de Fr. António de Lisboa, seu Provincial, e a pedido do monarca. Diz o Prof. Silva Dias que a responsabilidade da empresa fora distribuída por Fr. António de Lisboa, Fr. Jorge de Évora e Fr. Brás de Braga, mas que fora este quem, efectivamente, arcara com a responsabilidade. Todavia — continua o mesmo professor — será legítimo pensar que a intenção do monarca era responsabilizar Fr. António de Lisboa ⁴⁸.

Realmente, era Fr. António de Lisboa um homem da confiança de D. João III ⁴⁹. A larga correspondência trocada entre o monarca e ele, já quando Prior de Tomar, comprova-o largamente. Sendo assim, por que razão não aparece a reformar Santa Cruz? Por andar absorvido com as funções de Provincial da Ordem? Talvez. Fr. António era Provincial em 1527. Por andar ocupado com a reforma de Tomar? Não, com certeza: Fr. António não era ainda reformador do convento de Cristo. O alvará de nomeação, passado por D. João III, é de 14 de Junho de 1529.

Não seria Fr. António um homem tão penetrado como Fr. Brás pelas novas correntes do humanismo? É verdade que a bagagem cultural de um e de outro era diferente. O reformador de Tomar havia professado e vivido alguns anos no célebre mosteiro Jerónimo de Nossa Senhora de

Guadalupe, em Espanha ⁵⁰. Em 1520 regressa a Portugal e não consta que tenha contactado, como Fr. Brás, com os centros culturais europeus. Não era contudo Fr. António um homem alheio aos problemas culturais. A referida correspondência trocada entre ele e D. João III testemunha a sua preocupação com a cultura dos monges bem como as iniciativas que tomou nesse sentido, estabelecendo estudos teológicos em Tomar e em Alcobaça. Mas talvez o futuro reformador de Santa Cruz servisse melhor, dada a sua preparação cultural, os desígnios do monarca. «A Corte compenetrara-se (...) da urgente necessidade de uma actualização da cultura lusitana e o seu homem voltava da França e dos Países Baixos com o espectáculo do humanismo europeu gravado na retina da inteligência» ⁵¹. Quer-nos parecer também que a escolha de Fr. Brás obedecia a uma determinada intencionalidade.

Contudo, na hora da incerteza, é sempre a Fr. António que o monarca recorre a solicitar os seus bons ofícios. São um tanto conhecidas as dificuldades que teve o reformador com os cónegos regrantes e com a própria Universidade, após a sua transferência de Lisboa para Coimbra, em 1537. Sabe-se que, por mais de uma vez, quis Fr. Brás desistir da empresa que lhe fora cometida pelo monarca e regressar à sua Ordem. Demonstraram-no à evidência algumas cartas dirigidas pelo monarca ao D. Prior de Tomar. Numa carta de 24 de Março de 1537, escreve-lhe D. João III: «Creyo que tereis sabido como Fr. Brás se foi de Santarém para o mosteiro das Berlengas (...) Vay com alguma paixão e com fundamento de não tornar mais a Santa Cruz». E noutra carta de 3 de Julho de 1541 escreve: «Frei Brás me pediu licença para se hir para a Ordem e posto lha não concedesse todavia insiste

em se hir porque diz que não tem que fazer, nem faz em Santa Cruz»⁵². E em todas elas acaba o rei por pedir ao D. Prior de Tomar a sua intervenção junto de Fr. Brás, ou mesmo junto do provincial da Ordem. Parece, por conseguinte, que realmente era Fr. António o homem da confiança do monarca. De qualquer modo é o nome de Fr. Brás que anda associado à reforma dos costumes e das letras dos cônegos de Santa Cruz.

Não nos interessa por agora a acção desenvolvida pelo reformador jerónimo no respeitante à forma de viver dos cruzios. Vejamos antes qual foi a sua actividade relativamente à organização e actualização dos estudos no mosteiro, ou seja, a reforma pedagógica.

Quando terão começado os estudos públicos em Santa Cruz? A interrogação já há muito vem a ser posta. Em que data se estabeleceram os primeiros estudos em Santa Cruz? — pergunta o Prof. Mário Brandão⁵³. E depois de criticar Silva Leal, responde: cremos que só em 1535 se inauguraram cursos regulares nos claustros de Santa Cruz. E na sua esteira escreve, por sua vez, o Prof. Silva Dias: «Foi apenas em 1535 que o velho ginásio conseguiu alcançar as condições mínimas de uma escola pública e que, de facto, assim se tornou»⁵⁴. O *Livro da matrícula dos estudantes* do período que medeia entre 10 de Junho de 1534 e 5 de Janeiro de 1540 vem pôr um ponto final na questão. Os estudos públicos de Santa Cruz de Coimbra tiveram princípio no ano lectivo de 1534/35.

Desde cedo os colégios de Santa Cruz foram dotados de um regimento escolar — as Constituições — documento que nos merece algumas reflexões. Em primeiro lugar, quem será o seu autor? Uma destas constituições, a quarta, está publicada pelo Prof. Mário Brandão⁵⁵. É atribuída a frei Brás: «ordenança que o

padre frey bras fez para os colégios ãte que fossẽ unjdos aa universidade: que sua A. me mãdou lhe õviasse». Não tem data, mas apenas a indicação de que é anterior à união dos colégios de Santa Cruz à Universidade. Mas o texto é exactamente o mesmo das constituições de 1537. Não será, pois, temerário atribuir a autoria destas a Frei Brás.

Foram aprovados e confirmados estes Estatutos pela Bula de Paulo III *Ut respublica christiana*, de 23 de Março de 1537, diploma pelo qual se autoriza a concessão de graus nos colégios de Santa Cruz. Esta bula não está inédita como afirma o Prof. Mário Brandão e tem constituído um certo problema quanto à sua cronologia. Há quem a tenha datado de 23 de Março de 1536, esquecendo que se trata do *ano da Encarnação*, do estilo chamado *florentino* em que o ano começa a 25 de Março. Essa bula que concedia a Frei Brás a faculdade, sempre que quisesse, de fazer novos estatutos ou alterar e mudar os já feitos, foi concedida perante a apresentação de certos estatutos. Estes Estatutos são, com certeza, as Constituições de 1537. Comparemos os textos:

CONSTITUIÇÕES

Primeiramente instituímos e ordenamos que do collegio de sam Joam e do colegio de noso padre Santo Augustinho que El-Rey Dom Joam terceiro noso senhor mandou fazer em este seu moesteyro de santa cruz seja sempre reitor o prior crasteiro que per ho tempo for do dito moesteyro e todo poder dominio coreiçam e administraçam

BULA UT RESPUBLICA CHRISTIANA

... Nonnulla statuta et ordinationes (instituit frater Blasius de Braga) ac inter alia quod prior claustralis dicti monasterii tunc et pro tempore existens esset rector collegiorum ac universitatis predictorum haberetque super magistris lectores collegiales scolares officiales et personas quascunque necnon res mobiles et immo-

asy das pessoas como dos beens moves e immoves que per qualquer vya lhes seja sujeita ou lhes pertença, posa exercitar por sy, per outro ou per outros segundo que mais avondosamente se contem em a bula do noso muy santo padre Paulo terceiro que começa Ut respublica christiana etc.

... As quaes cathedras jamays se faram de propriedade mas per vya de oposyçam seram sempre providas do sobredito reitor e dos seus consyliaryos e dos outros canonicos letrados

biles preciosas et non preciosas dictorum collegiorum et universitatem huiusmodi quomodolibet pertinentes omne dominium potestatem correctionem administrationem et jurisdictionem ac per se vel alium seu alios illa exercere...

... Et una cum canonicis consiliariis per viam oppositionis cathedras ipsorum collegiorum ac universitatis de personis idoneis (conferre)...

Logo as Constituições são de 1537.

A essa data já os colégios de Santa Cruz apresentavam um notável desenvolvimento, tão notável que eram designados como verdadeira Universidade, circunscrito embora o seu ensino às Artes, Teologia e Medicina. Assim aparecem designados em cartas régias, nas Constituições de 1537, na bula *Ut respublica christiana*. Neste último documento lê-se expressamente: «Frater Blasius de Braga... collegia ac Universitatem studii generalis in dicto monasterio instituit...» Como universidade de estudos gozavam, ainda segundo a letra da mesma bula, de todos os privilégios, liberdades, prerrogativas, excepções e graças de que usufruíam todas as outras instituições congéneres, como as Universidades de Paris, Salamanca ou Alcalá.

Por outro lado, também as Constituições nos definem a natureza bem como o paradigma do instituto. Vejamos:

«E os que quizerem em outro tempo aver grao de lyçenceados non sejam admitidos nesta universydade...» (Const. 19).

«O mesmo queremos (...) ser ajnda qualquer bacharel obrigado em cada hũ dos sobreditos dous annos depoy da sua tentativa fazer hũ serman em latym em este nosso moesteiro ante toda universydade...» (Cont. 18) «... des y hũ dos mestres ou bachareis da universydade exponha e declare os termos de seu tytulo em elegante sermão». (Const. 20).

«... Finalmente algũ da universydade sobredita faça o vexamen jocoso...» (Const. 20).

«E as presydencias somente serão divididas aos doutores da universydade...» (Const. 22).

«E o que em outro tempo do anno quizer aver este grao do licenceado nom seja admitido para este grao nesta universydade...» (Const. 23).

Como se acaba de ver, era esta a verdadeira natureza da instituição — natureza universitária e assim se entendia. O modelo buscara-se na Universidade de Paris, como formalmente o declara o texto das referidas constituições.

«E o outro auto se chama do tytullo do noso primeyro collegio Augustiniana que he correspondente a sorbonica de Parys» (Const. 18).

«O qual auto segundo o modo de Paris lhe valera por tentativa...» (Const. 18).

«Este auto he solenysymo e segundo modo de Paris nom se deve fazer mais que hũa vez em dous annos (Const. 19).

«E os que quizerem em outro tempo aver grao de lyçenceados nom sejam admitidos nesta universvdade que

a a jmgem e semelhança da escola parisyense he constituída» (Const. 19).

Ora a Universidade de Paris regia-se, na primeira metade do século XVI, por uns estatutos revistos e completados pelo Cardial d'Estouteville em 1452, os quais, no seu conjunto, remontavam já aos fins do século XIV ⁵⁶. Posteriormente, por exemplo a 15 de Maio de 1492, a 1 de Maio e a 5 de Setembro de 1521, a 5 de Julho de 1522, a 27 de Fevereiro e a 3 de Setembro de 1523, etc., os estatutos d'Estouteville ⁵⁷ foram objecto de pequenas modificações ou precisões.

Era Fr. Brás um homem de formação europeia, aberto às novas correntes que insistiam na formação humanística e, no caso presente, na formação humanística cristã. É este o tom geral da sua reforma-renovação. «E queremos que em os ditos colégios se lea a sacra theologia e as artes liberães e as tres lynguas com que se escreveo em a cruz o tytullo de nosso senhor Jesu Christo, ou dellas as que per o tempo parecerem mais proveitosas. E quanto em boa maneira poder ser queremos que em as ditas facultades aja ao menos oyto cathedras, s., duas em theologia e tres em as artes liberaes e tres em as sobreditas lynguas...» (Const. 1).

A adopção das três línguas eruditas, o latim, o grego e o hebraico, era justamente um dos postulados do Humanismo. Um outro — o da reacção forte contra a Escolástica ou contra um escolasticismo decadente, que se comprazia em fabricar questões —, está bem patente na constituição terceira. Parece-nos que está aí, nessa constituição, e sobremaneira no rigor dos seus termos, a nota mais marcante da consciência da necessidade de um arejamento dos estudos: «Que nam se leam nem ouçam em nossos collegios sofistaria». E, a par do incisivo dos

termos, o rigor das penas aplicáveis a quem, regentes ou escolares, claudicasse: «Mandamos e por esta nosa constituição estreitamente defendemos que nenhũ dos leyttores ordinaryos ou extra ordinaryos directe vel indirecte, publice vel oculte presume leer sufistaria asy em as lições reparações ou disputas como em outro qualquer modo...»

O não respeito dessa disposição estava sujeito a penas. Os regentes ordinários teriam de pagar 10 dobras se faltassem pela primeira vez; 20 pela segunda, e, reincidentes pela terceira vez, seriam, ipso facto, privados das regências; se fossem leitores extraordinários pagariam as mesmas penas da primeira e segunda vez, e, em caso de terceira reincidência, seriam expulsos dos colégios. Quanto aos alunos, as penas iam da perda dos cursos à expulsão dos colégios, passando pela inabilidade para receber qualquer grau. Pelo que se acaba de ver, a drasticidade das penas, se demonstra, por um lado, uma vontade decidida de erradicar um mal, por outro lado, deixa ver quanto ele estava difundido.

Na disposição rigorosa do reformador há bem evidente um conflito entre humanismo e escolasticismo, entre um esforço consciente e decidido de renovação e as inércias de velhos hábitos pedagógicos. Humanismo e escolasticismo em choque.

Mas humanismo cristão. Não parece que a preocupação de educar, e educar cristãmente, tenha estado ausente dos claustros de Santa Cruz. Não se ministrava só ensino. *Ensinava-se* mas também se formava. Era essa, de resto, a intenção de Frei Brás: «Porque nosa intenção he que os escolares que em os ditos collegios ouverem de estudar nom tam somente aprendam letras, mas inda sendo exercitados e honestos e bõos costumes,

aprendam vyver segundo pertença a bõos christãaos» (Const. 12) ⁵⁸.

Nesse sentido, se preceituava na constituição segunda que o regente da última cátedra das línguas lesse aos escolares, nos domingos e festas de preceito, alguma leitura cristã que provocasse à piedade. Insiste-se ainda, na constituição duodécima, na obrigatoriedade da assistência à Missa antes do começo das aulas bem como na da confissão pela Quaresma, Natal e Assunção de Nossa Senhora.

Não se poderá dizer, em face disto, que se tenha verificado qualquer divórcio entre educação e ensino. Teremos sim, que afirmar, ao contrário, que tal fora a verdadeira amplitude ou dimensão da obra pedagógica realizada por Frei Brás nos claustros de Santa Cruz: o da criação de uma escola de moldes modernos, constituída à imagem e semelhança da escola parisiense, onde, a par de um ensino de nível europeu, se ministrava aos estudantes formação humana e cristã.

A orientação dos estudos no sentido do humanismo foi preparada pela renovação da livraria. Pela análise do *livro de receita e despesa* da abadia ⁵⁹ (o único existente anterior à abertura dos estudos públicos — *Studium generale*, em 1535) podemos verificar como o humanismo penetrava nos claustros de Santa Cruz. Vejamos os livros que entraram, o seu carácter e quantidades: 7 livros *copias* de Erasmo ⁶⁰, 4 encadernados e 3 brochados; 2 volumes de *Epístolas* de Túlio; 1 volume de *Epístolas* de S. Jerónimo; 2 volumes de *vocabulários*; 1 calepino (dicionário) de Grifo e um outro de Nebrija; 2 *Artes de gramática Grega*; 4 *Erasmos de octo orationum partibus*, para estudo da sintaxe; 1 Mantuano (Giovanni Baptista de Mantua, dito o Mantuano); 4 partes do *Abcedário* de S.

Boaventura, uma *forma de noviços*, do Pseudo-Boaventura ⁶¹, quatro partes do *Exercitatorio espiritual*, de Garcia de Cisneros; quatro partes do *Espelho de religiosos* ⁶²; 1 *Estímulo de amor*, de Fr. Jacques de Milão; 1 Diálogo de S. Gregório; 2 volumes de *Ordenações* do reino; 2 volumes de *Flos sanctorum*; 12 *Copias verborum* de Erasmo; Epístolas de S. Jerónimo; mais duas *Artes de Gramática Grega*; 1 livro de Retórica; 1 Adriano (Adriano VI?); 1 livro de Retórica de António de Nebrija. Verifica-se, pois, como do mês de Novembro de 1534 até Fevereiro de 1535 a livraria de Santa Cruz se abastecia de livros escolares e livros espirituais, de pedagogia e espiritualidade.

Mas trata-se aqui de um movimento que não é exclusivo de Santa Cruz; em Tomar, no convento de Cristo, dirigido também por um monge de S. Jerónimo, a tendência era a mesma. Resta-nos um livro de despesa ⁶³. Aí poderemos ajuizar da natureza dos livros entrados na livraria de 1533 a 1537. Vejamo-lo rapidamente: 1 livro chamado *Racional* e 12 livrinhos chamados *Arte para servir a Deus*; uns *Sermonários*, a saber, o *Marial* de Bustis, os *Pomerios* e os *Sermões* do P. Ricardo; 12 divinais; meia dúzia de Saltérios; 6 *Vitae Christi* de S. Boaventura ⁶⁴, 2 volumes das homilias de S. Gregório; dois volumes da quarta parte do *Abecedário*; um tratado de obras de misericórdia; 19 pequenos tratados de edificação, em romance; uma Bíblia e um Breviário; seis livrinhos chamados *Exercitatorios*; outros seis de *memórias*; um volume do ofício de defuntos; cinco *Breviários* e um da Ordem de S. Jerónimo; um Breviário de câmara grande; sete livros de oração segundo o costume de Cister; e cinco partes do livro chamado *Abecedário*, em romance; um livro de Homilias de diversos doutores; quatro *procecionarios* apontados do costume de Cister; 33 tratados

de edificação, em romance; 20 *Artes* de Nebrija, pequenas; 13 livros de hinos; 24 livros de Homilias; 6 livros chamados *Subida de Monte Sião*,⁶⁵ 4 Boécios de Lião e 4 de Veneza; 18 livros da vida de S. Paulo; 12 Catões; 2 Virgílios; um Terêncio; umas Epístolas; um vocabulário de Nebrija; uns ofícios de Santo Ambrósio; 35 livrinhos *Artes de Servir a Deus*⁶⁶ e *Espehos da vida humana*⁶⁷, 6 Breviários e 24 Basílios; 5 Túlhos; 8 Perseus; 12 Ovídios; 2 Virgílios; 12 *Cópias* de Erasmo; 5 *Artes*; seis *Vitae Christi*; 1 Cartusiano (*Vita Christi*, de Ludolfo da Saxónia); uma *Margarita philosophica* (de Gregório Reisch); um *Exercitatorio*; 1 colibeto; 6 confessionários; 2 *ninivitas*; 3 horas de Nossa Senhora; uma *Arte*; um Ovídio; um Terêncio; quatro *Cópias* de Erasmo; quatro *de Componendis epistolis* (*De conscribendis epistolis*, de Erasmo).

E o recebedor Fr. Gaspar pagou mais, no mês de Setembro de 1536, dos livros que o padre D. Prior. Fr. António de Lisboa, mandara comprar, o seguinte:

6 horas Romãs a 35 rs	210 rs.
5 breviários a 250 rs	1250 rs.
1 outro encadernado	450 rs.
6 diurnais a 70 rs	420 rs.
3 testamentos novos a 100 rs	300 rs.
cinco encadernados	830 rs.
1 Sermonário discípulo	250 rs.
uma <i>catbena aurea</i>	500 rs.
1 <i>Sermões</i> de Covas Rubias	350 rs.
1 <i> Fortalícium fidei</i> (de Alonzo de Espina)	230 rs.
Um as homilias Ezechielis	150 rs.
1 Cópia <i>Super Salomonem et Sententias</i>	
1 Lourenço de Vala ⁶⁸	100 rs.
6 Vocabulários	2950 rs.
9 Catões	450 rs.
1 Breviário dos novos	200 rs.
1 livro de certas obras de S. Boaventura	170 rs.

Entram mais 13 Artes Chrisoloras ⁶⁹, 14 Artes Clenardi (de Nicolau Clenardo); uma regra de S. Bento; 12 *Cópias*; 12 Catões; um *Vita patrum*; um Saltério; 6 Virgílios; 4 *Epístolas* de Túlio, etc.

Os exemplos apontados são suficientes como indicadores da natureza dos livros e, diria até, da linha ideológica: livros escolares e livros de espiritualidade, de sabor clássico e humanista os primeiros, marcados pela «devotio moderna» os segundos.

Não foi em vão que Fr. Brás estanciou lá por fora e nomeadamente na cidade do Sena. Chamado às funções de reformador de estudos é, certamente, à escola que frequentou que vai buscar o modelo, consciente como estava da sua superioridade. Através da análise do plano de estudos que estabeleceu para o *Studium Generale* de Santa Cruz bem como dos esquemas dos exames, poderemos observar quanto há ali de novidade relativamente aos estatutos universitários manuelinos, como ainda, medir e ponderar a influência da escola parisiense.

O Regimento de 1537 permite-nos estudar todo o funcionamento desta escola, a começar pelas estruturas administrativas, passando pelos salários dos Mestres, programas dos cursos e dos exames, até ao itinerário e formalidades a seguir para obtenção dos graus.

Era Reitor dos colégios o prior castreiro ou clausal. A ele pertenciam o domínio, correcção e administração das pessoas e dos seus bens móveis e imóveis. Podia, contudo, delegar esses poderes, conforme estabelecia a bula *Ut respublica christiana*. A ele devia prometer obediência *in licitis et honestis* todo o corpo escolar: mestres, alunos, oficiais e servidores. Para tratar dos

assuntos externos, o reitor, porque religioso sujeito a clausura, com os conselheiros, elegia de 3 em 3 anos, entre o corpo universitário, 2 letrados honestos e de boa vida que o substituiriam. O primeiro, que devia ter o grau de doutor e ser teólogo, era o chanceler. Concedia os graus e cabia-lhe, nos actos públicos, a presidência, sempre que o reitor estava ausente. O segundo, que podia ser graduado ou apenas escolar, era o guarda-mor dos colégios: governava-os efectivamente, admitia ou não os alunos; indicava-lhes as classes; velava para que os regentes não faltassem às leituras; dava posse das cátedras aos regentes; cabia-lhes ainda vigiar a honestidade dos alunos. (Const. 7).

Além destes, e abaixo deles, havia o secretário, o tesoureiro, os apontadores e os guardas ou bedéis dos colégios. O Secretário, durante o exercício dessa função, era por autoridade apostólica, notário público e escrivão das coisas do colégio; o tesoureiro guardava as coisas preciosas dos colégios e pagava aos regentes todos os 3 meses. Os guardas (bedéis) vigiavam os alunos: se iam ou não à missa; se faltavam às lições; se falavam ou não em latim, grego ou hebraico; assentavam os nomes dos graduados, etc. Assim ordenava a duodécima constituição.

As aulas de gramática e Artes começavam às 8 horas, na primeira parte do ano lectivo, que ia do dia de S. Jerónimo (30 de Setembro) até à Páscoa; da Páscoa até Setembro começavam às sete. Os regentes deviam ter pela manhã, com os estudantes, duas horas de lição e exercício e uma hora de questões; de tarde duas horas de lição e uma hora em reparações, com as mais lições, declamações, questões e exercício. Os regentes de Teologia entrariam à hora prescrita pelo reitor. O regente

de Teologia grave lia cada dia uma lição; também o regente de Teologia escolástica lia a sua lição quotidiana, ao fim da qual um resumo devia ser feito pelos alunos; de tarde estaria presente ao tempo das «reparações» para esclarecer as questões dos ouvintes. Os regentes que faltassem eram multados. Deviam ler pessoalmente: em caso de doença, e de acordo com o reitor e conselheiros, estavam previstos substitutos. A cátedra que não fosse lida durante vinte dias seguidos era considerada vaga.

Os Mestres tinham seus salários. Os dos regentes de Teologia não estão especificados nas Constituições; diz-se apenas que seriam o que Elrei mandasse dar. Os regentes das Artes liberais receberiam em cada ano, mas apenas durante os três anos que durasse o curso, 250 dobras, pagas às terças ou quartas do ano. Quanto aos regentes das cátedras das línguas, o regente da 1.^a cátedra receberia 400 dobras (48\$000), o da 2.^a 300 dobras (36\$000) e o da 3.^a 200 dobras (24\$000). Além do ensino das línguas, ao primeiro regente cabia a obrigação de, todos os anos, no dia da abertura das aulas, dia de S. Jerónimo (30 de Setembro), fazer a oração da abertura; o 2.^o regente teria de representar cada ano uma comédia e o regente da última cátedra era obrigado a ler, todos os domingos e dias festivos, alguma doutrina cristã que provocasse os alunos à piedade. Nos lugares escolares, todos os regentes eram obrigados a falar latim, grego ou hebraico.

As matérias dos cursos e dos exames de acto constavam também dos estatutos. Vejamos, em primeiro lugar, o caso das Artes.

1. *Cursos e graus em Artes*: para ser admitido ao grau de bacharel tinha o candidato que provar ter ouvido a Lógica magna de Aristóteles e Filosofia natural até ao oitavo livro dos Físicos inclusive. Interrogava o primeiro dos três examinadores sobre o livro *predicabilium*⁷⁰ ou texto de algum capítulo ou autoridade «ou outra alguma coisa que pertença àquele livro, o segundo sobre o livro *predicamentorum* e o terceiro sobre o livro *peri-hermenias* (de *interpretatione*). De novo, o primeiro mestre interrogava sobre o livro *Priorum*, e assim sucessivamente, segundo a ordem dos livros e dos Mestres. Vistos os livros de Lógica ou Dialéctica, eram, em seguida, interrogados sobre os livros da Física, apenas sobre uma ou duas questões, porquanto era sobre os de Lógica que predominantemente deviam insistir os examinadores.

Para ser admitido à Licenciatura havia que seguir as lições até ao fim da Filosofia natural, da Metafísica e Moral, Ética, Matemáticas, Aritmética, Geometria, Perspectiva e Esfera. Nas provas para Licenciatura, os três mestres examinadores deviam insistir mais na Física, Metafísica e Moral que na Lógica.

Além dos oito livros dos Físicos eram objecto do projecto de exame os chamados *parva naturalia* (que integravam a Filosofia natural) e que eram 9 pequenos tratados em que Anstóteles expõe questões relativas quer à psicologia quer à biologia humana. São os seguintes esses tratados:

1. *De sensu et sensibilibus*
2. *De memoria et reminiscentia*
3. *De Somno et vigilia*
4. *De insomniis*
5. *De divinatione per somnum*

6. *De longitudine et brevitare vitae*
7. *De iuventute et senectute*
8. *De vita et morte*
9. *De respiratione*

Ainda na área dos *parva naturalia* deviam os examinadores perguntar os quolibetos e problemas práticos e vulgares ou jocosos.

Ao grau de Licenciado seguia-se o grau de magistério ou doutorado. Era recebido poucos dias após o da Licenciatura e não constava tanto da prestação de provas como do cumprimento de certas formalidades e da recepção de insígnias. Em cada um dos actos, o candidato tinha ainda que responder por certas propinas ou pagamentos ao Reitor, ao chanceler, ao erário, ao guardamora e tesoureiro, ao meirinho e bedéis, ao capelão-mor e apontadores. Desta obrigação estavam isentos os pobres, mas até chegarem *ad pinguorem fortunam*.

2. *Cursos e graus em Teologia*: Para se ter acesso à Teologia, na qual se podia também receber os três graus de bacharelato, licenciatura e doutoramento, era necessário ao menos, ser bacharel, e ter acabado todos os cursos na Faculdade das Artes, porque a Teologia «usa das outras ciências em artes como de ançillas».

Não era permitido frequentar simultaneamente duas faculdades. Para se obter o grau de bacharel era necessário ouvir toda a Teologia Escolástica, a saber, da doutrina do Mestre das Sentenças e de S. Tomás, bem como toda a grave do Velho e Novo Testamento que era lida pelos regentes durante o curso de um triénio⁷¹. Durante dois anos ou durante a maior parte deles, teriam que ouvir as lições dos bacharéis que cursavam o texto da

Bíblia e Mestre das Sentenças. Os Mestres em Artes, a indicação do Reitor e conselheiros, podiam ser dispensados. Findos os três anos, apresentavam-se diante do Reitor a provar que tinham cursado. Era-lhes designado, então, um doutor teólogo que presidiria solenemente, sendo arguentes todos os doutores teólogos e bacharéis da mesma faculdade. Terminado o auto, o Reitor ouviria os bacharéis sobre se o candidato era suficiente para ler o Mestre das Sentenças ⁷².

Todos os intervenientes recebiam seus honorários: o Mestre-presidente 2 dobras; os doutores da faculdade que arguíram recebiam meia dobra cada um; o guarda-mor meia dobra e os bedéis meia dobra cada um.

Admitido o bacharel a ler o Mestre das Sentenças, devia começar a ler após a festa de S. Lucas, e teria que fazer uma lição solene («solene princípio»), acerca do primeiro livro, sob um presidente que lhe seria designado. Nessa lição solene, após os louvores da Teologia e a declaração de algumas questões referentes ao proêmio das Sentenças, seria arguido por todos os bacharéis e doutores. Na segunda lição solene, sobre o segundo livro das Sentenças, o presidente seria o mesmo, mas, desta vez, arguiriam apenas os bacharéis. O terceiro «princípio» tinha a solenidade do primeiro e as despesas eram também as mesmas. A presidência teria que ser assumida por outro. O quarto «princípio», sobre o último livro das Sentenças, seria semelhante ao segundo: sem despesas e sob o mesmo presidente do terceiro.

A leitura do Mestre das Sentenças durava um ano e meio de modo a acabar na Páscoa. Não lia nas festas da Igreja; em contrapartida, nesses dias, era obrigado a pregar no mosteiro ou onde o Reitor designasse. Quinze dias depois do Pentecostes até ao dia de S. Lucas, lia, a

seu critério, dois livros da Bíblia: um do Antigo e outro do Novo Testamento. Acabada a leitura do Mestre das Sentenças e da Bíblia durante os dois anos, para alcançar o grau de licenciado o candidato teria que estar presente, durante outro biénio, a todos os actos teológicos e neles arguir. Durante esse biénio, fazia quatro actos solenes, isto é, quatro vezes sustentava «conclusões». O primeiro acto era constituído por colibetos de várias matérias teóricas e práticas; o segundo era a chamada «parva ordinária»; o terceiro a «magna ordinária» de matéria moral positiva e casos de consciência e o quarto chamava-se «do tytullo do noso primeyro collegio, Augustiniana que he correspondente a sorbonica de Parys». A Augustiniana devia ser de matéria «alta e dificultosa em theologia» (Const. 18) e durava o dia inteiro.

Após a realização destes actos e antes da recepção do grau de licenciado, a Faculdade teria que examinar se o candidato era nascido de legítimo matrimónio; se tinha ordens sacras; se era infame, desonesto ou escandaloso «porque o tal nom seria admitydo pera lycença que pede» (Const. 19). Somente após a verificação de que a nenhuns dos candidatos affectava qualquer impedimento se podia proceder à licenciatura. O acto era soleníssimo e, apenas de dois em dois anos se podia realizar, à imitação de Paris⁷⁴. Quinze dias depois, os licenciados recebiam o grau de doutor.

3. *Cursos e graus em Medicina*: Segundo a letra dos estatutos o principal fundamento do médico estava em ser bom artista. Por isso mesmo, ninguém podia ser admitido a cursar Medicina sem primeiro ser, pelo menos, bacharel em Artes. A admissão ao bacharelato exigia dos

Mestres em Artes a audição das lições catedráticas dos doutores durante dois anos: se fossem bacharéis, durante três anos (Const. 21). Provada esta «assistência» perante o Reitor, este designava um doutor presidente para a «tentativa». Se obtivesse êxito, era aceite a receber o grau de bacharel. Continuava os actos por mais três anos em ordem a receber o grau de licenciado. Durante esse triénio fazia três cursos, com a duração de meio ano cada um, em que teria de ler, no primeiro, do cânone de Avicena, no segundo de algum livro de Hipócrates e no terceiro de algum livro de Galeno (Const. 22). Terminados estes cursos, apresentavam-se para o exame de acto, cujas fases e solenidades eram semelhantes às de Teologia, na licenciatura e no doutoramento.

Vejamos agora a população escolar de 1534 a 1540, o seu número, origem social e geográfica.

Alunos matriculados de 1534 a 1540, por ordem de anos lectivos:

1534/35	86
1535/36	100
1536/37	132
1537/38	205
1538/39	108
1539/40	155

Origem social dos alunos

Ao percorrermos o *Livro da matrícula* deparamos com um fenómeno curioso: a seguir à matrícula de um criado ou do filho de um serralheiro matricula-se o filho de um nobre ou de um doutor. As matrículas são feitas

indiscriminadamente. Mais uma vez o cronista crúzio D. Nicolau de Santa Maria terá sido menos exacto. Para o crúzio, o colégio de S. Miguel era para os escolares *fidalgos*, enquanto que o de Todos os Santos seria para os *honrados* mas *pobres*. Isto é inaceitável, pelo menos no respeitante aos primeiros anos da vida dos colégios. Primeiro, porque as Constituições de 1537 referem exclusivamente os colégios de S. João e de Santo Agostinho, colégios «que ElRey Dom João terceiro noso senhor mandou fazer em este seu moesteyro de Santa Cruz». Não há qualquer referêcia aos colégios de S. Miguel e de Todos os Santos, o que parece confirmar a opinião do Prof. Mário Brandão, para quem as obras de construção destes últimos colégios não teriam sequer principiado em Agosto de 1536. Segundo, não se verifica qualquer discriminação, a partir do *Livro da matricula*, entre *fidalgos* e *pobres* e, contudo, assim é, efectivamente, contituída a massa escolar do ginásio. Vejamos, para confirmação, as profissões dos pais: sapateiro, proto-notário, luveiro, tanoeiro, Mestre bacharel, licenciado, doutor, barbeiro, serralheiro, prior, vedor do mosteiro de Santa Cruz, contador, mercador, cirurgião, catedrático de leis, escrivão da fazenda, contador dos contos de Elrei, pedreiro, monteiro, sacerdote, alfaiate, secretário, feitor, guarda-posta de Elrei, ourives, tosador, comendador, alcaide-mor, juiz, tabelião, cónego, escudeiro, procurador da corte, meirinho do Paço, desembargador do Paço, cavaleiro fidalgo, fidalgo da casa de Elrei, sub-tesoureiro da Sé, escrivão, cortesão, hortelão, etc. No que respeita à qualificação dos alunos, encontramos: criados, beneficiados, clérigos de missa, boticário, moço de câmara, escudeiro, bacharel, moço fidalgo, mestre clérigo,

diácono, tesoureiro da Sé, vigário, etc. Ao lado destes, aparecem os filhos da nobreza: D. Sancho e D. António, filhos de D. Fernando; D. João Teles de Meneses, D. Rodrigo de Meneses e D. António de Meneses, filhos de D. Henrique de Meneses; D. Rodrigo Pereira, filho do Conde da Feira; Vasco Pereira, filho de D. João Pereira; D. João Manuel; D. João de Bobadilha, filho de D. Bernardo Manuel; D. James, D. João de Portugal, filho do Conde de Vimioso, D. Afonso (que se criou no mosteiro de Santo Elói de Lisboa); D. Pedro, filho de D. Manuel de Távora; D. Pedro de Meneses, filho de D. Estevão de Meneses.

Entre os religiosos-alunos contam-se 13 franciscanos, 2 dominicanos, 5 carmelitas e 1 graciano ou eremita de Santo Agostinho.

Procedência geográfica dos alunos

Não é sem interesse vermos agora a naturalidade dos alunos matriculados, porquanto não seria de admitir, a não constar da boa qualidade dos estudos em Santa Cruz, que viessem a frequentá-los alunos procedentes das Índias, das Ilhas, de Castela e das regiões mais afastadas do Reino. O maior número de alunos inscritos — 165 (20,9%) — é morador em Coimbra, o que facilmente se compreende. Segue-se Lisboa com 28, Montemor o Velho com 15, etc. Com mais pormenor, a origem geográfica dos alunos matriculados apresenta-se como segue:

Abrantes	4	Castel Viegas	1
Açores	2	Celorico	3
Alcains	2	Cernache	2
Alcobaça	1	Cernancelhe	1
Alfaia	1	Cerpas	1
Algarve	3	Chacim	1
Alhandra	1	Chamusca	1
Aljubarrota	1	Coimbra	165
Almeara (ter. de Segadães)...	1	Condeixa	3
Almeida	2	Coruche	1
Alpedrinha	1	Costa (termo de Ançã)	1
Alvaiázere	1	Covilhã	2
Alvito (reino de Castela) ...	1	Crato	1
Alvorge (ter. de Coimbra)...	1	Eiras (termo de Coimbra) ..	4
Amarante	2	Elvas	5
Arcos (termo de Lamego)...	1	Espichel	2
Arouca	1	Esteira (termo de Lamego)...	1
Arrifana de Sousa.....	2	Estremoz	2
Atalaia	1	Évora	6
Aveiro	7	Fogo (ilha)	1
Azambuja	1	Folques	1
Barcelos	2	Foz de Codes	1
Beja	2	Fronteira	3
Besteiros	3	Fundão	1
Berlenga (reino de Castela...)	1	Funchal	2
Bezia (reino de Castela).....	1	Góis	2
Borba	4	Golegã	2
Botam	2	Gouveia	2
Bragança	1	Grijó	1
Brulheira	1	Guimarães	3
Buarcos	1	Índia	2
Cabeço de Vide	6	Lagos	3
Caminha	2	Lamego	2
Canárias (ilhas)	1	Lavarabos (termo de Ançã) .	1
Canas de Senhorim	1	Leiria	6
Canaveses	1	Lamede	2
Carvalhais	1	Lisboa	28
Casal-Comba	1	Louriçal	2
Castela (reino)	5	Lourosa	1
Castelo Branco	1	Lorvão	2
Castelo de Vide	1	Madeira (ilha)	8

Madrigal	1	S. Pedro de Alfagemas.....	1
Maiorca	1	S. Pedro do Sul	1
Marão	1	S. Pedro de Torrados	1
Maria Alva	1	S. Salvador de Barbães.....	1
Meixedo (termo de Viana)...	1	S. Vicente da Beira	2
Miranda	2	Seia	3
Mogadouro	1	Semide	2
Moncorvo	1	Serpa	1
Monsanto	1	Setúbal	2
Montemor-o-Novo	4	Silvares	1
Montemor-o-Velho	15	Silves	1
Mosteiro de Fráguas	1	Soure	2
Moura	3	Sousel	2
Mouta	1	Soveral	2
Nogueira (termo de Viana)..	1	Tarouca	1
Oliveira do Conde	3	Tavarede	1
Oliveira	2	Tentúgal	5
Ordonho	1	Terceira (ilha)	7
Ourém	4	Tojal	1
Ovedos	1	Tomar	16
Ovoa (termo de Viseu)	1	Tonda (termo de Besteiros)..	1
Pederneira	1	Torres Novas	1
Pedrógão	1	Valença	1
Penela	4	Veire	1
Pinhel	1	Veiros (Alentejo)	3
Ponte de Lima	1	Veride	1
Porto	27	Viana	2
Quintela	2	Viana de Caminha	2
Rios Frios	1	Vidigueira	1
Saboela	1	Vila do Conde	6
Santa Comba Dão	1	Vila Flora	2
Santarém	17	Vila Franca	2
Sardoal	4	Vila Nova de Famalicão ...	1
S. João de Pendurada	1	Vila Nova de Mocarros	1
S. João da Pesqueira	2	Vila Real	2
S. Martinho de Mouros.....	1	Vila Viçosa	12
S. Miguel (ilha).....	2	Viseu	1

A experiência veio mostrar, a curtíssimo prazo, que era insustentável estar dividida em dois corpos a instituição universitária; uma parte em Santa Cruz, outra parte no Paço das Escolas. Os conflitos de jurisdição multiplicavam-se; e, agudizando-se no tempo do Reitor D. Bernardo da Cruz, obrigaram à intervenção do monarca. Por isso, a 5 de Novembro de 1543, um confrade do reformador de Santa Cruz, o Reitor do colégio da Costa, Fr. Diogo de Murça, é posto por D. João III à frente da Universidade. Dois membros ilustres da Ordem de S. Jerónimo têm agora a seu cargo o destino dos estudos superiores e grandes problemas para resolver. Não foi sem intenção que o monarca se serviu de um confrade de Fr. Brás de Barros para resolver aquela situação de impasse ⁷⁵. Fr. Brás era, ao que parece, de temperamento difícil. Talvez um seu confrade e amigo de estudos o conhecesse melhor. Como quer que seja, a medida foi eficaz. Em Outubro de 1544 as Faculdades existentes em Santa Cruz, Artes, Teologia e Medicina, passam para o Paço das Escolas. Isto significou a reunificação da Universidade e a primeira vitória do novo Reitor.

Depois veio o aumento do património universitário, com o desmembramento das rendas de Santa Cruz e, finalmente — a mais importante de todas —, a construção de uma «Universidade nova», reflectida nos estatutos perdidos de 1544, de que Frei Diogo foi o obreiro. Coincidiu, porém, o reitorado de Fr. Diogo de Murça com uma viragem da «política cultural» de D. João III no sentido de se adaptar ao movimento da Contra-reforma.

O Concílio de Trento iniciara finalmente os seus trabalhos a 13 de Dezembro de 1545. Em Portugal, o Colégio das Artes, aberto em 1547, criara, desde logo,

problemas com a Inquisição. Vários dos seus professores são processados. O escândalo fora tão longe, que em 1555, a direcção do Colégio era entregue à Companhia de Jesus. No mesmo ano, Fr. Diogo de Murça deixa a direcção da Universidade.

Não deixa de ser significativa, a nosso ver, esta simultaneidade: decididamente, as coisas estavam a tomar um novo rumo. Os estatutos de 1559 marcam, ao nível da Universidade, a viragem ideológico-cultural que se vinha processando; por outro lado era «cada vez mais nítido o prestígio da renovação escolástica entre os responsáveis pela defesa ideológica do país»⁷⁶.

Ao deixar o reitorado, Fr. Diogo de Murça deixa-nos a impressão de um grande administrador, mais que de um homem de pensamento. Escreveu muito pouco ou, pelo menos, é muito pouco o que dele conhecemos. Dirigira a Universidade durante cerca de 12 anos e foi sob o seu reitorado que o ensino atingiu o máximo grau de esplendor.

Posição cultural de Fr. António de Beja (1493-?)

Em 1499, J. Stoeffler e J. Pfaum publicam o *Almanach* para o período de 1499-1532, que anunciava um segundo dilúvio universal no ano de 1524, dia 4 ou 5 de Fevereiro, devido à conjunção do sol e da lua, sob o signo do peixe⁷⁷. A predição teve como resultado gerar um clima de pavor colectivo. «E sam postos em tão temor: que nã ousam alguũs edificar casas; nẽ fazer outros edificios; cõ medo que hãm pouco de durar e outros buscã lugares poostos em altos môtos onde pera o dito año se vã e acolham. Outros imaginã e cuidã em seus

pensamētos fazer navios e archas em que se metã e escapẽ de tanta tormenta...»⁷⁸.

Para lutar contra esta atmosfera de medo, Fr. António de Beja, primeiro escritor jerónimo português, elaborou o *Contra os Juyços dos Astrólogos*, pequeno tratado anti-astrológico, com um duplo objectivo de refutação e esclarecimento. Propõe-se definir a astrologia, mostrar os seus erros e os seus males, e anunciar, muito simplesmente, que não se deve acreditar em cousa alguma dos astrólogos.

Vivia-se, na época de Fr. António de Beja, num universo de concepção e estrutura aristotélicas, em que, no esquema astrológico como fonte de toda a causalidade, residia a chave de interpretação da natureza. De facto — escreve Cassirer — toda a Filosofia renascentista da natureza, tal como aparece no século XV, para se perpetuar no século XVI até ao princípio do XVII, está intimamente associada à concepção mágico-astronómica da causalidade⁷⁹.

A astrologia grassava, pois, um pouco por toda a parte; pelas cátedras universitárias como em Bolonha e em Pádua, pelas Cortes dos Reis e até pela própria Corte pontifícia. Já no século XV, Gerson e Pierre d'Ailly se preocupavam com a difusão crescente daquilo a que chamavam «superstições sacrílegas»⁸⁰. Querer ver no combate à astrologia judiciária uma certa abertura mental aos valores novos do humanismo parece-nos um tanto exagerado. Com efeito, humanistas houve — lembremos Marsílio Ficino, contemporâneo de Pico della Mirandola, e a sua *Apologia de medicina astrologia et magia* — que contribuíram para a renovação da ciência astrológica. As próprias *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1496), de Pico della Mirandola, estão em contradição com o

resto da sua obra: das 900 teses propostas, 71 dizem respeito à magia e à cabala, de que faz profissão como os melhores espíritos do seu tempo ⁸¹. De resto, o problema fundamental não visa tanto a astrologia em si mesma, mas, sim, o bom ou o mau uso dela. Ora, a astrologia devinatória ou judiciária era justamente considerada como um mau uso desta «ciência» e uma exploração interessada da credulidade popular. A astrologia, como contemplação e estudo dos astros, era, no geral, aceite. E os teólogos «razoáveis» tentam, também eles, estabelecer uma linha demarcatória entre uma disciplina liberal e a sua deformação por indivíduos pouco escrupulosos. Calvino redigiu, em 1548 um *Avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire*.

E, longe de negar o valor e a utilidade da astrologia que busca a ordenação do cosmos, e até mesmo as influências exercidas pelos astros, o autor da *Instituição cristã* condena os exageros e as mistificações dos autores de horóscopos. O cristão devia repudiar essas construções delirantes e procurar, preferentemente, descobrir a vontade de Deus na palavra viva da Sagrada Escritura. Melanchton acreditava na astrologia. As suas *Cartas* estão cheias de ameaças astrológicas ⁸². Daqui se poderá concluir que os espíritos mais esclarecidos do tempo, e mesmo chefes religiosos dos mais responsáveis, não condenavam a astrologia em bloco, mas, antes, uma certa imagem dela, que, no fundo, não era mais que uma degenerescência.

Ora é nesta posição que, a nosso ver, se situa Fr. António de Beja. Encara o problema do ponto de vista do teólogo, não do humanista. Começa por bem definir duas partes na astrologia: a primeira que se pode chamar «contemplativa», na qual reconhece haver alguma

verdade: «porque toda arte segundo comũ opiniã tẽ alguma verdade. E assi esta como seja hua das liberaes ha de ter tãbem ha sua». Aceita, pois, a utilidade do conhecimento dos movimentos celestiais, mas, apenas e na medida em que fosse proveitoso às nossas almas. E fundamenta-se na autoridade de Santo Ambrósio, de S. Jerónimo e de Santo Agostinho. Condena, por outro lado, aquele tipo de astrologia que ensina a lançar juizos sobre coisas que hão-de vir, usada por homens não zelosos da honra de Deus e com pouco temor dele. Era esta a astrologia judiciária ou devinatória — e é numa perspectiva de não respeito pela honra de Deus que Fr. António a condena. Mas, para além da perspectivação, tudo o mais da utensilagem utilizada pelo autor, autoridades que invoca, método de exposição, etc. nada tem de humanista. É medieval, escolástico.

Outro tipo de considerações somos obrigados a fazer, ao analisarmos a epístola acerca da excelência e dignidade do homem sobre toda a criatura, dirigida pelo autor a D. João III. Esta carta introdutória a *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* parece significar uma nova atitude mental. Todo o resto do tratado se inscreve na tradição dos «Espelhos de Príncipes». É escolástico na estrutura e no espírito. Como as suas congéneres medievais, aponta ao Rei as virtudes que deve cultivar: sabedoria, justiça e prudência «que foram primeiro e sam em Cristo, verdadeiro Rey dos Reys e Senhor dos Senhores». O Rei é o representante de Deus na terra: «regedor e governador de Deos en ha terra». O autor descreve o conjunto de virtudes que devem exornar o príncipe perfeito, mas fá-lo numa perspectiva escatológica cristã. Se praticarem a justiça, se não forem soberbos; se empregarem o exercício da função real em propagar o

nome de Cristo e difundir a honra de Deus, se O amarem e temerem e oferecerem sacrifícios de louvor «seram nesta vida, reys e imperadores de verdade, com gloriosa fama, e, na outra, com vida eterna».

Mas a epístola introdutória, merece um pouco a nossa reflexão. Coube ao Doutor Pina Martins ⁸³ mostrar exaustivamente as fontes de que se serviu Fr. António de Beja. É a Pico della Mirandola e à *Oração sobre a dignidade do homem* que o autor recorre, para celebrar, também ele, as excelências do homem. Escreve: «E, certo, nisto se conhece a grande e magnífica condiçam de Deos e a maravilhosa sorte ou benaventurada dita do homem a quem foy dado poder de alcançar e ter ho que desejase e ser tudo o que quisesse. Os brutos animaes, logo em naçendo trazem consigo como diz Lucilo, quanto em sua vida ham de possuir. E os anjos, logo em sua criaçam, ou pouco despoys, foram aquillo que aviam de ser e seram pera sempre; e ao homem soo, deu ho padre celestial toda feiçam de cousas, pera que em sua vontade escolhessem e fossem nelle os fruytos de toda a cousa a que quisesse ser dado».

Esta passagem sublinha a dignidade, única entre os demais seres, que cabe ao homem, como construtor do seu destino. É certo que sempre a Igreja considerara o homem como feito à imagem e semelhança de Deus. Mas, decaído da sua dignidade primitiva, foi gratuitamente redimido pela misericórdia divina. Na Idade Média, a tónica era posta preferentemente em Deus; quanto ao homem, insistia-se sobremaneira na corrupção da sua natureza. Ora no Renascimento verifica-se uma mudança de atitude mental. Sem que isso signifique um esquecimento de Deus, o centro de gravidade desloca-se para o homem e suas virtualidades,

o que significa uma promoção do humano, não já tanto pela Graça, mas pela *virtus* nele imanente. A celebração do homem na sua excelência e dignidade, como o fizeram Gianozzo Manetti no *De Dignitate et excellentia hominis* (1452) e Pico della Mirandola no *De hominis dignitate oratio* é um facto novo, que decorre da descoberta da sua liberdade criadora.

No conjunto de uma obra que nada tem de novo, prisioneira de um sistema de valores medievais, a epístola sobre a excelência e a dignidade do homem, objectivamente solidária da congénere piquiana, poderá significar, da parte de Fr. António de Beja, um começo de sensibilização para os valores do humanismo.

*Ao ritmo da contra-reforma: Fr. Heitor Pinto
(1528-1584?)*

Se, como escreve Armand Llinares, Fr. Heitor Pinto, escritor português do século XVI, é pouco conhecido ⁸⁴ ele tem sido, contudo, bastante estudado. Não iremos, por isso mesmo, deter-nos muito tempo com esta figura. Focaremos apenas, e brevemente, três aspectos da sua personalidade: o orador sacro, o exegeta e o escritor religioso.

a) O orador sacro

Foi Heitor Pinto um notável orador sagrado. Já no século XVIII lhe reconheceu o mérito o erudito Fr. Manuel do Cenáculo Villas-Boas quando escreveu que o sábio Fr. Heitor Pinto executava nos seus sermões

aquelas qualidades que, nos comentários a Ezequiel, dizia serem necessários aos pregadores. Se não tinham os seus sermões pompa de figuras, sabia introduzir, no lugar próprio, a autoridade dos Padres; tinha comparações apropriadas e descrições reais. Tudo isso se podia ver, continua o mesmo Cenáculo, consultando o sumário do sermão sobre a Ascensão de Cristo ⁸⁵. Até há pouco tempo, era a única base pela qual poderíamos ajuizar do seu valor como orador sagrado. Hoje, porém, sabe-se que nos restam de Fr. Heitor Pinto mais 30 sermões manuscritos, à guarda da Biblioteca Angélica de Roma ⁸⁶. Pregados em Salamanca em 1568, verifica-se, da análise da sua temática, que 3 deles versam sobre a biografia e exemplaridade de S. Pedro, S. Matias e S. Bento; 1 sobre a conversão de Madalena; 2 sobre Mistérios — o da Encarnação e o da Santíssima Trindade; 24 sobre festas litúrgicas que vão da Septuagésima à segunda-feira de Páscoa, passando pela Sexagésima, Quinquagésima, pelos domingos, quartas e sextas-feiras da Quaresma e pela Semana Santa. Os tempos fortes são, pois, a Quaresma e a Semana Santa.

Os sermões de Salamanca provocaram grande brado entre os estudantes e terão contribuído para o movimento estudantil que, entretanto, se gerou no sentido de Fr. Heitor Pinto permanecer em Salamanca como docente. No texto da petição dos estudantes faz-se referência ao vasto saber do monge jerónimo. Da análise de alguns sermões ressalta que o auditório era ilustrado, certamente de maioria estudantil. Iniciava todos os sermões pela citação de uma passagem escriturística, v. g.; *Praeteriens Jesus vidit caecum a Nativitate* (Joan. cap. 9), na quarta-feira da 4.^a Dominga da Quaresma.

No fim do exórdio pede a protecção da Virgem, recitando a saudação angélica. Repete o texto inicialmente proposto e começa a desenvolvê-lo. A linguagem é rica e rigorosamente teológica, com citações abundantes dos Padres, da Sagrada Escritura, bem como de alguns autores clássicos. Na frequência das citações, bem como de alguns autores, observa-se um largo domínio de referências bíblicas, do Novo e Antigo Testamento. A peroração é estereotipada, composta de advertências estimulantes para o auditório e apelos à virtude para alcançar a glória: *ad quam nos perducatur Jesus Mariae filius. Amen.* Assim terminava sempre os seus sermões doutrinais em que o dogma predomina largamente sobre a Moral.

Nos sermões de Fr. Heitor Pinto não há qualquer teorização sobre a oratória sagrada, e contudo, o nosso monge doutrinou nesta matéria. No comentário exegético sobre o livro de Ezequiel traça as qualidades do pregador e os objectivos da pregação. Assim, entre as credenciais do pregador, aponta a «missão», isto é, ninguém iria pregar sem ser enviado; o pregador vai investido numa missão. Por outras palavras, o anúncio da mensagem supõe a autoridade do *munus* que só lhe pode vir de Deus ou do que exerce a autoridade em seu nome ⁸⁷. Mas, no ministério da palavra, além da «missão» era necessária ainda a pureza de coração ⁸⁸ e a força do Espírito Santo, pela qual o pregador, iluminado pela Graça, inflamado do ardor da caridade e munido dos dons da fortaleza e da constância, alimente o povo com a doutrina santa, repreenda os vícios, exorte à virtude e encaminhe os seus ouvintes para a fonte riquíssima da Sabedoria ⁸⁹, alcançando, assim, os objectivos da pregação.

b) O exegeta

O lustre do nome de Fr. Heitor Pinto, não provém da sua obra exegética. Hoje, Heitor Pinto não é mais que o autor da *Imagem da vida cristã*. Contudo, a sua produção no domínio da Exegese é vasta e notável. Vale a pena estudar alguns aspectos, porque os seus trabalhos exegéticos levam bem a marca do seu tempo.

A versão de S. Jerónimo fora aceite pelos padres tridentinos como a versão latina autêntica e, como tal, oficialmente reconhecida pela Igreja. A Vulgata é também a versão que Heitor Pinto segue habitualmente. Reconhece que se podem admitir outras interpretações, porquanto há divergências pontuais entre a Vulgata e os textos originais grego e hebraico; todavia, é sempre aquela que se deve preferir, dado que é «vetustissima, verissima, gravissima et integerrima». Quanto aos modernos tradutores, revela-se admirador de Pico della Mirandola e de Sanches Pagnino, mas reticente perante Erasmo.

Um outro aspecto interessante da sua obra exegética é a posição que assume relativamente a reformadores protestantes: Lutero, Calvino, Karlstadt e Melancton. Todos os pontos doutrinários polémicos surgem na sua obra: justificação pela fé, livre arbítrio, sacerdócio universal, eclesiologia, jejum, uso das imagens, etc. A cada passo desfere invectivas contra os hereges protestantes. Vejamos, por exemplo, a respeito da doutrina da justificação pela fé: «Quid ad haec respondebunt lutherani qui sola fide gloriantur, opera autem charitatis rejiciunt, non esse necessaria affirmantes. O insipientes Lutherani cum Lutero creditis homini perditissimo...?»⁹⁰

Sobre o problema do livre arbítrio é bem clara também a posição anti-luterana de Fr. Heitor. Fundamentando-se em passagens escriturísticas tiradas do Eclesiástico e do Deuterónimo e em filósofos da antiguidade, Aristóteles, Sócrates e Platão, defende o livre arbítrio contra os hereges que o negavam. Entre estes conta-se Martinho Lutero, «herético detestável, enorme e quase infinito sorvedouro de erros e vícios». Sobre o sacerdócio universal, defendido por Lutero, escreve, em comentário à passagem — «vos autem sacerdotes domini vocabimini»: «O que dizes Lutero? Onde é que este Apóstolo (S. Pedro) diz que todos os cristãos são sacerdotes? Uma coisa é chamar aos cristãos sacerdócio real, outra coisa é dizer que todos vós, os cristãos, sois sacerdotes ⁹¹.

Calvino é, mais ainda que Lutero, objecto dos ataques do nosso exegeta. É o que se observa, por exemplo, na crítica que lhe faz acerca do uso das imagens que o reformador de Genebra condenava. Lutero é designado por «sinagoga do diabo», «imitador de Epicuro» ⁹²; mas Calvino é, na óptica de Fr. Heitor Pinto, mais temerário e pestilento ainda.

É a obra exegética deste monge jerónimo uma defesa cerrada da «ortodoxia» católica, clarificada e robustecida no Concílio de Trento, e um ataque violento aos «hereges», sobretudo luteranos e calvinistas. Uma obra, pois, caracterizadamente da Contra-Reforma.

c) *O escritor religioso*

Não tem sido muito encarado Fr. Heitor Pinto como autor espiritual. Todavia, na *Imagem da vida cristã*, desenha-se, ao longo dos seus 11 diálogos «à maneira de Platão», uma certa antropologia cristã. Logo no primeiro diálogo,

— «Diálogo da verdadeira filosofia» — o autor situa o centro dessa concepção do homem e do seu destino no conhecimento de si mesmo ⁹³, para daí subir ao conhecimento de Deus. Mas, como o itinerário espiritual do homem não pode parar aí, é necessário passar do conhecimento ao amor: «... Consiste a verdadeira filosofia em nos conhecermos a nós mesmos, e daí subirmos ao conhecimento de Deus, e amá-lo sumamente com todo o coração, com toda a alma, e com todas as forças, e dar-mo-nos a ele, e fazermos-lhe uma total entrega de nós mesmos, amando sobre tudo a ele e ao próximo como a nós por ele. E consiste em cuidarmos na sua morte e paixão e nos mistérios da redenção humana, e em nos abrasarmos de tão fervente amor de Cristo, que não estimemos, por amor dele, a vida nem a morte, nem coisa nenhuma do mundo (...) isto é o em que consiste a verdadeira filosofia: que enfim, bem assomado tudo, consiste num ferventíssimo e sapientíssimo amor». (I, pp. 77-78 da edição de M. Alves Correia).

Nisto consiste, pois, a verdadeira filosofia ou sabedoria cristã, quer dizer, a vida do verdadeiro cristão sobre a terra. Fr. Heitor descreve-nos assim, em 11 diálogos, uma filosofia cristã de vida, que procura, como objectivo, conduzir o homem para Deus, seu fim último. Na união mística com Deus e na visão beatífica consiste, finalmente, a felicidade suprema. É a conclusão do último diálogo, «Dos verdadeiros e falsos bens»: «De maneira que, considerada a causa e o objecto, a nossa suma bem-aventurança é Deus, mas considerada a essência da bem-aventurança, é gozar do mesmo Deus: e esta bem-aventurança última e perfeita está na visão da

divina essência, acompanhada de eterno contentamento» (IV, p. 297).

As linhas de fundo desta antropologia cristã encontram-se escondidas sob uma carga enorme de citações eruditas, em que os autores místicos estão pouco representados ⁹⁴. Edward Glaser estudou pormenorizadamente, para os primeiros 6 diálogos, as matrizes culturais da *Imagem da vida Cristã* ⁹⁵. É a Sagrada Escritura a fonte mais largamente utilizada pelo autor, segundo uma técnica hermenêutica que admite múltiplos sentidos. Com efeito, nas próprias palavras de Pinto, a Sagrada Escritura, além do sentido literário, tem outro, espiritual, e a sua doutrina, debaixo de palavras pouco polidas, tem ricos e preciosos mistérios.

Além das fontes escriturísticas, as fontes patrísticas e greco-romanas estão fortemente representadas. Dos Santos Padres, têm lugar de relevo Santo Agostinho e S. Jerónimo, seu pai espiritual. Mas presentes também S. Gregório Magno, S. Bernardo e S. Tomás de Aquino: Orígenes e Fílon de Alexandria, designado por «Fílon, o platónico», são referidos muito frequentemente, ao lado de Lactâncio, Santo Ambrósio, Santo Isidoro de Sevilha, Hugo de S. Vitor, para referir apenas alguns. São inumeráveis as «autoridades» a que Pinto faz apelo. Entre as fontes greco-latinas, um lugar proeminente cabe a Platão e a Aristóteles ⁹⁶, mais àquele do que a este. Dos latinos, destacam-se Séneca e Cícero. Finalmente, se tivermos em conta a presença dos modernos — Petrarca ⁹⁷, Marsílio Ficino, Baltasar Castiglione, Tomás Morus, Guilherme Budé, Erasmo, Pompónio Leto e Luis Vives — temos referenciadas as quatro grandes componentes culturais da sua obra.

Era grande conhecedor dos clássicos, Fr. Heitor Pinto, sem contudo ser humanista. Na verdade, para ele as letras humanas não tinham mais que um papel subsidiário relativamente às letras divinas. Os que deixam os livros católicos pelos profanos e frívolos, são como o filho pródigo que, deixando as boas iguarias da Sagrada Escritura, «comia as cascas que ficavam do mantimento dos porcos, que são as letras profanas (*Imagem...*, III, pp. 60-61). Não reconhecia, pois, às letras humanas qualquer valor em si mesmas. Como escreve Edward Glaser, Pinto, «estudioso de los clásicos, se pos incondicionalmente a disposicion del otro Pinto, defensor de valores e ideales cristianos». Pela posição assumida na polémica anti-protestante, pelas referências, tímidas, aos místicos do Norte, como Hárffio e Tauler, bem como à figura de Erasmo, pela forma de encarar os antigos, Fr. Heitor Pinto é um homem da Contra-Reforma, e a sua obra, que faz dele um clássico da língua, é uma obra donde o «espírito» do humanismo está ausente.

IV / O APARECIMENTO DOS JERÓNIMOS E A «DEVOTIO MODERNA»

Tem dado origem a polémica o problema das relações entre o aparecimento dos jerónimos e a difusão da «devotio moderna» em Espanha ⁹⁸. Américo Castro, por exemplo, pretende fazer da Ordem de S. Jerónimo a iniciadora desse tipo de espiritualidade. Ulteriormente, a publicação de uma pequena obra do fundador dos jerónimos espanhóis ⁹⁹, Fr. Pedro Fernandez Pecha, até agora ignorada — *Los Soliloquios* — veio trazer novos dados sobre a questão. Custodio Vega, depois de analisar os *Soliloquios*, toma posição sobre o problema. Assim, para ele, os jerónimos não se fundaram com qualquer programa definido de espiritualidade. Com o ofício divino e a Missa como eixo da sua vida espiritual, com a leitura e estudo da Sagrada Escritura, os jerónimos, são, no fundo, tributários da sua época e não mensageiros de qualquer tipo especial de espiritualidade. Por outro lado, os *Soliloquios* de Fr. Fernandez Pecha, de tendência, aliás, agustiniana, porquanto se situam na mesma linha das *Confissões*, não foram conhecidos dos jerónimos. O

cronista clássico da Ordem — Siguenza — desconhece-os totalmente. Escritores espirituais aparecem bastante mais tarde e reflectem, eles também, o ambiente ou as correntes da sua época ¹⁰⁰.

Pelo que respeita aos jerónimos portugueses, não temos razões para discordar de Angel Custodio Vega. Fr. Vasco Martins não parece um homem ligado ao movimento espiritual da «devotio moderna». Diríamos, ao invés, que parece mais influenciado pelas correntes do franciscanismo, se tivermos em conta a sua longa convivência com Tommasucio da Foligno, terceiro franciscano, para não falarmos já da possível relação de influência entre os *Laudes* ou hinos de Jacob e os «audi» de Jacopone de Todi. Mas, devido ao diferendo com Fr. Fernando João, aquando da fundação do mosteiro de Penhalonga e à sua retirada para Espanha, não encontramos qualquer traço durável da sua influência. Sabemos apenas que a Ordem se regia pela regra de Santo Agostinho e que os monges do século XV não escreveram qualquer obra espiritual notável, se bem que contassem entre eles pessoas cultas que exerceram funções de responsabilidade.

É fora dos mosteiros da Ordem de S. Jerónimo, mas devido à acção de um dos seus membros, que nós podemos detectar a presença da «devotio moderna». Foi à sombra de Fr. Brás que penetraram nos claustros de Santa Cruz o humanismo e a «devotio moderna».

Coordenadas espirituais dos monges de S. Jerónimo

A 5.º constituição de Florença estabelecia que o ofício divino fosse dito pelos irmãos, no coro, cantado ou lido lentamente, não obstante qualquer outra necessidade ou ocupação. Portanto, prioridade ao ofício. E o Estatuto 45 ordenava: «Porque os frades sejam mais dados ao serviço de Deos queremos que em tal maneira façam os Piores como os seus frades clericos sejam principalmente exercitados e dados aos ofícios divinos, aos quais de seu estabelecimento são deputedos...».

O serviço divino (*Opus Dei*) estava, por conseguinte, no centro da vida do mosteiro. Fr. Diogo de Jesus deixou-nos, nos meados do século XVII, uma divisão do tempo ao longo do dia, segundo as horas canónicas ¹⁰¹. Assim, diz Fr. Diogo, a perfeição do exercício quotidiano dos nossos monges resplandece nas sete horas canónicas e na Missa. As horas canónicas recitadas «gravi pausa et longa morula» ou cantadas «suavi melodia vocum et instrumentorum in choro», prolongavam-se em cada dia durante o espaço de 7 horas.

As Matinas, durante todo o ano, mesmo no tempo mais frio, eram à meia-noite. Os priores raramente as dispensavam. Nos dias mais solenes eram cantadas, e chegavam a prolongar-se por três horas. Ao dealbar da aurora recitava-se Prima; antes da Missa conventual, Tércia; Sexta, depois da Missa; na Primavera, a Noa dizia-se ao meio-dia; no Inverno, após o almoço; as Vésperas recitavam-se quatro horas depois do almoço ou três horas apenas, se fosse no Inverno. Ao pôr do Sol, as Completas.

Toda a vida do mosteiro era, pois, ritmada pelas horas do ofício, pela oração litúrgica. Os irmãos leigos, em

substituição do ofício que não recitavam, deviam rezar 30 Pai-nossos (10 com Avé-Maria, 10 com Avé Marias e Glória Patri e 10 com Avé Maria e Requiem aeternam) em Matinas. Às horas menores, Tércia, Sexta e Noa, 10 vezes o Pater-Noster com Avé Maria. Em Vésperas: 15 Pater-Noster, 5 com Avé Maria e 5 com Requiem aeternam. Durante os intervalos do ofício, havia uma lição de moral para os alunos de gramática; alguns entregavam-se ao estudo da música, outros estudavam órgão ou mesmo outros instrumentos. Quanto ao trabalho manual, é possível que tenha sido adoptado entre os jerónimos. As Constituições não falam dele expressamente. De qualquer maneira, deve ter havido alguns abusos por parte daqueles «que faziam obra de mãos». Assim o mostrava a experiência por 1565. Com efeito, o concílio provincial reunido nessa data, proíbe a todos aqueles que se entregavam a «carpintarias» fazer obras de mão para vender; (não proíbe que, à maneira de exercício, qualquer religioso fizesse algumas coisas para a comunidade e para seu desenfadamento). O que fosse contra esta disposição, perderia, por um ano, voz activa e passiva. E, sobretudo, no dormitório, não poderiam trabalhar manualmente. Os priores deviam tomar todo o cuidado para não deixar «carpentejar».

Ordem contemplativa, como vemos, os jerónimos tinham como centro da sua vida a oração litúrgica. E a oração individual? É de admitir que a realidade tenha existido antes de aparecer codificada. Com efeito, a primeira referência conhecida que estabelece a obrigação de meia hora de oração mental surge no capítulo provincial de 1565 que, entre outras coisas, legisla sobre a oração e as Missas. Dizem os Padres: «A vida religiosa é vida contemplativa e da oração mental terá a alma

grandes motivos para conhecer o muito que deve a Deus e se unir com ele e perfeitamente o servir. Por ser assim, e todos o saberem, mandamos que, em cada dia, acabadas as Completas, haja meia hora de oração pouco mais ou menos conforme a longura e a brevidade dos officios divinos...»¹⁰².

Mas a oração mental era certamente conhecida e praticada antes. O jerónimo espanhol Fr. Juan de Santa Maria escreveu no século XV uma obra sobre a formação dos noviços em que a quarta parte tratava justamente da oração mental¹⁰³. Além disso, o *Exercitatorio espiritual* de Garcia de Cisneros, sobrinho do Cardial Cisneros, que trata longamente da oração metódica e que esteve na origem dos Exercícios de Santo Inácio de Loiola, aparece entre os livros comprados para as bibliotecas do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e do Convento de Tomar, um e outro reformados e dirigidos por monges de S. Jerónimo. Finalmente, Fr. Miguel de Valença aconselha a oração metódica a uma das suas dirigidas, na 5.^a carta consolatória, que não é mais do que um resumo da primeira parte dos Exercícios de Loiola.

No século XVII aumenta o tempo dispensado à oração mental. Segundo o testemunho de Fr. Diogo de Jesus, durante metade do ano os monges permaneciam no coro, em silêncio, entregues à oração mental durante meia hora; durante o ano inteiro, depois das Completas, faziam mais meia hora de meditação. Depois, era o silêncio nocturno. Os monges entravam nas celas e davam-se à oração privada, ao estudo ou à penitência. À meia-noite, regressavam ao coro, para Matinas. Recomeçava um novo ciclo.

Confissão e comunhão

Quanto à frequência da confissão, o capítulo de 1565 estabelece, para os frades que não tinham ordens sacras, a obrigatoriedade da confissão uma vez por semana. Havia confessores deputedos para tal, e podiam também fazê-lo com o mestre de noviços. Aos sacerdotes impunha a obrigação da confissão semanal. Em contrapartida, não se recomendava, pelo menos aos irmãos leigos, a comunhão frequente. Os dias obrigatórios de comunhão vêm determinados nas constituições de Florença (Const. VI). Eram os seguintes: primeiro domingo do Advento, Dia de Natal, festa da Epifania, da Purificação de Nossa Senhora, primeiro e terceiro domingos da Quaresma, Domingo da Paixão, 5.^a feira Santa, Ressurreição do Senhor, festas dos Apóstolos S. Filipe e S. Tiago, festa da Ascensão, do Pentecostes, festa do Corpo de Deus, de S. João Baptista, festa de S. Tiago Apóstolo; festa da Assunção de Nossa Senhora; da Natividade; festa de S. Jerónimo (30 de Setembro); festa de S. Lucas Evangelista e de Todos os Santos. No total eram 20, durante todo o ano, os dias de comunhão para os irmãos leigos. Aos noviços aconselhava-se a comunhão aos domingos e festas mais solenes. Porém, quanto aos sacerdotes, determinava já a 6.^a constituição de Florença, que «frequentem celebrar quanto boamente poderem», principalmente nos domingos e festas solenes. Mas no capítulo de 1565 ia-se mais adiante na exigência. Mandava-se aos sacerdotes que fossem contínuos em frequentar o Santo Sacramento do Altar, celebrando ameudadamente, não só aos domingos e dias santos mas também aos outros dias «quanto boamente poderem». Os padres priores eram responsabilizados no sentido de

saberem se os sacerdotes respeitavam ou não esta determinação e, achando alguns descuidados, deviam despertá-los com penitências para que «não aia frieza honde deve aver tanto fervor»¹⁰⁴.

Valores ascéticos

Na obra de santificação pessoal, os monges de S. Jerónimo não tinham em linha de conta apenas a oração litúrgica e individual; cultivavam simultaneamente os valores ascéticos: jejuns, abstinências. Além dos jejuns ordenados pela Igreja, jejuava-se, na Ordem dos Jerónimos, durante o Advento, às sextas-feiras; se o dia de Natal caísse à sexta-feira não se jejuava, mas era dia de abstinência. Podia-se, contudo, devido à solenidade da festa, comer ovos «e toda a vianda de leite». À segunda e terça-feira depois da Quinquagésima e todas as sextas-feiras do ano, salvo nas ladaínhas (que eram dias de abstinência) antes da Ascensão do Senhor, isto é, na segunda e terça-feira, eram também dias de jejuar ainda nas vigílias da Purificação de Nossa Senhora e de todas as outras festas, exceptuadas as da Ascensão e na vigília da festa de S. Jerónimo (Estatuto 48).

A abstinência da carne era obrigatória todas as quartas-feiras do ano¹⁰⁵. Ao prior cabia a faculdade de poder dispensar os doentes e aqueles que andavam de viagem. Comer fora das refeições era proibido. Mas outras disposições havia a concorrer para a vida de penitência dos religiosos: o silêncio e o recolhimento, um código penitencial e certas normas proibidas, como não cavalgar besta com sela (est. XXXVII) e não falar com mulheres¹⁰⁶.

Oração e ascese caminhavam a par.

Um mestre espiritual: Fr. Miguel de Valença

Não se conhece muito da vida de Fr. Miguel de Valença. Os cronistas da Ordem apresentam-no como castelhano, nascido em Valença. Sabemos já que, até aos princípios do século XVII, os monges de S. Jerónimo substituíam os apelidos pelo nome da terra. Fr. Manuel Baptista de Castro confessa a sua hesitação entre Valença de entre Douro e Minho e Valença de Castela ¹⁰⁷. A maioria dos autores, baseados na tradição da ordem, dizem-no natural de Valença de Espanha ¹⁰⁸. Houve quem dissesse que viera para Portugal com a rainha D. Catarina. Sabe-se, todavia, que a esposa de D. João III veio para Portugal em 1524 ¹⁰⁹, sendo o casamento em 5 de Fevereiro de 1525.

Fr. Miguel professou em Penhalonga em 1517. Inaceitável, pois, a ideia de que tenha acompanhado a Rainha. Foi seu confessor, dos Infantes D. Luís e D. Maria, D. Duarte e sua mulher D. Isabel, bem como de suas filhas D. Maria, duquesa de Parma e D. Catarina, duquesa de Bragança. Segundo o Livro das profissões do mosteiro de Belém, em 1550, é Fr. Miguel o Prior e, logo, o provincial da Ordem. A sugestão sua, a rainha D. Catarina mandou construir a Igreja de Santa Catarina do Monte Sinai (antigamente de Belver), cuja administração foi entregue aos livreiros da cidade de Lisboa ¹¹⁰. Estes podiam eleger um cura e três coadjutores. Do compromisso da irmandade dos livreiros consta que Fr. Miguel de Valença, da Ordem de S. Jerónimo, foi quem mais trabalhou na edificação da Igreja. Acompanhou e ajudou Fr. António de Lisboa na reforma do convento de Cristo e aprovou, por comissão pontífica, as constituições da Ordem por este elaboradas. Rejeitou sempre a

dignidade episcopal, para o que se considerava indigno. Conhecido pela sua austeridade e integridade de vida, «varon de mucho espiritu y de gran observancia» ¹¹¹, Fr. Miguel era, antes de mais, um director de consciências. Faleceu no mosteiro de S. Jerónimo do Mato em 1569 ¹¹².

A par das lides apostólicas deixou-nos algumas obras manuscritas que levam bem a marca do seu espírito. Escreveu quase sempre em castelhano, o que era vulgar no seu tempo, sobretudo nos meios cultos. Uma das suas produções, *Historia y vida martirio e triunfo de Santa Catalina* ¹¹³, padroeira dos estudos na Idade Média, festejada como virgem e mártir a 25 de Novembro, parece ter sido impressa, bastante mais tarde, em 1594, por Ordem do Provincial de então, Fr. Juan de Quemada, que a dedicou a D. Catarina, duquesa de Bragança ¹¹⁴.

Confessor da rainha, Fr. Miguel de Valença terá pensado que seria uma boa forma de contribuir para a sua formação escrever uma biografia apologética de Santa Catarina do Monte Sinai ou de Alexandria. A narração da sua vida e martírio era muito familiar à piedade cristã, e teve, na pena do autor, uma finalidade de pedagogia espiritual. Segundo a tradição, fundada na narração de Simeão Metafrasto (P. G., XVI 267 ss), Catarina teria nascido em Alexandria, de família nobre, do Príncipe Costus. Apesar do carácter lendário da sua vida, ela foi objecto de culto intenso quer no Oriente quer no Ocidente. As fontes de que se terá servido foram a já referida narração de Metafrasto e a *Legenda aurea* de Jacques de Voragine.

Iconograficamente a santa é representada com as rodas na mão, o que é uma referência ao seu martírio, e significam «como no la movieron las mudanças de la variable fortuna y mundo que es molino de viento» ¹¹⁵.

Não desconheceu Fr. Miguel a célebre cena ¹¹⁶ do casamento místico de Santa Catarina, divulgado a partir duma tradução inglesa da *legenda aurea* de 1438. Os artistas apropriaram-se dela e divulgaram-na largamente. Não tem, a nosso ver, merecimentos especiais esta biografia, que não deve ter obedecido a outros objectivos que não fossem os de despertar a devoção à santa e a divulgação do seu culto. Dada a identidade do nome, e sendo confessor de D. Catarina, é de supor que a obra lhe fosse dirigida. Além desta *História e vida de Santa Catalina* deixou-nos ainda outros manuscritos, alguns dos quais foram copiados por um jerónimo do século XVII ¹¹⁷.

1. «Epístolas consolatórias»

- 1.^a e 2.^a — Dirigidas à Infanta D. Isabel, filha de D. Jaime, 4.^o duque de Bragança e viúva do Infante D. Duarte.
- 3.^a e 4.^a — Dirigidas a pessoas suas devotas.
- 5.^a — Dirigida a uma religiosa sua devota.
- 6.^a — Dirigida a um príncipe.
- 7.^a — Dirigida ao Infante D. Luís.
- 8.^a — Dirigida ao Infante D. Henrique, sendo Arcebispo de Lisboa.
- 9.^a — Dirigida à virtuosa e venerável Soror Constança.
- 10.^a — Dirigida a um grande da Corte.
- 11.^a — Dirigida a um príncipe (D. João III).
- 12.^a — À morte de D. Duarte.
- 13.^a — Dirigida a um príncipe (D. João III).

2. «Tratado do que ha de ter y guardar la biuda noble y virtuosa».

3. «Modo de orar y amar a Dios».
4. «Breves y espirituales ejercicios para endereçar y guiar al hombre como se puede vencer y ordenar en sus afectos: principio y fundamento».
5. «Provecho de testamento en vida».
6. «Meditaciones sobre las horas de la cruz».
7. «Preparaciones para antes y despues de la confession y otras para antes y despues de la comunion».
8. «Pia confession del peccador y apelacion de la divina justicia a su infinita misericordia».
9. «Exortaciones a confession y penitencia».
10. «Confessionale pium».
11. «Tratado de cinco peccados mortais con seos prologos y capitulos».
12. « Parabolas para ensenar y desenfadar a los que las lieren».

As epístolas consolatórias não são uma criação do século XVI. O modelo veio do próprio S. Jerónimo, quando celebra as virtudes de algumas dirigidas, já defuntas, ou de certos homens influentes. O objectivo desta literatura é de ordem pedagógico-espiritual; outras vezes visa directamente preparar a aceitação do sofrimento ¹¹⁸. Nesta última categoria podemos incluir a carta 10.^a, dirigida a Soror Constança que se encontrava doente e a 12.^a, dirigida a D. João III, por ocasião da morte de D. Duarte. As outras, de carácter formativo no seu conjunto, retratam a mundividência do seu autor e permitem-nos conhecer as suas estruturas mentais.

Tendo em conta essas coordenadas, vamos tentar definir as linhas gerais duma antropologia cristã e estudar, depois, a posição do autor sobre alguns problemas do seu tempo.

Fim e destino do homem: o homem foi criado para louvar e servir a Deus. Tudo o que existe no mundo foi criado para o ajudar a alcançar este fim. Por isso, deve usar das coisas na medida em que elas o ajudam a melhor servir a Deus, como, inversamente, delas deve abster-se se o afastam de Deus. Deste modo, pode o homem alcançar a perfeição e salvar a alma. Porém, alcançar a Deus exige certas condições: limpeza de coração; negação de si mesmo e conformidade com a vontade de Deus: estas são as chaves e a porta direita por onde Deus vem à alma e esta se recolhe n'Ele. Para a limpeza de coração é preciso despedir todos os ídolos, imagens, representações, figuras das criaturas, mesmo a do marido ou dos familiares. As criaturas, com efeito, devem ser um retábulo para dar glória a Deus e não para se interporem entre Deus e a alma e, logo, perturbar a visão de Deus. Negar-se a si mesmo implica renunciar a tudo aquilo — (gostos e contentamentos) — que não for dirigido à glória de Deus, mas antes a nós próprios. É a renúncia completa de si mesmo que ajuda a alcançar a liberdade do coração, a verdadeira liberdade do cristão.

Escreve Fr. Miguel: «... ninguna cosa detenga la libertad y alas de la voluntad a subir a comunicar con Dios, por esso tened el hablar adietado, no se reparta en vuestra presencia partes de nuevas curiosas, huid de toda superfluidad de cosas por que todas ellas son farrapos que ocupan y embargan una rica casa como es la alma, digna posada de Dios; rogad con suspiros aquexados a Dios que tire todos los impedimentos que há entre vuestra alma y el y todas las criaturas que son espacios y leguas que vos tienen tan longe de la familiaridad del señor y para esto aveis de tener a la mano unos suspiros del spirito, unas breves oraçiones del alma, unas

inflamadas y agudas saetas que salgan de vuestro pecho secretamente a herir al omnipotente y piadoso corazón de Dios con que en todo lugar, en todo tiempo, en toda ocupación, en todo negocio, hablando, comiendo, andando, reposando, estando, siempre que armeis el arco poderoso de amor puro para herir a Dios, porque de outra maneira no podeis ser de su amor herida. De manera que toda vuestra vida no sea otra cosa sino una cõtinua oración spiritual y todo el mundo vos sirva como retablo para alabar le, y todas las ocupaciones ansi sean ordenadas que vos sirvan de escala para que la mente tornada angelica suba a Dios...» (*Carta 1.ª*).

Este caminho estava aberto a todo o cristão, mesmo o cristão vulgar, sem grande cultura, pois «no vos son para esto necessarios libros, no delicados predicadores, no muy avisados confesores, no entendimiento agudo, no memoria grande, mas limpio corazón, humildad profunda y amor cordial al benignissimo Jesus...»

Dos escritos de Fr. Miguel desprendem-se as linhas gerais duma antropologia cristã, de tendência agustiniana, como veremos. A vida do homem desdobra-se dentro do mistério do pecado e da redenção. Criado por Deus, o homem pecou. Gratuitamente, Cristo resgatou-o pelo seu sangue. Satisfaz por nós, e por Ele somos justificados ¹¹⁹. Não se pense, porém, que Fr. Miguel defende algo parecido com a justificação pela fé. Sempre advoga a necessidade do trabalho pessoal na obra da santificação, a necessidade das obras.

Ferido pela culpa, o homem é dotado de livre arbítrio ¹²⁰ e pode merecer. Todavia, adverte contra qualquer tentação de pelagianismo que levasse a ver no homem possibilidades que não tem. Como escreve na carta 3.ª: «El hombre se guarde que siendo mucho confiado en sus

obras no venga a presumpcion vana de pensar de si lo que no es... mas toda su confianza asiente en el sangue del señor en que esta toda cierta salud, vida y esperança».

Anti-pelagiano, é também anti-luterano, embora nunca cite Lutero. A natureza humana, ferida pelo pecado, não o foi em absoluto. Com efeito, «Deos nos salva por su misericordia para que nos gloriemos en solo el sangue y mereçimientos de nuesto Salvador, (...) quiere que nos esforcemos a alcançar su gracia e que mediante ella aborrescamos nuestos pecados... ». Quer que nos esforcemos por alcançar a sua graça: neste contexto se pode inserir o papel dos sacramentos da confissão e da comunhão ¹²¹. Advoga Fr. Miguel a recepção destes sacramentos, para o que escreveu pequenos tratados e orações. Mas ficamos sem saber com que frequência os aconselhava. Não advogava, pelo que tudo leva a crer, a comunhão frequente. Advoga, isso sim, a recepção destes sacramentos «por viva devoção» e «não por costumes».

Dentro ainda desta linha de raciocínio — indispensabilidade do esforço pessoal e concurso da graça para alcançar a santidade —, Fr. Miguel de Valença escreveu um pequeno tratado intitulado *Modo de orar y de amar a Dios* que não é mais que um regimento para chegar ao estado de perfeição. Para se alcançar a Deus, defende a conveniência de obedecer a uma certa metodologia, porquanto a ordem é uma imagem da glória e a desordem imita a confusão dos infernos. Logo, se se quiser atingir o estado de perfeição, é necessária uma certa ordem nos pensamentos, orações e exercícios da alma. Advoga, por outras palavras, um regimento, segundo o esquema das 3 vias: purgativa, iluminativa e unitiva.

Na via purgativa, impõe-se chorar os pecados passados e plantar em seu lugar as virtudes contrárias; na segunda

via, iluminativa, a alma toma consciência dos largos benefícios recebidos de Deus e dá graças por eles. Finalmente, limpa de pecados, e consciente dos benefícios que deve a Deus, procure entrar na familiaridade do seu amor — via unitiva. A primeira via, em que a alma se «purga» ou limpa dos pecados, desdobra-se ainda em 3 exercícios. E, porque os pecados eram demasiado frequentes, este exercício de «limpeza» deve ser contínuo — o hábito será, deste modo, destruído, desgastado «com a lima da dor». Deve, imaginariamente, criar-se um cenário: pôr frente a frente a alma e o crucifixo, em ordem a despertar os mesmos sentimentos que tem um culpado diante do juiz, um devedor diante do credor, um enfermo diante do médico ou um servo diante do Senhor. E passar pelo retábulo da memória os pecados passados, tendo, do outro lado do díptico, a figura do crucificado, do Cristo sofredor. Tudo isto obedece a um processo psicológico. Na carta 7.^a, sobre a confissão, dirigida ao Infante D. Luís, Fr. Valença volta a descrever esse processo, cujas fases se podem identificar da forma seguinte: — agudização do sentimento de culpabilidade — compunção — arrependimento — encontro. Para o místico, o sentimento de culpabilidade não é auto-destruidor; antes, conduz, pela fé confiante, ao encontro amoroso com Deus.

No caminho espiritual há escolhos contra os quais Fr. Valença alerta os seus dirigidos. Na carta 1.^a, dirigida à Infanta D. Isabel, chama a atenção contra o perigo subtil da «gula espiritual», a qual visaria, no fim de contas, a sua própria honra ou a sua vaidade. «Aviso vos empero, señora prudente, que vos guardéis de uma gula spiritual, de un demonio embuçado, que no percais a Dios por los

dones de Dios, no busqueis vuestra honra, no vuestro gusto, no vuestra fama de sancta, ni vano lohor...». Deveria acautelarse de saltos perigosos na vida espiritual. E aconselha, como melhor forma de ajuizar sobre os seus actos, auscultar a sua intenção. «Siempre en qualquer obra tomad vos el pulso de la intencion y mirad por quien lo hazeis y comêçais y por quien lo acabaes, tened siempre este singular aviso y nunca lo perdaes como anillo precioso del dedo del alma que quier cosa que quisierdes hazer o de que vos quisierdes apartar procurad siempre la gloria y voluntad de Dios y sea en el y por el».

A expressão «gula espiritual» foi usada, pela primeira vez, por Ruysbroeck ¹²². Não sabemos se a expressão é criação sua. Sabemos que o seu pensamento exerceu larga influência na escola neerlandesa e concretamente na *Theologia mystica* de Hárffio. (Livro 1.º, 1.ª Parte, cap. 2). Este segue-o de perto. A busca de si próprio que deriva do amor servil, conduz ao excessivo amor de si, de tal modo que já não é a Deus que se busca, mas o seu proprio interesse e comodidade. Hárffio, como Ruysbroeck e como Fr. Valença, insiste na necessidade da intenção «recta» que não se compraz em si mesma. S. João da Cruz tratou também da gula espiritual na *Noche oscura* ¹²³).

Na epístola 6.ª, dirigida a um Príncipe, Fr. Valença desenvolve o tema da guerra contra os infiéis. A questão põe-se-lhe em termos muito simples: segundo a lição da Sagrada Escritura e dos Santos Padres, as aflições que os infiéis provocaram e provocam à Igreja têm como causa os nossos pecados. Ora — raciocina Fr. Miguel —, se o Príncipe, quiser libertar-se dos infiéis, deve procurar a emenda, primeiro de si próprio, e, depois, do seu povo, porque, enquanto se não remover a causa, permanecerá o

efeito. A ira de Deus provém das nossas ofensas. É necessário, pois, aplacá-lo através da emenda da vida. Segundo a medida da correção da nossa vida, Deus temperará a do seu castigo. Não carece de poder para silenciar os «blasfemos hereges», mas é necessário que a Igreja se emende. Por isso, o Sumo Pontífice trate de reformar a Igreja, a começar pela sua própria pessoa «si há algo que emendar», seguindo-se o Sacro Colégio dos reverendíssimos cardeais e todos os Estados. Na verdade, «vencer tantos turcos y moros no puede ser sin especial asistencia de Dios y tal empresa no se deve comenzar sin el gracioso favor divinal».

Para reformar a Igreja defendia a necessidade do concílio ¹²⁴. Aí se deviam tomar as medidas necessárias para que Cristo possa penetrar a Igreja do seu espírito e dar a vitória aos exércitos cristãos contra os infiéis, que não abdicam da vontade de os destruir ¹²⁵. O império cristão está gravemente ameaçado pelos hereges que, para Fr. Miguel, são os mouros e os turcos. Lutar pelo império cristão é o mesmo que lutar pela fé. Ora a defesa da fé está acima da própria vida. Por isso, se houver que fazer a guerra, que causa mais justa que a defesa da fé? Esta é uma guerra «santa» e por esta empresa deve o cristão estar pronto a morrer ¹²⁶.

Este mesmo espírito de cruzada contra os hereges de fora deve manter-se contra os hereges de dentro. Na carta ao Cardeal D. Henrique, inquisidor-mor, escreve Fr. Miguel de Valença sobre a Inquisição: «lo que dize el profeta: quod abiectum est non reduxistis quod perierat non quesistis, esto pertenesce mucho al officio de la Santa Inquisición que V. A. tiene. Los hereges son ovejas perdidas, quanto quiera que digan que tiene que entender en nosotros el Rey, que el Infante, que quieren de

nosotros? Vossa Alteza quanto mais huyen, quanto mas balan, quanto mas porfian tanto mas se trabaje de buscar las por que son perdidas y bolver las al camino. Si ellas quieren perder se no lo quiera vuestra bondad aun que sepais entrar por meio de los espinos de cuidados y passar qualquier espessura de trabajos: saquid como diligente las matas, andad los vales, rodead los montes quanto las fuerças vos bastaren para remediar las ovejas que perescieron de la casa de Israel: ya Vossa Alteza sabe quanto costaron al señor que las merco con su proprio sangue (...). Carta 8.^a).

Fundamenta, assim, teologicamente, o ofício inquisitorial. Os hereges são ovelhas desgarradas do redil de Cristo que as resgatou com o seu sangue. Por isso, não podem perder-se. E recomenda ao Cardeal-Arcebispo de Lisboa, que desenvolva todos os seus esforços para as fazer regressar. Como Santo Agostinho, sugeria e aceitava o «compelle eos intrare»...

Na mesma carta, dirigida ao Cardeal D. Henrique, Arcebispo de Lisboa (1564-1574), Fr. Miguel traça uma certa tipologia de pastores. Distingue 3 espécies:

1. No primeiro tipo, inclui aqueles que, como Paulo, não comem «o leite das ovelhas» mas trabalham com suas próprias mãos e vão mesmo até ao ponto de dar o que era seu.
2. Outros pastores tomaram o «leite do alimento e a lã da honra», não por si próprios, mas para sustento da vida e poderem estar livres para o serviço dos fiéis. E, fazendo-o, não estão a utilizar o alheio. Assim fizeram bons pastores e varões ilustres. O operário tem direito à justa remuneração. Mas importa que os bens sejam

postos ao serviço do povo cristão. E pede ao Cardeal aquilo de que diz já previamente estar convencido: que não queira vender coisas tão preciosas como são a vida, a alma e o tempo, por coisa tão vil, como cruzados, «ni cuentos mil de fatigas quereis que sean remunerados con tan pocos cuentos de renda, ni aun con todo el oro del mundo sino con solo Dios bien infinito».

3. O outro tipo de pastores, duramente verberado, é o dos pastores indignos. De pastores não têm mais que o nome. Comem o «leite» e fartam-se ainda como vilões de queijo: «Titulo tienen de pastores, empero ningunos pensamientos de apascentar sus ovejas; siempre piensan en el tiempo que an de trasquilar las, y quanto peza la lana e como la pornão em cobro. Estos son no pastores mas trasquiladores, pues ni amor ni officio obran de pastores, el pueblo miserable no es enseynado mas trasquilado no consolado mas despojado: concedido es a los príncipes y prelados bivir de la leche del ganado y vestir se de la lana, no empero les es permitido arrancar las tetas juntamente con la leche, ni con la lana esguarrar el pelejo, ni aun les es licito durmiendo y comiendo y passeando y juguando comer tal leche ni andando ociosos o ocupados en lo que no haze a su fato de tal lana».

E depois de traçar este quadro dos pastores indignos que não era, certamente, apenas um sonho ou uma criação imaginária, Fr. Miguel põe diante do Cardeal-Infante as figuras de Jesus, de Paulo «y otros semejantes» que foram espelho e modelo de pastores e deram pelas suas ovelhas não bens externos mas as suas próprias almas.

Entre os pastores indignos coloca os laxos. Estes procuram ter as ovelhas contentes para melhor tirar proveito delas. Não se lhes dá que vão para aqui ou para acolá, que vivam desta maneira ou daquela, desde que não faltem para eles o leite e a lã. A partir deste postulado justificam tudo: se a cleresia claudica na honestidade da vida, é preciso pensar que a misericórdia de Deus é muito grande; se o povo anda entregue a pecados, tenha-se presente que Deus é piedoso e que não quer contrariar o cristão que ele redimiui. O inferno é para gentios e pagãos...

E desdobra perante o Cardeal-Infante o quadro geral do povo cristão: Vossa Alteza vá pelo meio das suas ovelhas e veja como estão fracas, não mantidas nos pastos dos mandamentos de Deus, nem apascentadas com o manjar da verdade; veja uma que está coxa, outra que está chagada e pense exclusivamente em curá-las «con la verdadera medicina de los sacramentos que son caxas do la virtud divinal se encierra y tambien com la doctrina sancta que mucho aprovecha».

A situação religiosa é lamentável, e a culpa deve-se ao mau exemplo dos pastores: «Gran parte de ovejas christianas estan oy coxas y enfermas por que ponen los ojos de su entendimento en la vida y obras de sus prelados, como en las varas de Jacob y viendo sus pecados dizê: si tal cosa es licita a mi pastor quanto mas a mi que soy su oveja; quando ven la pompa y gasto curioso ponen su esperança en riquezas y plazerer y en qualquier adversidad enflaquescen».

Todavia, cabe ao Bispo mostrar que a vida é feita de trabalhos e é bem que o cristão, à imagem e semelhança do seu mestre, tome parte neles. Para isso, estava o Cardeal-Infante bem colocado, e tinha uma autoridade

moral que faltava a muitos. Com efeito, se «um bispo, frade ou clérigo, que de um estado baixo subiu à dignidade, prega pobreza, riem-se da pompa; se prega abstinência, escarnecem das iguarias; se prega contra a ambição, não acreditam nela, porque o vêem a glorificar e enobrecer parentes». Ao passo que «Vossa Alteza, siendo hijo e pariente de quien es, con una vida templada, con un estado modesto predicava mas con la simplicidad de la vida que otro con treynta mil subtilezas: mas mueve la voz de la obra que de la palabra sola».

E na carta 6.^a deixa-nos outro retrato dos pastores indignos em termos mais violentos e duros ainda; um retrato da época, da vida de alguns prelados: «... por esso se quexa muchas vezes el unigenito hijo de Dios de tanta negligencia y olvido de algunos presentes prelados que se vuelven de pastores en lobos y siendo mayores en authority mas abundan en maldad, siendo obligados a mas edificar la yglesia son mayor escandalo dela; ministros son de Christo y sirven al anti-Christo; pasean hornados con los bienes del Señor, desonrrando le con ellos mucho; la ambiçion dellos como fornax está encendida, cruels son como leones, su rapina es como de falcones, oprimen los subditos como ossos y ayudan antes a perder animas que a salvar las, bolvidos amigos de los enemigos de Christo. Duermen mucho de reposo como si tudo estoviesse pacifico, hazen custosos banquetes y convites muriendo de hambre tantos pobres cativos; por medio destes non pode la yglesia alcançar triumpho de los infieles (...)».

A estes acena-lhes Fr. Valença com a ameaça do castigo. Grandes contas terão de dar a Deus quando chegar o dia do juízo, pela honra que receberam e à qual não souberam ou não quiseram corresponder: «Juro Dios

vivente que vernan dias sobre ellos en que seran llevados en ataúdes, seran puestos a cozer en olas fervientes pues son mas seclares en sus obras que qualquier hombre profano pues sepan que así como de Dios reçiben mayores beneçios y mercedes así mayores seran sus tormentos».

Tratado sobre a viúva virtuosa

Não era novidade a literatura espiritual dirigida às viúvas. Lactâncio Firmiano, S. João Crisóstomo, Erasmo, Luís Vives, Fr. Luís de Leon deixaram-nos tratados espirituais endereçados às viúvas cristãs. É nesta linha que se insere o pequeno tratado de Fr. Miguel de Valença.

É nossa convicção que o dirige à Infanta Dona Isabel, viúva do Infante D. Duarte, o qual, já no leito da morte, a recomenda ao P. Fr. Miguel de quem se declara largamente devedor a sua casa, a mulher e os filhos ¹²⁷. É, pois, de admitir que o monge tenha continuado a dirigir espiritualmente a família. Assim nos deixam supor também as duas primeiras epístolas consolatórias, essas declaradamente dirigidas à Infanta Dona Isabel.

O tratado desenvolve-se em 10 capítulos:

1. Da soledade santa e apartamento.
2. Da conversação com os parentes.
3. Da conversação com mulheres estranhas.
4. Da conversação com eclesiásticos e religiosos.
5. Da maneira como a viúva deve ser solitária, mesmo acerca do seu próprio confessor.

6. Do jejum da viúva; como se deve haver em mortificação.
7. Do jejum espiritual que deve usar qualquer viúva, que é a dieta de abstinência dos deleites dos sentidos corporais.
8. Que coisa é verdadeira viúva e como nem todas aquelas que não casam se podem chamar verdadeiras viúvas.
9. Da intenção e mente e propósito da verdadeira viúva para ser idónea e servir a Deus.
10. De certos sinais com que a viúva pode conjecturar que está com Deus.

O autor começa por apresentar um modelo de viúva, a santa viúva Ana, que apartada do marido, jamais se afastara do templo. Sacrificou um novo casamento à esperança do Cristo prometido a quem agora decidiu servir, «no con officio de parir, sino con estudio de continencia». A ânsia de ver o Salvador anunciado, esposo espiritual, levava-a a não se afastar, dia e noite, da casa do Senhor. Assim há-de ser a viúva nobre: «... deve pues la biuda ser como rola casta y solitaria, la qual perdido el compañero, no se acompaña mas con otra compañía mas el tiempo de su vida passa solitaria gemiendo; ansi la biuda noble, pues esta absente y solitaria del marido defuncto deve mirar que aun esta solitaria del esposo de su alma Jesus, de ver la casa deste a de ser su cuidado, porque hallando a este hallara porventura al marido defuncto con el».

A viúva nobre terá em primeiro lugar que renunciar a certas companhias. A imagem de que Fr. Miguel se serve é a da rola, ave discreta, tímida, que cultiva a soledade e não frequenta a companhia das outras aves. Para além da

soledade e apartamento, há-de preocupar-se com a sua vida espiritual, renovar-se dia a dia, através da oração e da ascese: «La muger que se vee biuda en el mundo detremine mucho de proposito en su pensamiento de no querer mas bivar en plazer ni engañoso y vicioso, antes escoja su ira que su risa, no ponga en las mentiras del mundo su esperanza que es traidor porque el va passando y el paraiso esta quedo, antes pare en los truencos de la cruz deve volar con el spirito a las cosas celestiales y en sus guanchos duros se aposiente, sus cantos sean suspiros al cielo, su beber aguas de turbias lagrimas».

E, depois de traçar este programa de vida, Fr. Miguel passa a concretizar aquelas pessoas cuja conversão e familiaridade a viúva deve evitar. São elas: as pessoas estranhas; os parentes; as mulheres estranhas; os eclesiásticos e religiosos; o seu próprio confessor. Com estranhos: principalmente com «mancebos polidos», porque a conversação abranda corações, sobretudo a conversação deles, sempre «viscosa ao espírito e danosa à fama».

Só em casos de indispensável necessidade e, mesmo assim, use a viúva de «grande magestade» e de «palabras breves e duras». Tenha presente que «los ojos graciosos y la risa por dissimulada que sea y las palabras y repuestas maviosas y suaves granos son de sensualidad» de que se aproximam estas aves de rapina. A familiaridade com estes «discipulos, mestres e oficiais de vicios» enganou a muitas. Mas nunca poderão ser grandes os males se as conversas forem breves e não os despertarem os atavios do rosto. Porque, em caminho tão susceptível, ninguém está imune de cair. Dizia uma mulher sensata: «nunca sere segura hasta que echen un moyo de arena sobre los ojos».

O aviso vai dirigido sobretudo às jovens: na verdade, nem tudo o que agrada é lícito e bom; e há mesmo algumas coisas, que, sendo lícitas, não são convenientes. Tenham, pois, cuidado as viúvas e, nomeadamente, as de idade jovem, porquanto toda a mulher é mortal e sujeita a paixões e a sensualidade é património comum: «tanto entra em palácios como nas casas de colmo dos pastores, tanto se cobre de pano preto como de seda e tela de ouro».

Com parentes: à imagem de Jesus que, na idade de doze anos, se perdeu dos seus próprios parentes, também a viúva não receie perder-se dos seus; na verdade, se uma vez se perder nesta vida para ser salva, não se perderá na outra. Aprenda, pois, a viúva santa a afastar-se quanto puder da conversação e familiaridade de todos os seus parentes, principalmente daqueles que eram parentes do marido, se forem mancebos e de idade jovem. A concupiscência é mais violenta nas suas arremetidas quanto mais as portas da razão estiverem cerradas aos seus perdidos desejos. Deve fazer-se rodear de viúvas santas, de vida limpa, e de virgens que desejam permanecer na sua integridade. A companhia de mulheres moças ou de viúvas que pensam em casar-se não é de aconselhar, por perigosa, suspeitas de más conversas. E essa má fama pode afectar o bom nome da viúva; por outro lado, a familiaridade dos parentes, impede «a la gracia del Spirito Sancto que no venga por los caños de la oracion y contemplacion, estando entupidos todo el dia con practicas vanas».

A demasiada familiaridade desvia de Deus e aproxima da terra. Ora, é justamente o inverso o que interessa à viúva. Com efeito: «La biuda que vende y olvida la heredad de la tierra por la heredad del cielo, verna hora

que dira: ó que buena troca hize, mi heredad era nada y esta non se por donde parte: todo el saber del mundo esta en dexar nada por todo, quien dexa nada por todo tiene lo todo, y nada tiene quien no tiene a Dios. Ó pluviessse a el que muchas gastassen tanto por la gloria que dura para siempre como gastan por la gloria vana del mundo y tiempo presente y por la hazienda apenas podria ser que no la alcancassen. Empero comumente se acompayñan la abundancia de los bienes temporales y el olvido de Dios; como sea muy mejor e mas seguro que se diminua la hazienda antes que peresca la salud del alma: bienaventurada aquella que se desereda en la tierra por heredarse en el cielo».

Com mulheres estranhas: de modo especial, Fr. Miguel alerta a viúva nobre contra um outro tipo de mulheres: as mulheres «noveleras», «que siempre vienen com ambaxadas». E di-lo de uma forma brutal: porque estas vão para o Inferno. Ora, delas se deve afastar a viúva que quer ir ao paraíso. E muito simplesmente: «quien quiere hir para Santiago no se deve poner en la compañía de los que van para Roma». Assim, a viúva que quer salvar a sua alma, deve evitar a companhia daquelas que vão a caminho do inferno. O mesmo diz das que se ocupam em visitas, principalmente novas, pois são «almas desalmadas». As suas conversas frívolas esfriam na alma o amor de Deus. Assim o diz no seu estilo imaginoso: «La conversacion mūdana destas, sus palabras ligeras soplos son y vientos que secan en el coraçon que es huerta de Dios el orvallo del Spirito Sancto y espantan con su aruido los sanctos pensamientos que son como dulces avesitas que cantan en el coraçon de la biuda devota, muy desflorado queda el Spirito y sus rosas, pisadas de

semejantes conversaciones; por esso com todo estudio se deve cortar o descozer semejante familiaridad».

Embarca o monje de S. Jerónimo na corrente anti-revelações e contra as chamadas mulheres espirituais. Algumas «debaxo el manto de piedad encerraron el demonio en el pecho; tienen mel en la lengua y ponçoña en el pecho». Para Fr. Miguel, os enganos do demónio têm bom terreno na natureza variável e fraca das mulheres e na sua natural inclinação para a vã glória. É, por isso, facilmente enganada da astúcia do demónio nas suas revelações. Na verdade, «es un delicado engaño el de las revelaciones y visiones y que ha engañado a muchas».

Com eclesiásticos e religiosos: também os espirituais seculares devem ser evitados. Na realidade, «los verdaderos hombres spirituales huyen de mugeres y las verdaderas mugeres spirituales huyen de hombres». Mas os cuidados a ter com estes «espirituais» devem ser maiores ainda, porque «la tentacion quanto ella es mas secreta y mas rebufada y afeitada con color y nombre de sanctidad y spiritu, tanto es mas peligrosa». Um traço de fina observação psicológica. Muitos sacerdotes «cativos de vícios» foram ocasião de pecado para algumas mal avisadas. Tudo o que está no mundo ou é concupiscência da carne, concupiscência dos olhos ou soberba da vida. Os eclesiásticos e religiosos seus familiares deve respeitá-los; mas, se notar que é por eles visitada frequentemente, desconfie. O quadro da vida clerical não devia ser brilhante para o nosso monge escrever que «la verguença y honestidade no me dexan alargar quanto pudiera». Divide os eclesiásticos em 2 grandes grupos:

1. Os que vivem vida larga e são companheiros e corteses na conversa;

2. Os que, na sua vida e hábito, têm regra e são austeros.

Os primeiros são de evitar, bem como, de entre os segundos, «los que se ocupan mucho en visitas y en dar imagines, cuentas, cintas, nominas, escritos e piedras de sepulcros y reliquias y semejantes cositas, porque todas estas cosas ya enseñó la experiencia y los sanctos lo dexaron escrito para nuessos avisos comenzaron en el spirito y acabaron se en pensamientos sensuales y aun en obras peores». Sendo assim, deve a viúva considerá-las a todos de tal maneira que nem é digna de falar com eles. Se precisar de pôr algum problema de consciência ou informar-se sobre algum ponto da Escritura, procure um eclesiástico de vida provada e idade provecta e, se o não encontrar, prefira ficar na ignorância, porque «mejor es dexar de saber algo con seguridad que aprenderlo con peligro».

Com o próprio confessor: a viúva deve procurar um confessor de vida austera e de boa fama, experimentado, desejoso da sua honra, antigo e de boa idade «y seso maduro e prudente». Deve evitar com ele também toda a familiaridade, para que se não perca no seu crédito e reverência. Além disso, a perfeita caridade, mandando atender aos outros, não obriga a esquecer-se de si: «Muchos prometen la vida bienaventurada y venden sanctidad a cargas y inchen las casas de spiritu, empero en verdad si tales cosas ellos enteramente possuissem huirian de muchas perssonas como de serpientes y de muchas casas como de casas basiliscos».

Segundo a lição dos padres antigos e das Sagradas Escrituras, todos os santos fugiam da conversação com mulheres. É a lição da experiência. A viúva devota, ainda

que se confesse «muitas vezes», procure que sempre se trate de casos de consciência e negócios da salvação. Além disso, escolha um confessor fixo, homem prudente. Não ande, correndo de mosteiro em mosteiro, à procura de confessores de nomeada, a conhecer confessores todos os meses, como «nuevas fructas». Isso é sinal de «coração inconstante e leviana cabeça»; por outro lado, procede da ociosidade, «madrasta de todas as virtudes».

Aparte-se a viúva, quanto puder, das conversas com homens. Serão desta forma «mais familiares com Deus e, quanto mais solitárias de gente, mais acompanhadas de anjos, e, quanto mais estiver encerrado o corpo no oratório, tanto mais será familiar e conhecida a alma no céu»: «Lean las vidas de los venerables padres passados y rebuelvan las sagradas escripturas y miren por las experiencias y hallaron que todos los sanctos hombres huyeron mucho de la conversacion de mugeres y el tiempo que las governaron y exortaron que por el mandamiento del amor de Dios, sin poder dexar de hazer lo sin ofender le: por esso, aun que la muger o biuda devota muchas vezes se confiesse sea toda la practica de cosas de consciencia, en negocios del alma, y elegido um prudente confessor en el firme su spirito, porque señal es de coraçõ inconstante y de liviana cabeça y perdimento de devoçion andar la muger buscando todos los nombrados confessores de monasteria en monasteria, discipaciones de la pureza de la mente buscar los famosos predicadores, y encetar confessores cada mez...».

Na sequência das orientações ascéticas que o autor vem ditando, trata, em seguida, do jejum e da mortificação. E dá uma lição de equilíbrio: nem excessos que prejudiquem a saúde, nem descuidos que deixem perecer a alma. A vida do homem sobre a terra é um

combate entre as aspirações do espírito e as solicitações da carne. No meio desta luta, sem perder a serenidade, a grande norma é a da discreção, «sal y adubo de todas las virtudes». Escreve Fr. Valença: «... la muger que sanctamente quisiere bivar ha de ser tan discreta en la abstinencia que ni exceda la medida macerando y afligiendo al cuerpo mas de lo que deve y que no sea tan negligente que dexa crescer en la tierra las espigas y estímulos de la carne que ahoguen la espiga del espíritu. Este medio, esta discrecion es muy necessaria a las biudas...»

E passa depois a concretizar no pormenor. Sobretudo a viúva jovem deve fugir de apetitosos e quentes manjares, porque são «denha para o fogo vicioso». Viver na carne sem seguir as suas solicitações é uma grande vitória. Não proíbe à viúva comer carne, mas, sim, aqueles manjares «mais inventados por vício de gula que por necessidade da vida». Naturalmente que haverá diferença entre a situação presente e a da mulher casada que tinha as funções da maternidade; agora, enterrado o marido, é necessário que a viúva sepulte todos os prazeres. A alma, «delicada niña», filha de Deus, irmã do filho de Deus, tem de habitar neste «animal reboltoso del cuerpo». Há, por isso, que dirigir esse animal com o «freio da temperança». É certo, continua o nosso monge, que, neste ponto, não se pode dar uma regra fixa pois que são diferentes as compleições, os costumes, as terras, as idades. Por isso, sucedeu que algumas, levadas de entusiasmo, não querendo comer carne, caíram no outro excesso de comer «guisadillos». A melhor regra para atingir o «ponto de virtude, será fugir dos extremos ou exorbitâncias do muito ou do muito pouco».

Deve a viúva respeitar devotamente os dias de jejum indicados pela Igreja e se, por ventura, quiser jejuar em qualquer outro dia da semana, seja à sexta-feira, a recordar a paixão do Senhor. «Esto me parece que basta en el tiempo del verano y esto se usa comumente en las religiones». Outros jejuns não serão condenados, mas deve-se sempre ter presente esta norma de equilíbrio e sensatez. Mas há um jejum que convém a todos os estados e pessoas, e, de modo especial, às viúvas que vivam em estado de castidade e continência: é a temperança quotidiana.

E para além do jejum corporal recomenda à viúva o jejum espiritual, que não está já na privação do alimento mas na renúncia dos sentidos. Tudo o que poderia agradar aos sentidos, nomeadamente aos olhos, deve, por austeridade, evitá-lo; roupas delicadas e ricas devem ser substituídas pelo luto, por cilícios ásperos. Recorda S. Paulo, o mestre e ensinador de viúvas, para quem a viúva que vive em deleites está já morta para Deus. O estado de viuvez é de mortificação e de tristeza; por isso, os sentidos devem ser mortificados e tristes, alheios às vaidades do mundo: «los ojos que no vean vanidades principalmente en la yglesia y lugares publicos»; sus perlas e atavios sean andar puebre, amarilla y baxamente vestida»; «no deve dormir en pluma ni en cama blanda, lave su cama en cada una de las noches y regue su estrado con lagrimas».

Nem todas as que não voltam a casar são verdadeiras viúvas. Impõe-se, pois, traçar o retrato de uma verdadeira viúva. Segundo Fr. Miguel, há diferentes espécies:

1. Aquelas a quem, tendo morrido o marido, não morreu a ideia e a vontade de voltar a casar: «el coraçõ de las tales es casado pues que desean marido». Todavia,

este desejo pode ser bom naquela viúva que, por falta de amparo temporal ou por falta dos pais, prefere voltar a casar-se a «quedar echa terreno de los garranones del demonio y inconvenientes del mundo»; ou ainda, porque sendo demasiado jovem e não sentindo vocação para entrar num mosteiro, prefere casar-se de novo a «enlodarse e queimar-se». S. Paulo, a estas aconselhava o casamento: «mejor é que tengan maridos que adúlteros». Estas, todavia, não pertencem ao número das viúvas espirituais.

2. Outras não pretendem voltar a casar. Mas as razões determinantes variam: umas rejeitam a ideia de voltar a casar porque o primeiro casamento não correu bem: «no quieren segundo marido por que les fue mal con el primero y temen el yugo del matrimonio»; outras, porque lhes falta o dote ou para não serem mal julgadas: «el vestido destas es muy polido, los tocados muy vistosos, los ojos levantados no honestos y mesurados». Também estas não são verdadeiras viúvas. Na verdade, a viúva é tanto mais formosa quanto mais se adorna: «todo el atavio mundano del cuerpo es desatavio del alma». A sua conversação é muito perigosa. Além disso são «ociosas, faladoras, curiosas, andando de casa em casa. Querem aconselhar outras e repreendê-las, sendo em suas próprias coisas tão cegas. Destas diz Fr. Miguel: «menos mal seria casar con hombre que ser casadas con el demonio».

Outra espécie de viúvas são as que resolvem não voltar a casar mas vivem castamente no corpo e na alma. Mas estas podem dividir-se ainda em dois grupos segundo as motivações: umas fazem-no por alguns respetos humanos, a saber, para que os filhos não conheçam padrastos, para que a fazenda não vá cair em mãos de perdulárias ou gastadoras ou para não ter que se adaptar a

novos costumes. Estas são julgadas pelo mundo como senhoras respeitáveis, pensa-se que vivem honestamente. Mas estão longe da santidade vidual, ainda vivem muito mundanamente; pouco dadas às coisas de Deus, raramente se confessam; jejum e oração não a frequentam muito. O estado de viuvez é mais seguro que o estado matrimonial. A viúva já tem motivos para uma vida recolhida que lhe evita muitos pecados: «ia no le son licitas visitas, ventanas, passatiempos, musicas, bodas, conversar em lugares públicos, ya no tiene licencia de praticar con hombres», e, assim, esta mesma necessidade acaba por se converter em virtude, e verás, então, «quanto é melhor servir a Deus em estado quieto de viúva que no fatigoso matrimónio». Outras fazem-no por razões sobrenaturais: guardam castidade para servir a Deus em totalidade. Têm, contudo, o encargo da família, filhos, filhas e criados. É seu dever criar os filhos e não recebem disso pequeno galardão. Têm nisso grande merecimento diante de Deus e, por outro lado, constitui um lenitivo para a alma triste, porque, «tendo imagens vivas nas quais cada dia e ora vê a viúva o marido morto, não se pode chamar só e desamparada». O Apóstolo louvava aquelas viúvas que se entregam ao cuidado da sua casa e dos seus filhos.

E conclui: é verdadeira viúva aquela que não só guarda castidade e tem o propósito de a guardar até à morte, mas também se entrega totalmente ao serviço de Deus, perseverando, dia e noite, em oração e contemplação, escolhendo estado seguro e quieto para alcançar maior perfeição. Esta vence todos os laços que ainda a prendem à família, filhos, parentes e criados, e recolhe-se, com honesta companhia, em lugares seguros e apartados, quando «o tráfego e conversação do mundo

lhe traz impedimento ao espírito». No que há que ter maduro conselho não vá causar prejuízo ou escândalo ao próximo.

Da idoneidade no serviço de Deus

O fim do serviço de Deus é procurar a sua honra e glória. Perdida a companhia do seu marido, a viúva não deve pensar noutro esposo que não seja Jesus Cristo, identificar com ele a sua vontade, no esquecimento de si mesma. Em seguida, deve procurar a sua salvação, isto é, pensar nos novíssimos e procurar a bemaventurança eterna. O meio ou primeiro guia será a pureza e limpeza de coração que consiste em ter a consciência limpa de pecados por uma confissão bem feita: de todos os pecados mortais, e até veniais, na medida do possível. Desligado o coração das coisas mundanas, tudo ordena para Deus: todo o entendimento, vontade, memória e todas as potências: «Ansi como la biuda guarda y ama la piedra preciosa, anillo, joya, y reliquario porque fue de su marido, ansi ame todas las cosas porque son de Dios y en su memoria no se recoja otra cosa sino los beneficios y mercedes de Dios».

E tudo ordene para glória de Deus: comer, beber e dormir. Levantar a alma das coisas terrenas e purificar os olhos do coração desta terra que nos cega é condição para se dar a Deus: bemaventurados os puros de coração porque verão a Deus. Por isso, tudo se deve orientar à limpeza do coração: jejuns, vigílias, orações, esmolas, missas e pregações: «el corazón a de ser muy limpo sacrario do no more el enemigo de toda torpeza».

São três as grandes preocupações da viúva que ela deve procurar como jóias principais: a honra de Deus, a salvação da alma e a limpeza do coração. Como poderá saber a viúva se já as alcançou? Deixa-lhe, a finalizar, o mestre espiritual, alguns sinais, pelos quais a viúva pode conjecturar que vive na graça de Deus. São quatro:

1. Desejo de se multiplicar para anunciar ao mundo toda a bondade e excelências de Deus e, com a eloquência dos anjos, persuadir os infiéis a que acreditem num só Deus, que amen e bendigam a Jesus.
2. Sentir grande dor e descontentamento pelos pecados próprios e alheios.
3. Sentir saudades do paraíso e deleitar-se nas coisas de Deus: ler a Sagrada Escritura, ouvir sermões, sentir consolação nas orações.
4. Sentir desgosto pelas coisas do mundo e suas sensaborias.

As «meditaciones sobre las horas de la cruz» inserem-se na história da devoção à Paixão de Cristo de que as *Meditaciones vitae christi* de Fr. João de Caulibus constituem uma etapa. Das *Meditaciones* partiu a divisão da Paixão em cenas, o que permite distribuí-las pelas horas canónicas. O seu uso difundiu-se rapidamente. Em Matinas medita-se a prisão de Jesus; em Prima, o julgamento diante de Pilatos; em Tércia, a flagelação, a coroação de espinhos e a subida ao Calvário com a cruz aos ombros; em Sexta, a crucificação; em Nona, a morte; em Vésperas, a descida da cruz; em Completas, a sepultura.

É este o esquema, que não é, aliás, o único, seguido por Fr. Miguel. Por vezes, a distribuição era feita segundo

as horas do dia ou mesmo segundo os dias da semana, como nas *Centum meditationes passionis dominicae* de Henrique Suso, ou como em alguns exercícios da «devotio moderna».

As meditações sobre as horas da cruz são um fruto da «devotio moderna», cujas raízes se alimentam em Santo Agostinho, na piedade afectiva dos seus apócrifos mais do que das obras autênticas, no culto da humanidade de Cristo, corrente que vem de S. Bernardo, através das *Meditationes* pseudo-boaventurianas ¹²⁸. Entre os monges exerceu preponderante influência David de Augsburg. Quanto aos métodos de oração, é também à corrente boaventuriana que se vão buscar as duas raízes, até que surjam Gérard de Zutphen bem como Wessel Gansfort. No século XV impõem-se os de Gerson e de Dinis, o cartusiano. O primeiro absorve e resume todas as correntes do seu tempo; o segundo será também largamente difundido e muitas gerações foram alimentadas na sua piedade pelas páginas da *Vita Christi*.

Se quiséssemos, à guisa de conclusão, caracterizar os pequenos trabalhos espirituais de Fr. Miguel de Valência, diríamos que espelham uma piedade cristocêntrica e afectiva. É a Cristo que, na quase totalidade, o autor se dirige com grande variedade de apelativos. E, se repararmos nos adjectivos que os seguem ou os precedem, verificaremos que são de carácter sensorial: «dulce Jesus»; «amor mio»; «coraçõ de mi coraçõ»; «Jesus benigníssimo»; «señor suavissimo e benigno»; «odorífero e precioso Jesus»; «piadoso Jesus»; «piüssimo Jesus»; «Ó suavíssimo Jesus, ó ardor, ó hoguera, ó inflamacion de mi pecho», «ó dulce Jesus, tu solo eres mi rey, tu solo flor de mi vida».

Não estamos perante um especulativo, mas perante um místico, cujo discurso, afectivo, cordial, (os termos «lágrimas» e «coração» aparecem com notável frequência) não vai dirigido à inteligência mas à sensibilidade, num estilo social, caloroso, por vezes mesmo apaixonado, grande lirismo místico, expressão duma alma confiante. Cristo é o Salvador, descanso e repouso de almas cansadas, reparação do mundo perdido. Apenas uma vez, Cristo é chamado «temeroso e grande juiz».

Perante o mundo já não é tão confiante. Pelo contrário, parece ter dele uma certa visão reticente. O mundo é «mentiroso», não é mais que «um sepulcro cheio de mortalhas e suores», «vazio de verdadeira consolação», «cheio de vaidade», «um Barrabas homicida, ladrão».

À Infanta Dona Isabel escrevia na carta 1.^a: «bien creio que vedes, se tendes olhos, como o mundo é cheio de enganos, laços, escândalos e vícios». E noutro lugar pede a Cristo que o ajude a «descobrir o engano do mundo que de fora parece dourado e por dentro é de lodo».

Esta mundividência pessimista tem a sua justificação: é que o demónio, o «inimigo», é o «príncipe deste mundo».

Fr. Miguel é um homem sem preocupações eruditas. Cita apenas — e não com frequência — Santo Agostinho, S. Paulo, S. Bernardo, S. Boaventura, S. Cipriano, Santo Anselmo, Fr. Luís de Granada. Ruysbroeck é, possivelmente, citado uma vez. Mas há outras influências detectáveis sem que o autor diga a sua origem. Vimos já o tema da «gula espiritual» que vem de Ruysbroeck. Santo Inácio é seguido de perto nos Exercícios espirituais sem que haja qualquer referência ao seu nome. Mas há, sobretudo, duas grandes linhas de influência: Santo Agostinho e a «devotio moderna».

Frei Álvaro de Torres: «Diálogo espiritual»

São bastante escassas as notícias biográficas de Frei Álvaro de Torres. Sabe-se que foi natural de Torres Vedras; ignoramos, todavia, o nome dos pais. A 14 de Maio de 1534 professou no mosteiro de Santa Maria de Belém, da Ordem de S. Jerónimo, nas mãos de Fr. Vasco do Sardoal ¹²⁹. No mesmo ano professaram também Frei Brás de Arruda, Frei Luís de Évora e Frei João de Évora. Deixou, segundo testemunhos dispersos, fama de homem dotado e sabedor.

Dele escreveu, por exemplo, Diogo Barbosa Machado que fora tão insigne em os dotes da natureza como ciente em todas as artes liberais ¹³⁰.

Onde terá adquirido a sua formação humanística e artística não o sabemos com certeza. Até 1535 só o poderia ter feito em Lisboa, no convento de S. Domingos, onde o Rei D. Manuel criara, em 1517, um colégio para estudantes dominicanos e jerónimos: a partir desse ano, a Ordem hieronimita passou a dispor de outro centro de estudos, criado este por D. João III, no mosteiro de Penhalonga, termo de Sintra. Mas, onde quer que o tenha feito, é certo que adquiriu uma boa formação humanística, porquanto dominava com perfeição as línguas clássicas, grego, latim e hebraico.

Os estudos teológicos fê-los na pequena Universidade do Mosteiro da Costa, em Guimarães. Foi dos primeiros religiosos — escreveu Barbosa Machado — que ouviram Teologia no convento da Costa, em que saiu eminente ¹³¹. Ora os estudos de Teologia da Costa devem ter começado em 1540. Frei Diogo de Murça, Reitor do colégio, escrevia a D. João III, em carta, datada de 8 de Novembro de 1542, o seguinte: «Na theologia ha XIII

frades q̄ estudã, VII do primeiro cursu q̄ vay em trez anos q̄ ouvẽ theologia, estão bem aproveytados, outros sete são deste cursu q̄ ora se acabou (...)»¹³². Se, em Novembro de 1542, o primeiro curso ia no terceiro ano, só podia ter começado em 1540.

Até quando terá permanecido na Costa? Provavelmente até ao fim do ano lectivo de 1544-45. Nunca para além dessa data, pois que nesse mesmo ano, aparece, como prior, à frente do mosteiro de S. Marcos em Coimbra¹³³. Ainda estudante de Teologia era notória já a sua mestria na arte de bem dizer. Deve referir-se-lhe Frei Diogo de Murça, na já referida carta para o monarca, quando escreve: «dia do noso padre são hieronymo ouve sermão na igreja de hũ collegial q̄ se chama frey Alvaro q̄ pregou muy bẽ...»

A partir de 1545 preside à comunidade do mosteiro de S. Marcos, até 1550. Com boa aceitação. No depoimento de Frei Nicolau da Cruz, era religioso de muita autoridade, que engrandecia com a muita virtude que nele brilhava. Era de todos respeitado e com amor obedecido porque com a sua grande benevolência grangeava uma e outra coisa. Afeiçoou-se ao sítio, que considerava propício à contemplação, e de tal maneira que, terminando as funções em 1550, fez nova profissão nas mãos do sucessor, Fr. Henrique de Tentúgal, e ficou ali como morador perpétuo»¹³⁴.

Em 1552, por carta de D. João III datada de 11 de Junho, é nomeado para ler Sagrada Escritura aos monges do convento de Tomar. Dizia a carta: «Padre Superior. Eu El-Rey, etc. porque sei a necessidade que nessa casa há de quem lea a Escritura Sagrada e quanto isso convém aos que estão nos escolásticos aproveitados, mando lá para isso o Pe. Frei Álvaro de Torres da Ordem de S.

Jerónimo pella boa informação que dele e de suas letras e sofficiencia tenho. Muito vos encomendo que o recolhaes, agasalheis e trateis com aquelle amor e charidade que lhe razão e como tenho por certo que o fazeis; porque receberej disso contentamente e sobre este cazo vos escreve o Dr. António Pinheiro como por sua carta vereis. Manuel da Costa a fez em Lisboa a 11 de Junho de 1552. Rej por Elrej. Ao Pe. Frei Salvador superior do convento de Tomar»¹³⁵.

Não sabemos se e por quanto tempo exerceu efectivamente o leitorado da Sagrada Escritura em Tomar. Depois disto, não se lhe conhecem mais referências, a não ser a de Barbosa Machado, segundo o qual teria morrido ao atravessar o Tejo a caminho do mosteiro de Belém. Era ainda jovem e muito havia a esperar do seu talento.

A Frei Álvaro de Torres são atribuídos os seguintes trabalhos:

I — *Directório de Confessores e penitentes copilado pello Mestre João Polão theologo da cõpanhia de Jesus tirado de latim em lingoagẽ, por hũ religioso da ordẽ de S. Hieronymo por mandado da Serenissima Iffanta Dona Maria*¹³⁶. Impresso em Lixboa em casa de Joannes Blavio de Colonia. Anno 1556. Desta edição possui a Biblioteca Nacional 2 exemplares. Possui ainda um outro exemplar, sem qualquer referência ao tradutor, que é edição do ano de 1566 e do impressor Marcos Borges, de Lisboa¹³⁷.

II — *Regra de Santo Agostinho* (tradução). A Regra de Santo Agostinho era seguida nos mosteiros de S. Jerónimo. Frei Álvaro fora encarregado de a verter em português por ordem do Capítulo Geral, segundo informação de Barbosa Machado¹³⁸.

III — *Diálogo espiritual. Colloquio de um religioso com hum peregrino onde lhe ensina como & onde se ha de achar a Deos.* Este pequeno tratado, de que hoje se conhece apenas um exemplar existente no Museu Britânico ¹³⁹, teve, segundo Barbosa Machado, duas edições: uma em Lisboa, em 1587, na oficina de João Fernandes; outra em Évora, em 1579, em casa de André de Burgos. Ainda segundo o mesmo Barbosa Machado o *Diálogo* foi mandado imprimir por D. Gaspar de Leão, primeiro Arcebispo de Goa, pelo que alguns pensaram que seria obra desse prelado. Contudo, este mesmo autor, por lamentável confusão, assinalada aliás por Inocêncio ¹⁴⁰, quando, no tomo II da *Biblioteca Lusitana*, trata de D. Gaspar de Leão, acaba por contar o *Diálogo* entre as suas obras.

Ora importa observar: 1. Que o trabalho em questão foi realmente impresso «por mandado e com aprovaçam do reverendíssimo senhor Dom Gaspar Arcebispo de Goa, primas da Índia»; 2. O único exemplar conhecido é de 1568 e saiu da oficina de Marcos Borges. Foi a primeira edição — agora novamente impresso. Nada podemos dizer sobre as edições apontadas por Barbosa Machado e depois repetidas por Inocêncio Francisco da Silva e Ricardo Pinto de Matos ¹⁴¹, de 1578 e 1579.

O equívoco de Barbosa Machado criou o problema da autoria do *Diálogo*. Não é ponto decidido — escreve Ricardo Pinto de Matos — se é autor deste *Diálogo* Gaspar de Leão, ou Álvaro de Torres. Como ainda não vimos algum exemplar, nada podemos adiantar a este respeito.

Pelo que se acaba de ver, a dúvida sobre a autoria só pode jogar dentro desta alternativa: Gaspar de Leão ou Frei Álvaro de Torres. Ora não é certamente seu autor o Arcebispo de Goa. Se se tratasse de obra sua, não necessitava com certeza da sua aprovação. E no rosto da

edição de 1568 lê-se textualmente: «por mandado e com aprovaçam do reverendissimo senhor Dom Gaspar, Arcebispo de Goa...».

Eugénio Asensio, na reedição que fez da obra de D. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos*, aborda também este problema. Para o professor espanhol o *Diálogo espiritual* poderia à primeira vista ser atribuído ao Arcebispo. Com efeito «el librito encierra topicos que pululan en los libros del Arzobispo), como la obsesiva ideia de que el perfecto debe estar preparado a aceptar por amor de Dios las penas del infierno. Las alusiones a los que van a la India, las frases por el estilo de «gente que anda no mar (como dize hum sabedor) não he morta nem viva» no desdirían en su pluma. Com todo, sus breves paginas destapan una sensibilidad más literaria, más dada a goces imaginativos que la de D. Gaspar. La tactica expositiva es la siguiente: el peregrino pronuncia una frase paradógica, que explica a continuación, repitiendo el proceso hasta el fin del dialogo. Emplea metáforas, como la del cuerpo místico, ausentes del Desengano, y un repertorio de vocablos y autoridades diferentes. Por ello, apesar de los obvios contactos, lo estimo de otra mano»¹⁴².

O *Diálogo espiritual* é um pequeno trabalho de estrutura muito simples. Um peregrino encontra-se com um religioso que o interroga sobre como e onde achar a Deus. Durante a conversa, no velho recurso estilístico da forma dialogada, o peregrino recorda um núcleo de verdades teológicas fundamentais, desenvolvido ao nível de uma catequese popular. É certo que o peregrino fala a um religioso; mas é certo também que era bastante baixo o grau de cultura teológica em grande número de religiosos e clérigos rurais. Não passava muitas vezes do

conhecimento das verdades elementares do catecismo. É conhecida a vasta acção desenvolvida pelo Cardeal D. Henrique na catequização dos fiéis e na preparação dos clérigos ¹⁴³. É possível até que o autor do *Diálogo* pertencesse ao grupo dos que apoiavam a acção do Cardeal Infante, como era o caso, por exemplo, do seu confrade Frei Miguel de Valença. Sem grande originalidade doutrinal, mas com notável recorte literário, o *Diálogo* explora ideias correntes no tempo, dentro da ortodoxia e de acordo com a linha tridentina.

Eugenio Asensio fala de «obvios contactos» entre o *Diálogo* e o *Desengano de Perdidos* de D. Gaspar de Leão. Terá Frei Álvaro de Torres conhecido o *Desengano de Perdidos*, publicado em Goa em 1573? Quando morreu Frei Álvaro? Não sabemos. A edição do *Diálogo* é de 1568. Viveria ainda o seu autor?

Esses «contactos» explicam-se naturalmente pelo património das ideias correntes no seu tempo, ideias que vinham, muitas delas, de longe. O próprio Eugenio Asensio o insinua, de resto, no caso do perfeito que devia estar na disposição interior de sofrer as penas do inferno, se essa fosse a vontade de Deus ¹⁴⁴.

O tema, por exemplo, da contemplação de Deus através das criaturas não era novo. Presente já no livro dos Salmos ¹⁴⁵ e em S. Paulo na Epístola aos Romanos ¹⁴⁶, o tema foi largamente tratado no século XII pela escola de Hugo de S. Vitor ¹⁴⁷. E no tempo do próprio autor do *Diálogo* o tema era corrente: afloram-no Santo Inácio de Loiola e Frei Luís de Granada, entre outros. Nos *Exercícios*, a meditação — «contemplatio ad amorem» — segue a mesma via e o dominicano espanhol trata largamente o argumento na *Introduction del Symbolo de la fe*.

A doutrina do corpo místico, da elevação do homem para Deus através da negação de si próprio, da substituição do homem velho pelo novo Adão, redimido por Cristo, é tipicamente paulina. No conjunto, porém, a grande presença do *Diálogo* é S. Tomás de Aquino. Se o nome não aparece referenciado, o pensamento não podia ser alheio a Frei Álvaro de Torres, porquanto era tradicionalmente seguido na ordem de S. Jerónimo. No capítulo geral de 1510 foi estabelecido que, em todas as escolas da congregação, se lesse, aprendesse e fielmente seguisse a doutrina do Mestre S. Tomás de Aquino. Nos Colégios de Santa Cruz de Coimbra, dirigidos por um filho de S. Jerónimo, para se obter o grau de bacharel era necessário ter ouvido, além do Velho e Novo Testamento, a Teologia escolástica, especificamente, o Mestre das Sentenças e S. Tomás. Ora não é verosímil que no Colégio da Costa, onde Fr. Álvaro se formou, a orientação pedagógica fosse sensivelmente diferente.

Uma reminiscência agustiniana aparece na passagem em que se diz que o coração humano foi feito para descansar em Deus ¹⁴⁸. E não falta ainda, naquele clima de humanismo, um eco da literatura clássica, colhido directa ou indirectamente de Platão ¹⁴⁹.

Por último, uma outra ideia que também não é nova: a vida como peregrinação escatológica. Já S. Paulo apresenta a vida do povo bíblico como verdadeira peregrinação escatológica (2 Cor. 5-6 ss; Hebr. 13-14). Esta peregrinação é também um Êxodo conduzido pelo Senhor Jesus (Ac. 3. 15; 5-31; He. 2-10), em demanda de realidades espirituais: a montanha de Sião, a Jerusalém celeste, a assembleia dos primogénitos que estão inscritos nos céus (He. 12-22 ss.) e um Templo que é «o Senhor o Deus, Senhor de tudo... assim como o Cordeiro (Ap. 21,

22-26). Os Patriarcas do Antigo Testamento morreram sem receber o «objecto das promessas mas *intuentes visu fidei*» (S. Tomás) e saudavam com alegria a pátria celeste que se desenhava no horizonte ¹⁵⁰.

Os cristãos, como os patriarcas, considerar-se-ão também sobre a terra como viajantes e apátridas. Com efeito, não temos aqui cidade permanente, mas é aquela que está para vir que nós procuramos (Hebr. 13-14). Estabilidade e paz duradoura não os encontraremos senão no céu. Também no *Diálogo* a vida é entendida assim. O homem é um caminheiro. Vindo de Deus, caminha para Deus, segundo as palavras do peregrino: «Vou para o mesmo Deus onde venho, porque ele é porto de minha navegação, pousada de meu caminho, descanso de meus trabalhos e repouso de meu cansaço...»

Para o homem viator, Deus alfa e omega.

Depois de termos estudado a vida espiritual na Ordem de S. Jerónimo, cabe-nos perguntar se teria uma espiritualidade própria. E a resposta será que não se pode falar duma espiritualidade jerónima. Confirma-se, em nosso entender, o que Custódio Vega escreveu para os jerónimos de Espanha: a ordem hieronimiana, ainda que posta sob o patrocínio do grande solitário de Belém, foi de filiação e tendência augustinianas e as obras deste Santo foram a sua principal leitura e orientação ¹⁵¹.

NOTAS

¹ D. Justo Peres de Urbel, «El monaquismo al aparecer los jeronimos españoles», in *Studia Hieronymiana*, Madrid, 1973, tomo I, pp. 55-56.

² Sobre a vida destes eremitas — fundadores cf. *Vie du Bienheureux Jean Colombini de Stienne, fondateur des Jesuates (†1367) par le bienheureux Jean de Tossignano, (†1446)*: Baluzi-Mansi. t. IV. Outra vida de Colombini e dos primeiros Jesuatos pelo magistrado florentino Feo Belcari (†1484), ed. O. Gigli, *Prose di Feo Belcari*, Roma; *Pierre Gambacorta de Pise, Fondateur des Ermites de Saint Jérôme (†1435) par un contemporain*. Ed A. S., Junho, Tomo III.

³ Odette D'Allerit, «Hieronymites», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris, 1937 ss.

⁴ Lope de Olmedo foi eleito, em 1418, segundo Geral da Ordem de S. Jerónimo em Espanha. Professo de Guadalupe, foi condiscípulo do futuro Papa Martinho V, em Perugia. Em 1415 toma parte, como procurador do seu mosteiro, no primeiro capítulo geral. À frente da Ordem em 1418, reflectindo sobre o facto que considerou anómalo de os monges de S. Jerónimo seguirem a regra de Santo Agostinho, dispõe-se a elaborar uma Regra composta de extractos das obras de S. Jerónimo. A sua iniciativa não foi aceite pelos monges. Todavia, influente junto do Pontífice, consegue deste, em 1424, uma bula que o autoriza a fundar uma nova congregação, dita da observância. Em 1428 a sua regra é aprovada. Tenta reunir os dois ramos dos hieronimitas, mas em vão. O Pontífice permitiu-lhe ainda, em 1428, que passassem à nova observância os monges que o quisessem fazer.

Contra a orientação de Olmedo reagiram os monges primitivos que conseguiram do Papa lhes conservasse as normas originais. O ramo fundado por Lope de Olmedo veio a ser conhecido por «Isidros» do

nome do mosteiro de Santo Isidro del Campo de Santiponce. Em 1567, os «Isidros» uniram-se aos Jerónimos por ordem de Filipe II.

⁵ Sobre o beato Tommasucio da Foligno, cf. L. Amoni, *Il profeta del secolo XIV o il b. T. da F. e il suo tempo*, Assis, 1877.

⁶ *Cronica de la ordem de Sant Hieronymo*, Alcalá de Henares, 1539.

⁷ *História de la Orden de S. Jerónimo*, 2 vols., Madrid, 1600-1605, (2.^a ed., Madrid, 1907-1909, 2 vols.).

⁸ D. Rodrigo da Cunha, Tratado histórico, p. 3, n.º 320 até 330. «Memórias dos estudos em que se criarão os monges de S. Jerónimo (...)» in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 6.º, p. 203.

⁹ O original desta escritura existe ainda. A.N.T.T., Penha Longa, M. 1, n.º 10.

¹⁰ Há quem queira ver nestas *Laudes* ou *binos de Jacob* influência das laudes de Jacopone da Todi. Cf. Baldomero Jimenez Duque, «Fuentes de la espiritualidad jeronima» in *Studia Hieronymiana*, I, p. 110.

¹¹ Siguenza, *Ibid.*, p. 187.

¹² Porque viviam sem uma regra e sem um superior, começaram a ser suspeitos de heresia e a ser confundidos com os beguinos. Por isso foram enviados a Avinhão os Frades Frei Pedro Fernandes de Guadalajara e Fr. Pedro Roman que expuseram ao Papa a sua petição: que os presentes e outros muitos, nobres e de outros estados, dos Reinos de Castela, Leão e Portugal, tinham abandonado as pompas mundanas e tinham escolhido a vida de solidão e recolhimento. E agora, pensando ser melhor viver em obediência a uma regra e um superior, suplicavam que lhes desse uma das regras aprovadas pela Igreja e pudessem ser chamados frades eremitas de S. Jerónimo. Gregório XI ouviu-os atentamente e concedeu-lhes tudo o que pediam pela bula *Salvatoris humani generis*, de 15 de Outubro de 1373.

«Nuestro fray Pedro de Guadalajara, primer prior de la Orden de San Jerónimo, con su compañero fray Pedro Roman, viendose tan bien despachados, que no les quedaba más que hacer ni desear, en los negocios encomendados, tomaron la bendición, que se la dio con mucha benignidad el Papa, y bésandole los pies se partieron de Aviñon...» (Siguenza, *Historia...*, II, p. 34).

¹³ Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, s. v. Beguino: «Em Portugal também lograram por bastante tempo os Beguinos e Beguinas a estima dos povos. Os eremitas da Serra d'Ossa e os Loios talvez foram chamados com este nome que equivalia ao de bons homens, porém a maldade que se descobriu nos beguinos fora de Espanha tornou mui suspeitosos os de Portugal e ficou sendo nome de opróbrio, como Jacobeo falso e simulado hypocrita o que dantes

fora título de santidade e honra». E mais adiante escreve: «Em as Cortes de Évora de 1481, depois que os povos exposeram a el-rei a desolante pintura de relaxação dos eclesiásticos, continuam a falar deste modo: E esto que se diz dos creligos se deve fazer nos Frades, Religiosos e Religiosas e as Beguinas que fazem conventículos de fora, e não querem tomar Ordem approvada, onde fazem obras a Deos pouco aprazentes e contra seu serviço e injuria sua; sejam constringidas de entrarem na Ordem approvada, onde sob Regra sirvão a Deos, e em maneira alguma não lhes consintão taes conventículos e ajuntamentos sem Regra e Ordem approvada (...).

¹⁴ Sobre este mosteiro, cf. Balbino Rano, «El monasterio de Santa Maria del Santo Sepulcro en Campora (Florençia) e la fundacion de la orden de San Jeronimo», in *Studia Hieronymiana*, I, pp. 77-102.

¹⁵ Lê-se, com efeito, no prólogo das primitivas Constituições: «In nomine domini nostri Jhesu Christi amen. Estos son los statutos constituições y ordenações que nos el capitulo general de la orden de saint geronjmo aprovamos de los statutos y ordenações que fesimos en el capitulo general que primeramente se celebrou en la orden en el monasterio de santa maria de guadalupe el año passado de mjll y quatroçientos y quinze con las addiciones correções y statutos y ordenações que añadimos y corrigimos y acrescentamos de nuevo en el sigiente capitulo general que se celebrou en el monasterio de sant bartolome de lupiana el año de mjll y quatroçientos y dies y seys y en este capitulo general que se tovo en el dicho monasterio de sant bartolome este año en que estamos de mjll y quatroçientos y dies y ocho años». Madrid. Arquivo do Palácio de Oriente, San Lorenzo, Legajo 25.

¹⁶ O original autógrafo encontra-se em Madrid, no Arquivo do Palácio do Oriente, San Lorenzo, Legajo 25.

¹⁷ Cf., Manuel Santos Estevens, *Index dos Títulos do Cartório do mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1950, p. 25.

¹⁸ Biblioteca Nacional de Lisboa, *Livro das Profissões de Penbalonga de 1471 a 1509*, ms. iluminado n. 30.

¹⁹ Algumas mudanças eram possíveis, em casos previstos nas Constituições.

²⁰ No capítulo provincial de 1565, uma das definições revogava esta excepção: «mandamos que nenhum convento dê profissão a noviço menos que cumpre o ano, ainda que o estatuto diga o contrário». B.N.L., cod. 6689, fol. 93 v-94.

²¹ A formação dos noviços era objecto de especial cuidado. Também sobre este problema se debruçaram os religiosos no capítulo

provincial de 1565 e estabeleceram «que a criação dos noviços seja encomendada por o prior a hũ Religioso temente a Deus e dos mais doutos que ouver nas cousas da Santa Religião o qual os ensinara com toda diligência a Regra que há de professar e as cerimoniae e costumes do nosso ordinario e estatutos como manda o mesmo ordinario e lhes fara todolos dias capítulo, ao qual os novos professos irã hũa vez so na semana por serem occupados nos officios da obediencya (...) e principalmente os exercytaraa em exercycios de esprito e piedade» (...) B.N.L., cod. 6689, (F. G.), fol. 104 v-105.

²² Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 6689 (F. G.), fol. 100-101 r.

²³ *L'Espagne de Charles Quint*, S.E.D.E.S., tomo 2, p. 470.

²⁴ António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, Editorial Inova, Porto, p. 17. Pierre Chaunu exprime a mesma ideia, de forma inversa: «Au moment où la France procède à des expulsions massives et à des programs, comme au XII^e et XIII^e siècle, l'Espagne continue d'avoir à l'égard d'une communauté juive, d'une importance sans aucune mesure avec la taille des communautés analogues du reste de la Chrétienté latine, des rapports vraiment exceptionnels». *Obr. cit.*, p. 474.

²⁵ A. Sicroff: «... le seul refuge offert aux Juifs au milieu des passions déchainées, fut l'eau du baptême». Cit. in Pierre Chaunu, *obr. cit.*, p. 479.

²⁶ O mesmo — parece — não sucedia com as camadas populares. Escreve, com efeito, A. Sicroff: «Si les nouveaux chrétiens trouvaient un accueil immediat parmi les rois, les nobles et la hiérarchie religieuse dans la première moitié du XV^e siècle, le peuple montre moins d'enthousiasme à leur égard», cf. Albert Sicroff, *Les controverses des Statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Didier, 1960, pp. 29-30.

²⁷ Albert Sicroff, *obr. cit.*, p. 35.

²⁸ «Son antijudaïsme a été la plus belle école de l'anti-sémitisme des simples». Pierre Chaunu, *obr. cit.*, p. 485.

²⁹ Sigüenza, *Historia de la Orden de S. Jeronimo*, II, p. 366.

³⁰ Cit. in Pierre Chaunu, *obr. cit.*, p. 501.

³¹ Sobre Fr. Alonso de Oropesa e a sua obra cf. Luís Alberto Diaz y Diaz, «Alonso de Oropesa y su obra», in *Studia Hieronymiana*, I, pp. 255-313.

³² A. Sicroff, *obr. cit.*, p. 78.

³³ Albert Sicroff, *obr. cit.*, p. 87.

³⁴ Pierre Chaunu, *obr. cit.*, II, p. 524.

³⁵ *Corpo Diplomático Português*, V, pp. 105 ss. in António José Saraiva, *obr. cit.*, pp. 165-166.

³⁶ Paul Oscar Kristeller, *La Tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, «La Nuova Italia», 1975, p. 117.

³⁷ V. *A livraria dum letrado do século XVI*, in «*Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI*», vol. II, p. 111 e segs. Foi publicado também este estudo no «*Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*», vol. VIII, pp. 1-16.

³⁸ Publicadas por Mário Brandão no «*Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*», vol. 14, p. 89 e segs.

³⁹ Joaquim de Carvalho, *obr. cit.*, p. 134.

⁴⁰ A reacção não se dirigia contra todos os Doutores medievais em bloco. No que respeita à Costa escreve Joaquim de Carvalho (*ob. cit.*, p. 126): «Fr. Diogo associara no Colégio da Costa os estudos recentes das Humanidades ao curso tradicional baseado no magistério das Sumas de S. Tomás de Aquino». E determina-se nas Constituições dos Colégios de Santa Cruz: «É por tanto os que quiserem alcançar grão de bacharel em theologia devem ouvir toda a theologia escolástica — a saber — da doutrina do mestre das sentenças e de Santo Thomas, e toda a grave do velho e novo testamento...». Cf. Cândido dos Santos, *Estudantes e Constituições dos Colégios de Santa Cruz de Coimbra*, Porto, 1974, p. 89.

⁴¹ Mais especificadamente, foram estes os livros encontrados de Marcos Romeiro: um Xenofonte em latim; um Xenofonte em grego; Tito Lívio em italiano; *Parva naturalia* de Aristóteles; um volume em grego da Bíblia; Homero em grego, com comentário; Beda, *in Prophetas*; comentário in Plinius (*sic*); *Aethica* Aristóteles; Atineu em grego; Cláudio Ptolomeu em grego; *Opera Erasmi* em 6 tomos; Valerius Maximus com comentários; Quintiliano com comentários; Tucídides, em grego; Plutharcus *De vitis virorum illustrium*; Demóstenes, em grego; Basílius Magnus; suplemento de crónicas em italiano; Filelfo; orações de Cícero com comentários; um volume dos Digestos; Severino Boécio em letra tirada; uma Bíblia de Brixiano.

Torre do Tombo, Colégio de S. Jerónimo, cod. n.º 3, fls. 410-410 v.

⁴² Erasmo considerava um «sacrilégio» entrar nas Letras Sagradas sem passar pelas humanas: «Fingunt illae litterae vegetantque puerile ingenium, atque ad Divinarum scripturarum cognitionem mire praeparant, ad quas illico pedibus manibusque illatis irrumpere, pene sacrilegii genus est». *Opera* (Lugd. — Batav. 1703-06), V, 7 E.

⁴³ «La cour des papes, comme en France celle des Valois, fut un rendez-vous pour les astrologues». Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*,

IV, p. 404. Em Portugal, por carta régia de 22 de Outubro de 1513, D. Manuel concedeu a mestre João «estrófico», desde o 1.º de Janeiro de 1514 «em quanto nossa mercê for e nos delle servirmos nesta cidade, 12 000 reais de tença assentado no almazém da Índia». Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. II, p. 366 (ed. de Damião Peres).

⁴⁴ «Soframos que entre as divinas letras se misturem os princípios do divino Platão e os do grande Aristóteles». André de Resende, *Oratio pro Rostris*, p. 51.

⁴⁵ Na livraria de Frei Diogo de Murça havia várias obras de Erasmo e também os *opera omnia* de Santo Agostinho na edição preparada por Erasmo, a pedido de Froben, e concluída em Basileia em 1528-1529. Cfr. Joaquim de Carvalho, *obr. cit.*, p. 136.

⁴⁶ Charles Bené, *Érasme et Saint Augustin ou Influence de Saint Augustin sur l'Humanisme d'Érasme*, Genève, Librairie Droz, 1969.

⁴⁷ Na citação dos textos de Erasmo utilizamos para o caso da *Ratio* a edição de Leida, 1703-1706, dos *opera omnia*, ed. J. Clericus, em 10 tomos; para o *Enchiridion* bem como para a *Paréclesis* servimo-nos da edição de Dámaso Alonso com o prólogo de Marcel Bataillon (Reimpressão: Madrid, 1971).

⁴⁸ José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra, 1960, Tomo I pp. 106-107.

⁴⁹ «Ce frère avait du crédit et du pouvoir auprès du roi». Cf. Frère Claude de Bronseval, *Peregrinatio hispanica 1531-1533*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, I, p. 387.

⁵⁰ Em 1507 fizera uma viagem à Terra Santa de que nos deixou um breve relato manuscrito hoje existente na Biblioteca Nacional de Madrid e publicado por A. Rodriguez Moñino em 1949. V. Fray António de Lisboa, *Viage a Oriente* (1507). Edición y estudio de A. Rodriguez Moñino, Badajoz, Imprensa de la Diputación Provincial, 1949.

⁵¹ José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*, Universidade de Coimbra, 1969, p. 489.

⁵² Cf. Cândido dos Santos, *Estudantes e constituições dos colégios de Santa Cruz de Coimbra*, (1534-1540), Porto, Faculdade de Letras, 1974, p. 102.

⁵³ *O Colégio das Artes*, Coimbra, vol. I, p. 33.

⁵⁴ *A Política Cultural*, p. 490.

⁵⁵ *Alguns Documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de D. João III*, Coimbra, 1937, pp. 155-156. O mesmo Professor publicou

(O *Colégio das Artes*, I, pp. 423-432) a traça das constituições dos colégios de Todos os Santos e de S. Miguel.

⁵⁶ Cf. A. Clerval, *Registre des Procès-verbaux de la Faculté de Théologie de Paris*, tomo I, 1505-1523, Paris, 1917, p. XXI.

⁵⁷ Podem ver-se in *Chartularium Universitatis Parisiensis* (IV, 713-733) ou in d'Argenté (*Collectio Judiciorum de novis erroribus*, II, 468).

⁵⁸ É, de resto, preocupação comum nos colégios da Renascença. «S'il est un point sur lequel, de manière tacite ou expresse, coïncident tous les programmes des Collèges parisiens, c'est bien sur l'idéal chrétien qui commande tout le processus de l'éducation. Les Collèges entendent former des hommes chrétiens, et des chrétiens lettrés». Gabriel Codina Mir, *Aux sources de la Pédagogie des Jésuites. Le modus Parisiensis*. Roma, Institutum Historicum S. I., 1968, p. 139.

⁵⁹ Torre do Tombo, Santa Cruz de Coimbra, Maço 9, n.º 8, fls. 27 r-40 r.

⁶⁰ *De duplici copia verborum ac rerum*. Foi o tratado clássico para inumeráveis estudantes de latim. Era uma exposição prática sobre a maneira de procurar a riqueza, a «copia» das ideias e das coisas.

⁶¹ Muito tempo atribuído a S. Boaventura. Na realidade, era da autoria de Werner de Ratisbona e foi composto em 1240.

⁶² Do catalão Miguel de Comalada.

⁶³ Torre do Tombo, Convento de Cristo de Tomar, livro 23.

⁶⁴ Trata-se das *Meditationes de Vita Christi* da autoria de Fr. João Caulibus, atribuídos também durante muito tempo a S. Boaventura.

⁶⁵ Autor: Bernardino de Laredo.

⁶⁶ Deve tratar-se da obra de Alonso de Madrid aparecida em 1521. É a primeira obra-prima de ascese da Espanha moderna. A posição reduz-se a um só ponto: plena conformidade com a vontade de Deus.

⁶⁷ De Rodrigo Sanchez de Arévalo. Bispo de Oviedo e de Zamora, compôs um *Speculum vitae humanae* que teve grande sucesso e foi um dos primeiros livros impressos em Roma (1468).

⁶⁸ *Opus Elegantiarum*, primeira tentativa para extirpar a Escolástica do domínio gramatical.

⁶⁹ *Gramática grega*, de Manuel Crisoloras.

⁷⁰ O livro *predicabilium* de Porfirio, introdução às *Categorias*, é uma espécie de manual indispensável para bem compreender a *Lógica* de Aristóteles.

⁷¹ O esquema é sensivelmente o mesmo da Faculdade de Teologia de Paris. «Il y avait trois degrés dans cet apprentissage et par conséquent trois classes de bacheliers: les cursores et les bibliici ordinarii, les sententiarii, les formati». A Clerval, *obr. e p. cit.*

⁷² «Pour être admis à professer les Sentences après avoir fait leurs cours sur la Bible, les cursores et les biblici devaient soutenir une argumentation qu'on appelait tentative». A Clerval, *obr. e p. cit.*

⁷³ «Avant de commencer leurs cours, les biblici faisaient une leçon solennelle appelée principium». A Clerval, *obr. cit.*, p. XXVI.

⁷⁴ Segundo escreve A. Clerval: «Dans la faculté de Théologie (comme dans les Facultés de Décret et de Médecine), la licence n'était conférée que tous les deux ans». *Obr. cit.*, p. XXXII.

⁷⁵ Foi certamente com o intuito de harmonizar a Universidade e o convento que, quando terminou o reitorado do bispo de S. Tomé, D. João III designou como sucessor um amigo de Fr. Brás de Braga, seu irmão pela profissão religiosa na ordem de S. Jerónimo, e seu antigo condiscípulo nas Universidades de Paris e Lovaina.

⁷⁶ José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural (...)*, I, p. 678.

⁷⁷ «He de saber: que ha vulgar opiniã dos que afirmã e dizẽ que ha de ser diluvio ouve seu principio e fundamento ẽ as palavras de hũ doutor que fez ho livro que chamã em arabigo almanach: e em grego ephemeridas que nos dizem ser livro em que as particularidades e cousas que acõtecem cada dia estam escriptas este doutor imagina e põe naquelle livro hũa cõjucão do sol e lua que cõfessa aver no ãno do sãnõr de 1524 a quatro dias de fevereiro e segundo outros a cinco na segũda hora do dia aos 47 minutos: em ho signo de piscis...» Cf. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XVI, 1944, p. 204.

⁷⁸ *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, p. 205.

⁷⁹ *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1927, p. 110, cit. in Georges Gusdorf, *Les Origines des Sciences Humaines*, II, Paris, Payot, 1967, p. 445.

⁸⁰ P. Henri de Lubac, *Exégese Médiévale*, III, p. 404.

⁸¹ Georges Gusdorf, *obr. cit.*, p. 447.

⁸² P. Henri de Lubac, *obr. e p. cit.*

⁸³ Fr. António de Beja discípulo de Pico della Mirandola. Joaquim de Carvalho fora o primeiro a abordar o problema.

⁸⁴ «Platon et Aristote dans les dialogues de Heitor Pinto» in *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e colloque international de Tours. Paris, Vrin, 1976, p. 439.

⁸⁵ Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas, *Memórias históricas do ministério do púlpito*, Lisboa, 1776, pp. 148-149. O *Sumario de hum serman de Frey Heitor Pinto, em dia de Ascensam* foi acrescentado, no fim do século XVI, à primeira parte da *Imagem da vida cristã*.

⁸⁶ Ms. 796, fls. 285-427.

⁸⁷ «*Mitto ego te ad filios Israel. Concionaturus mittitur a Deo, et priusquam mittatur, gratia impletur. Eodem modo Esaías ad munus concionatoris obeundum, prius mundatur et ita a Deo mittitur. Audiant hoc evangelici concionatores. Quo modo praedicabunt. inquit Apostulus, nisi mittantur? Ex quo colliges ad ministerium verbi neminem nisi missum accedere debere. Cum enim actus concionandi auctoritatem muneris supponat, oportet verbi Dei concionatorem vel a Deo mitti, vel ab eius auctoritatem gerente.*» «*Commentarium in Ezequielem*», in *Opera omnia*, Lião, 1590, p. 60.

⁸⁸ «*Nec debet concionari sciens esse mortiferis labibus coinquinatum, sed prius animum expiare, et sic ad concionem accedere.*»

⁸⁹ «*Est quidem concionatoribus necessaria puritas mentis, et illa spiritus sancti vis, per quam animus splendore gratiae illuminatus, et charitatis ardore incensus, et fortitudine ac constantia munitus populum imbuat doctrina sancta, erecto animo vitia reprehendat, ad virtutem adhortetur et auditores mittat ad ipsum sapientiae uberrimum fontem, cuius haustu ac potu conceptam visceribus sitim sedent, flammamque humanarum rerum restinguant.*» *Ibidem*

⁹⁰ *Comment. in Isaïam*, cap. I, p. 10. E pouco antes escrevera «contra os heréticos do nosso século»: «*Si fuerint peccata vestra ut coccinum: Sensus est: Si feceritis quae dixi ego vobis peccata vestra etiam gravissima condonabo. Loquitur Deus cum peccatoribus, quibus dicit se illis peccata dimissurum, si bona opera exercuerint. Aspicias hic apertissimum locum contra eos qui omnia tribuunt fidei, operibus autem nihil (...).*» *Comment. in Isaïam*, cap. I, p. 9.

⁹¹ *Ibid.*, p. 262., cit. in Manuel Augusto Rodrigues, *Fr. Heitor Pinto exegeta*, Coimbra, 1972, p. 54.

⁹² Assim o designa numa passagem em que trata do jejum: *Comment-in Ezequielem*, p. 134: «*Christus ait ieiunium esse bonum et meritorium, divus Paulus ait, ut exhibeamus nos Dei ministros in ieiuniis Apostoli ieiunaverunt et legem de ieiunio observando tulerunt, concilia hoc aserunt, omnes sancti patres hoc affirmant, tota ecclesia catholica hoc praecipit et servat. Lutherani illud execrantur. Cui credemus? Christo an Lutero? Apostolis an hereticis? Ecclesiae Christi an synagogae diaboli? Christum sequentibus an Epicurum imitantibus?*»

⁹³ Este método definiu-o Robert Ricard, adoptando uma fórmula de Étienne Gilson, por «Socratismo cristão». Cf. «*La connaissance de soi même chez Fr. Heitor Pinto*», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. V. Paris, 1972, p. 289.

⁹⁴ Dos místicos do Norte, por exemplo, apenas Tauler ou o Pseudo-Tauler e Hárffio. Cf. Robert Ricard, «L'influence des mystiques du Nord sur les spirituels portugais du XVI^e siècle», in *Études sur l'Histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Centro Cultural Português, 1970, pp. 211-212.

⁹⁵ Fray Heitor Pinto, *Imagen de la vida christiana*, Barcelona, Juan Flors, Editor, 1967.

⁹⁶ Sobre o lugar de Platão e Aristóteles na obra de Heitor Pinto. V. Armand Llinares. «Platon et Aristote dans les dialogues de Heitor Pinto», in *Platon et Aristote a la Renaissance*. Paris, Vrin, 1976, pp. 439-449.

⁹⁷ Sobre a influência de Petrarca em Fr. Heitor Pinto. V. Giuseppe Carlo Rossi, «Il Petrarca e l'humanesimo italiano nell'opera di Frei Heitor Pinto», in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*. Sezione Romanza I/I (1959), pp. 65-96.

⁹⁸ O debate mais aceso foi entre Américo Castro (*España en su historia, Cristianos, Moros y Judios*, Buenos Aires, 1948) e Cláudio Sanchez Albornoz (*España, un enigma historico*, Buenos Aires, 1956, 2 Vols.).

⁹⁹ Angel Custodio Vega, *Los Soliloquios de fray Pedro Fernández Pecha, fundador de los Jerónimos en España*, Real Monasterio de El Escorial, 1959.

¹⁰⁰ Angel Custodio Vega, *Obr. cit.*, p. 24.

¹⁰¹ A.N.T.T., ms. da Livraria n.º 2560. Não numerado.

¹⁰² Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 6689, fls. 123 r-123 v.

¹⁰³ Cf. Angel Custodio Vega, *Los Soliloquios de Fray Pedro Fernández Pecha, fundador de los Jerónimos en España*, Real Monasterio de El Escorial, 1959, p. 24.

¹⁰⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 6689, fl. 123 v.

¹⁰⁵ Fora destes dias, os monges podiam comer carne. Parece-nos até que a alimentação dos monges era cuidada, rica e suficiente. Pelos livros de despesa do mosteiro do Espinheiro podemos verificar de que constava a alimentação dos monges: carne de vaca, pescado fresco, sardinhas, perdizes, coelhos, ovos, leite, amêndoas, peras, ameixas, açúcar, laranjas, melões, etc. Especial cuidado havia com os estudantes do Colégio de Coimbra. Ao procurador recomendava a constituição 24: «tratará muito que o sustento dos religiosos seja suficiente, bem concertado e com muita limpeza. E na olha se lansara em todo o tempo toucinho nos dias de carne: nestes dará vaca ao jantar e hũa pitansa de arroz hum dia e outro não. A cea se dará carneiro ou outra couza equivalente e assim ao jantar como a cea dará sempre fruta no tempo e quando a não houver dará outra couza em seu lugar, e assim

também na semana três vezes dará queijo ás ceas do melhor que se achar e quando houver alfaces, chicorias e cardos os dará também (...) Todos os domingos e dias sanctos dará arroz e picado ou outra couza equivalente. Nas Paschoas alem disto dará meya galinha a cada religioso e mais dous pratos...».

¹⁰⁶ Estatuto XXXV: «*que não consintam que mulher alguma entre no mosteiro*».

¹⁰⁷ *Crónica da Ordem de S. Jerónimo*, tomo 2.º, fl. 420 v., T.T., ms. da Livraria n.º 729.

¹⁰⁸ Cf. Nicolau António, *Biblioteca Hispana*, Madrid, 1672, tomo 2.º, pp. 117-117 v. «Fr. Michael de Valencia, natus in hac urbe regni sui metropoli, Hieronymianus monachus, Catherinae Austriacae Portugalliae Reginae Ioannis Regis III conjugii a ministerio Sacramenti poenitentiae, scripsisse fertur». V. ainda Fr. Manuel do Bom Jesus, *Livro dos óbitos de Belém e da Ordem de S. Jerónimo*, Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 895, fls. 71 v-72.

¹⁰⁹ Francisco de Andrade, *Chronica do Senbor Rey D. João 3.º*, p. 69.

¹¹⁰ Fr. Manuel Baptista de Castro, *obr. cit.*, p. 423.

¹¹¹ José de Siguenza, *Historia de la Orden de S. Jeronimo*, tomo II, p. 348, (2.ª ed.). Sobre a sua fama de homem íntegro escreve Herculano (*História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, III, p. 21, da edição revista por Vitorino Nemésio): «No meio, finalmente, destes prelados e regulares, mais ou menos mundanos, distinguia-se um hieronimita valenciano, Frei Miguel, cuja vida passava por imaculada, e cuja austera franqueza no confessionário era proverbial, fossem quais fossem os penitentes, cousa — observam as instruções — rara entre frades. Confessor de el-rei, fora dispensado daquele espinhoso ministério, por não ter querido absolvê-lo uma vez, inconveniente cuja repetição D. João III evitara, confiando daí avante o cuidado da própria salvação à consciência mais larga de Frei João Soares».

¹¹² Foi sepultado no mosteiro de Penhalonga, por ordem da Infanta D. Maria. Junto da sua sepultura lia-se o seguinte epitáfio: «Aqui jaz o Padre Fr. Miguel de Valença, filho desta santa casa y prior. Foi Provincial de toda a Ordem de N. P. S. Hieronymo. Foi confessor de todos os Príncipes deste reino que ouve em seu tempo, dos quais foi muito favorecido e estimado por suas letras e eminentes virtudes. Estando a Rainha D. Catarina e a Infanta D. Maria na villa de Alenquer por causa da peste, e elle por esse respeito no mosteiro do Matto, faleceo, nelle, e por mandado da Infanta foi trazido a este convento, e enterrado nesta capella, a qual mandou fazer aqui anno de MDLXIX».

¹¹³ A.N.T.T., ms. da Livraria n.º 744.

¹¹⁴ Cf. Nicolau António, *Biblioteca Hispana*, tomo 2.º, pp. 117-118, Madrid, 1672. Não conseguimos, todavia, encontrar qualquer exemplar impresso dessa obra nem nas bibliotecas públicas portuguesas nem nas bibliotecas do Escorial e Nacional de Madrid.

¹¹⁵ A.N.T.T., ms. da Livraria n.º 744, fl. 3.

¹¹⁶ A.N.T.T., ms. da Livraria n.º 744, cap. 30. «Como encomendava con preçes la virgen a Dios su virgindad y como fue desposada con el hijo de Dios».

¹¹⁷ A.N.T.T., ms. da Livraria, n.º 2139.

¹¹⁸ «Les lettres de consolation sont de tous les temps. Si diferentes qu'elles soient par leur forme, par le talent ou la valeur morale de leurs auteurs, elles se ressemblent toutes par les motifs qui les animent. Consoler, douce et la plus apaisante possible, les raisons les plus vraies et les plus solides d'accepter la souffrance». *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, cols. 1612-1614.

¹¹⁹ «El señor como rico en misericordias, no queriendo que pereçessemos, mando su hijo para que nos librasse por su sangue, el reconcilio al mundo a su padre, el inocente nos redemio, aun que graciosamente, y por su sancto nombre nos perdona Dios nuessos pecados quiso que su hijo satisfiziesse por nosotros y que el perdon viniesse merescido por el sangre de su hijo para que no confiemos en nos sino en la justicia deste verdadero redemptor y somos justificados y echos justos de injustos (...)». (Carta 3.ª) «... la flaca carne tiene sus contrapezos de culpas para humilhar nos y por que no desfalescamos en nuessas flaquezas acude nos el señor con la justicia, sabedoria y sanctidad de su hijo que nos alcança perdon y lo que nuessa flaqueza y imperfeccion no alcança ni puede la perfeccion de su hijo lo suple (...)». (Carta 3.ª) «... El es propiciacion y remedio por nuessos peccados de modo que avemos de acudir a nuessas flaquezas e continuas turbaciones del mundo y desconfianças del coraçon con el mereçimiento y sangue de nuesso señor Jesu Christo redemptor del mundo, con el todas las cosas nos son seguras, firmes e acabadas...». (Carta 3.ª).

¹²⁰ «... Nunca piensse el hombre christiano que es deseparado de Dios, no ha cosa peor que la desconfiança, ella esfuerça al enemigo, aun que uno muchas vezes aya experimentado su flaqueza, mire, que nũca le falta el livre alvidrio y voluntad para tornar al señor que nũca desepara finalmente los que en el confian; benditos son estos porque veen en todas suas obras muchas faltas y imperfecciones, por esso confian en solas las llagas del señor Jesus (Carta 3.ª).

«... La alma que quiere tener conossimiento de si y de lo que deve a Dios, mire que todos como hijos de Adam nascemos encerrados en culpa, hasta el niño nascido de un dia, sus lagrimas le declaran por peccador, con mil impedimentos y embargos para bien y millares de inclinaciones para mal, aun que tenemos libero arbitrio como fuente de las virtudes morales, mas esta enfermo, por culpa, antes del baptismo, todos somos siervos del peccado, hijos de ira» (Carta 3.^a).

¹²¹ Sobre a confissão escreve: ... «No es la confession cosa cargosa mas consolatoria, pues el perdon es tan dulce; aquel a quien peza de sus peccados verdaderamente y per la confession se llega al puerto de la misericordia crea que alcançara en el sacramento tan saludable y necessario lo que el señor prometió en el, es a saber, perdon de pecados por la virtud y mereçimiento y beneficio de nuestro redemptor» (...) (Carta 3.^a). «Usando el sacramento de confession y divina comunion no por costumbre mas por biva devocion, commencara la persona a crescer en virtudes y biens e deminuir en los males, cobrara fuerças, las virtudes se restauraran, el demonio y sus astucias enflaquesçeran». (Carta 3.^a). Acerca da comunhão: «el que por el sacramento de la penitência revivescio en el señor, ha de comer el pan de vida para crescer en virtudes y fortalecer se contra todos los males (Carta 3.^a). «... quedaste en el sacramento en la tierra para que gozasse de ti y vivesse de ti y en ti y para aparejar me lugar en el cielo y io atinasse el camino partiste delante de mi, pues por assegurar el amor que no se perdiessse por ausencia me dexaste a ti en prenda».

¹²² A propósito dos falsos místicos escreve nas «Núpcias espirituais»: «Un appetit desordonné les attire tout entiers (les faux mystiques) vers une délectation intérieure et une satisfaction spirituelle purement naturelles. C'est là ce qu'on appelle luxure spirituelle, car c'est une propension désordonnée d'amour naturel qui fait qu'on se replie sur soi-même... Lors donc que l'amour naturel l'emporte sur la charité, il donne naissance à quatre péchés qui sont l'orgueil, la cupidité, la gourmandise et la luxure de l'esprit». (Liv. 2, cap. 75), in *Dictionnaire de Spiritualité, s.v. gourmandise spirituelle*, t. VI, cols. 622-626.

¹²³ Cf. Livro I, cap. 6.

¹²⁴ «... Los principes de la yglesia que a ellas quisieren acudir deven procurar general consilio, do se trate com mucha sapiencia de la digna reformation de todo grado, estado, orden eclesiástica como en los religiosos sea guardada la religion, observancia, como la clausura de las monjas sea honesta, que no sean violados los votos sagrados; como la vida contemplativa sea familiar a las hordês monasticas, como la pudiciçia sea catholica eficaz y la conversacion limpia y sancta, como

el clero sea de virtudes claro y como en todo el reyno y provincia, cibdad y villa, se hiziessen oraciones, ayunos, vigalias, processiones por todo el reyno y pueblo christiano, para que el señor dê su spiritu a los eclesiasticos y victoria a los exercitos christianos contra los infieles». (Carta 6.^a).

¹²⁵ «El adversario diablo no duerme, sus miembros y ministros los turcos y moros siempre pienssan en destruir el imperio christiano y con el esfuerço que tienen de aver adquerido la Grecia y el Oriente esperan tambien de beber el Occidente; por esso deven los reys christianos olvidar la contienda de los titulos de monarchas y preferir el bien comũ, honra y gloria de Dios y edificación y acrescentamiento de la yglesia a sus propios interesses...» (Carta 6.^a).

¹²⁶ «La primeira (monicion) es una justicia, un amor del bien comũ preciado mas la defension de la fee y remedio de la yglesia que la propria vida, siendo promptos a morir por tan justa empresa...» «... que causa mas justa, que razon mas digna pera emprender guerra que la defension de la fee christiana? Que obra mas honrrrosa, qual mais digna de gloria, que trabajos mas aprovechados, que con magnanimidad pelear por el bien comun y por el acrescentamiento de la fee catholica?» «... y puesto que ninguna cosa sea mas sancta que esta guerra cuya empresa es por la patria por los vassallos y por dexar libertad a los nietos y descendientes y se pelea por la fee y por las leys sanctas de Dios para destruir una secta llena de errores y fabulas mentirosas...». (Carta 6.^a).

¹²⁷ «Hũ dia antes do seo passamento estando na cama algũ tanto quieto voltou-se para o Pe. Frei Miguel que estava à cabeceira e com gesto alegre lhe disse: Padre, onde e quando vos pagarej tantas caridades quantas me tendes feitas? Encomenlo vos a Senhora Infante he meus filhos he toda esta casa». Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 398, (F. G.), fl. 42 v.

¹²⁸ *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col, 742.

¹²⁹ A.N.T.T., *Convento de Santa Maria de Belém, Livro 1.º das profissões*, cod. 45, fl. 4.

¹³⁰ *Biblioteca Lusitana*, tomo I, 1965, p. 115.

¹³¹ *Obr. e p. cit.*

¹³² Mário Brandão, *Coimbra e D. António Rei de Portugal*, Coimbra, 1939, vol. I, p. 163.

¹³³ Cf. Fr. Nicolau da Cruz, «*Directorio de Religiosos ou Catálogo dos Piores de S. Marcos*», in J. M. Teixeira de Carvalho, *O Mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1922, p. 105.

¹³⁴ Fr. Nicolau da Cruz, *obr. cit.*, pp. 105-106.

¹³⁵ Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 8842 (F. G.), fl. 164. Esta carta vem parcialmente publicada em Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, I, 115) e «*Memória dos Estudos em que se criarão os monges de S. Jerónimo*» (...) publicadas in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 6.º, p. 251.

¹³⁶ João Polanco, natural de Burgos, entrou na Companhia de Jesus em 1541. Estudou em Pádua e, nos primeiros meses de 1547, foi escolhido para secretário de Inácio de Loiola. Exerceu o mesmo cargo com os dois Gerais que sucederam ao fundador, e em 1572 foi eleito Vigário Geral da Companhia por morte de Francisco de Borja. Faleceu na cidade de Roma a 20 de Outubro de 1576. Cf. Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Tomo I, vol. I, p. 129. nota 3.

¹³⁷ V. António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, pp. 84 e 98.

¹³⁸ Inocêncio leu apressadamente a notícia de Barbosa Machado na *Biblioteca Lusitana*. Diz que a tradução fora realizada por insinuação da Infanta D. Maria quando o havia sido por ordem do Capítulo Geral. Cf. *Dicionário Bibliográfico Português*, tomo I, Lisboa, 1858, p. 52. O manuscrito original desta tradução encontra-se hoje na Biblioteca Pública de Évora: cod. 120, do fundo da Biblioteca Manisola. No verso do último fôlio há uma nota do cronista jerónimo Fr. Jacinto de S. Miguel que diz o seguinte: «Esta Regra de Santo Agostinho foy traduzida em portuguez pelo Pe. Fr. Alvaro de Torres professo deste Real Mosteiro de Belém por ordem do Capítulo Geral que neste mosteiro se celebrou no anno de 1555 em que foi eleito Provincial o Pe. Fr. António de Évora. Foy o referido Fr. Alvaro varão de grandes letras e virtudes e tão versado na lição das Escrituras Sagradas que EIRey D. João 3.º o mandou ler Sagrada Escritura aos Monges de Thomar da Ordem de Christo no anno de 1552. Foy Prior de S. Marcos e depois de acabar se porfilhou naquelle Mosteiro. Fr. Jacinto de S. Miguel». Desta tradução há um exemplar impresso na Biblioteca Municipal de Santarém.

¹³⁹ Cota: C. 62, aa. 16. Cfr. Do British Museum o *General Catalogue of Printed Books to 1955*. Compact Edition, vol. 7, p. 235.

¹⁴⁰ *Dicionário Bibliográfico Português*, vol. I, p. 51.

¹⁴¹ *Manual Bibliográfico Português*, Porto, 1970, p. 375 (Edição revista por Joaquim Ferreira).

¹⁴² D. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos*. Reprodução do único exemplar conhecido com uma introdução por Eugénio Asensio. Por Ordem da Universidade, 1958, pp. LXIII-LXIV.

¹⁴³ Cf. José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*, volume primeiro, p. 713.

¹⁴⁴ «D. Gaspar insiste en que la voluntad del perfecto ha de estar dispuesta a sufrir las penas del infierno si tal fuera la voluntad de Dios. De d'onde mana este concepto heroico? Nos sale al paso en otros tratadistas, en Bernardino de Laredo en Bautista de Crema que acūna la formula «quita la propria voluntad y no avrá infierno» en Serafino de Fermo su discipulo. Nos podríamos remontar hasta Santa Catalina de Siena, pero la fuente inmediata del Arzobispo se encuentra sin disputa en sólo por situar se en punto idéntico del sistema espiritual, sino por sumarse a otros préstamos». *Desengano de Perdidos*, pp. LXIX-LXX.

¹⁴⁵ «Delectasti me, Domine, in factura tua et in operibus manuum tuarum exultabo», Ps., 91, 5.

¹⁴⁶ «Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius vistus et divinitas». *Roman.*, I, 20.

¹⁴⁷ «Hugues de Sannt-Victor et beaucoup d'autres avec lui arrivaient à la contemplation de Dieu par la contemplation des créatures». P. Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne*, II, p. 345. V. ainda *El Pensamiento Medieval*, vol. XIV da *Historia de la Iglesia* dirigida por Fliche-Martin. Tradução espanhola, Valência, 1974, pp. 140 ss.

¹⁴⁸ «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». Santo Agostinho, *Confissões*, Livro I, cap. I.

¹⁴⁹ Trata-se de uma passagem de Platão na Carta 2.^a a Arquitas de Tarento. Dizemos directa ou indirectamente porque também Cícero (*De Officiis*, Livro I, cap. VII) refere este pensamento de Platão.

¹⁵⁰ *Hebr. XI-13*: «Justa fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes, et confitentes quod peregrini sunt et hospites super terram».

¹⁵¹ *Los Soliloquios de Fray Pedro Fernandez Pecha, fundador de los Jerónimos en España*, Real Monasterio de El Escorial, 1959, p. 24.

BIBLIOGRAFIA

- ALLERIT, Odette d' — «Hieronymites», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris, 1937 ss.
- ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal*, nova edição dirigida por Damião Peres, vol. I, Porto, 1967; vol. II, Porto, 1968; vol. III, Porto, 1970; vol. IV, Porto, 1971.
- ANDRÉS MARTIN, Melquíades — «Reforma e Teologia en los Jeronimos»; in *Historia de La Teología in España*, Roma, 1962.
«La enseñanza de la Teología en la Universidad española hasta el concilio de Trento. Planes. Métodos. El verbosismo», in *Repertório de las ciencias eclesiasticas en España*, 2, (1971), pp. 125-146.
- ANSELMO, António Joaquim — *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926.
- ANTÓNIO, Nicolau — *Biblioteca Hispana Nova*, Madrid, 1783-1788, 2 tomos.
- ASENSIO, Eugénio — «El Erasmismo y las corrientes espirituales afines», in *Revista Española de Teología*, 37 (1952), pp. 31-99.
- AZPILCUETA NAVARRO, Martín — *Operum*, Roma, 1590, 2 vols.
- BARATA, A. Francisco — *Breve memória histórica do mosteiro de Nossa Senhora do Espinheiro*, Évora, 1900.
- BARROS, Henrique da Gama — *História da Administração Pública em Portugal nos séculos XII a XV*, 2.ª edição, dirigida por Torquato de Sousa Soares, Lisboa, 1945-1954.
- BARCELOS, Fr. Francisco de — *Salutiferae crucis Triumphus in Christi Dei Optimi Maximi gloriam, & ad Christianae mentis solatium*, Coimbra, 1553.
- BATAILLON, Marcel — *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, Ed. revista: *Erasmus y España*, México, 1950, 2 vols.

- Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Paris, Centro Cultural Português, 1974.
- BATAILLON, Marcel — «Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal du XVI^e siècle. 1531-1533», in *Mélanges d'études portugaises offerts à Monsieur Georges le Gentil*, Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1950.
- BEJA, Fr. António de — *Breve doutrina e ensinaça de príncipes*, reprodução fac-similada da edição de 1525, com introdução de Mário Tavares Dias, Lisboa, 1965.
- «Contra os juízos dos astrólogos», com introdução e notas de Joaquim de Carvalho, in *Boletim da Universidade de Coimbra*, vol. XVI, 1944.
- Memorial de pecados. Nova Arte de confissam* (...), Lisboa, 1529.
- BENÉ, Charles — *Érasme et Saint Augustin ou Influence de Saint Augustin sur l'Humanisme d'Érasme*, Genève, Librairie Droz, 1969.
- BRANDÃO, Mário — *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, vol. 1.º, Coimbra, 1948, vol. 2.º, Coimbra, 1969.
- Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de D. João III*, Coimbra, 1937.
- «Cartas de Fr. Brás de Braga para os Piores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra», in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XIII, Coimbra, 1937.
- Coimbra e D. António*, Coimbra, 1939, 1945, 1947, 3 vols.
- Estudos vários*, Coimbra, 1972.
- Documentos de D. João III*, Coimbra, 1937-1941, 4 vols.
- BRONSEVAL, Frère Claude de — *Peregrinatio Hispanica, 1531-1533*, introdução, tradução e notas por Dom Maur Cocheril, Paris, P.U.F., 1970, 2 tomos.
- CARVAJAL, Fr. Luís de — *De restituta theologia liber unus*, Colónia, 1545.
- CARVALHO, Joaquim de — «Fr. Heitor Pinto e Fr. Luís de León», in *Lusitania*, Fasc. VIII, Dezembro 1925, vol. III, pp. 255-262.
- Estudos sobre a cultura portuguesa no Século XVI*. Coimbra, 1947-1948, 2 vols.
- Leão Hebreu, Filósofo (Para a História do Platonismo no Renascimento)*, Coimbra, 1918.
- «A livraria dum letrado do século XVI — Frei Diogo de Murça», in *Boletim da Universidade de Coimbra*, vol. VIII, pp. 1-16.
- CARVALHO, J. M. Teixeira de — *O Mosteiro de S. Marcos* (...) Coimbra, 1922.

- CODINA MIR, G. — *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le «modus parisiensis»*, Roma, 1968.
- CONSTITUTIONES ORDINIS SANCTI HIERONIMI (...), Lisboa, 1753.
- CUSTODIO VEGA, Angel — *Los Soliloquios de Fray Pedro Fernandez Pecha, fundador de los Jerónimos en España*, Real Monasterio de El Escorial, 1959.
- DE JONGH, H. — *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence*, Lovaine, 1911.
- DELUMEAU, Jean — *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud, 1967.
Naissance et affirmation de la Réforme, Paris, 1965 (2.^a ed. 1968). Col. Nouvelle Clio.
Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris, 1971, Col. Nouvelle Clio.
Rome au XVI^e siècle, Hachette, 1975.
 «Humanisme et Renaissance de la fin du XV^e à la fin du XVI^e siècle, in *Bulletin de la Société des Professeurs d'Histoire et Géographie*, n.º 188, pp. 86-101.
- DIAS, José Sebastião da Silva — *Portugal e a Cultura Europeia*, Coimbra, 1953.
Correntes de Sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII), Coimbra, 1960, t. I.º, 2 vols.
A Política Cultural da época de D. João III, Coimbra, 1969, 2 tomos.
- DIAS, Luís Fernando de Carvalho — *Fr. Heitor Pinto, novas achegas para a sua biografia*, Coimbra, 1963.
- ERASMO, Desidério — *Opera Omnia*, Leide, 1703-1706, 10 tomos.
- ESTEVEENS, Manuel dos Santos — *Index dos títulos do Cartório do Mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1950.
- FERREIRA, Francisco Leitão — *Alfabeto dos lentes da Universidade de Coimbra desde 1537 em diante*, Coimbra, 1937.
- FREITAS, Jordão de — *O Mosteiro dos Jerónimos*, Lisboa, 1935.
- GARCIA FERES, D. Domingo — *Catalogo razonado biográfico e bibliográfico de los Autores portugueses que escribieron en castellano*, Madrid, 1890.
- GALINO CARRILLO, Maria Angeles — *Los tratados sobre educacion de príncipes, siglos XVI e XVII*. Instituto «San José de Calasans» de pedagogia: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948.
- GARCIA VILLOSLADA, Ricardo — *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Roma, 1938. Col. Analecta Gregoriana, 14.

- GLASER, Edward — *Portuguese Studies*, Paris, Centro Cultural Português, 1976.
Vide PINTO (Fr. Heitor).
- GROULT, Pierre — «Les courants spirituels dans la Péninsule ibérique aux XV^e, XVI^e et XVII^e siècles», in *Lettres romanes*, t. 9, 1955, pp. 208-225.
- GUELLEY, Robert — «L'évolution des méthodes théologiques à Louvain, d'Erasmus à Jansenius», in *Revue d'Histoire Éclesiastique*, vol. 37 e 38, Lovaina, 1941, 1942.
- HÁRFIO, Fr. Henrique — *Espelbo de Perfeycam em lingua portugues*, Coimbra, 1533.
- LISBOA, Fr. António de — *Viaje a Oriente* (1507). Edición y estudio de A. Rodríguez Moñino, Badajoz, Imprensa de la Diputación Provincial, 1949.
- LLINARES, Armand — «Platon et Aristote dans les dialogues de Heitor Pinto», in *Platon et Aristote a la Renaissance*, XVI^e Colloque International de Tours, Paris, Vrin, 1976, pp. 439-449.
- LOPES, Maria Hortense Nunes Vieira, — «O Convento de Nossa Senhora do Espinheiro em Évora (Ensaio de interpretação histórica e artística)», in *Boletim da Junta Distrital de Évora*, n.º 6, 1965, pp. 65-157.
- MADRID, Fray Ignacio de — «La Orden de San Jeronimo, Primeiros passos para una historia crítica», in *Studia Monastica*, 3 (1961), pp. 409-427.
- MARTINS, José Vitorino de Pina — *Pico della Mirandola e o Humanismo italiano nas origens do Humanismo Português*, Lisboa, 1964.
«Fr. António de Beja discípulo de Pico della Mirandola», in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, série 3.^a, n.º 8, Lisboa, 1964.
«Fr. António de Beja contra a Astrologia judiciária», in *As grandes Polémicas Portuguesas*, Editorial Verbo, Lisboa, 1964, vol. I, pp. 87-102.
«Fr. António de Beja e a Astrologia judiciária», in *Tempo presente*, n.º 17-18, II ano, Set.-Out. 1969, pp. 53-54.
Jean Pic de la Mirandole. Un portrait inconnu de l'humaniste. Une édition très rare de ses conclusions, Paris, P.U.F., 1976.
«Platon et le Platonisme dans la culture portugaise do XVI^e siècle», in *Platon et Aristote a la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, pp. 421-432.
Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI, Paris, Centro Cultural Português, 1973.
- MATOS, Luís de — *Les portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950.

- MEIRELES, Fr. António da Assunção — *Memórias do mosteiro de Pombal*, Lisboa, 1942.
- «MEMÓRIAS dos estudos em que se criaram os monges de S. Jerónimo (...)», publicadas por Joaquim de Carvalho, in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 6.º e 7.º, Coimbra, 1921.
- MUÑOS IGLESIAS — «El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI», in *Estudios Bíblicos*, Madrid, 1946, pp. 137-149.
- ORLANDIS, José — «La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica», in *Jus Canonium*, 4 (1964), pp. 147-165.
- OSÓRIO, Jorge Alves — «Frei Heitor Pinto leitor da Menina e Moça», Sep. de *Biblos*, LIII, Coimbra, 1977.
- PINTO, Fr. Heitor — *Imagem da vida cristã*, com prefácio e notas do Pe. M. Alves Correia, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1940, 4 vols.
Imagem de la vida christiana, com introdução e notas de Edward Glaser, Barcelona, 1967.
- POLANCO, João — *Directorio de Confessores e Penitentes*, Lisboa, 1556.
- POLIAKOV, Léon — *Historie de l'anti-sémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1961, 2 vols.
- RENAUDET, Augustin — *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1953.
- RICARD, Robert — *Etudes sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Paris, 1970.
«La connaissance de soi-même chez Fr. Heitor Pinto», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. V. Paris, 1972, pp. 289-300.
«Les traductions castillanes de l'Imagem da Vida Cristã. Notes bibliographiques», *Bulletin hispanique*, LXXIV, 1972, pp. 436-443.
- RODRIGUES, Manuel Augusto — *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra (1537-1640)*, Coimbra, Faculdade de Letras, Instituto de Estudos Históricos, 1974.
«O ensino de S. Tomás na Universidade de Coimbra», in *Didaskalia*, 1974, t. IV, pp. 297-320.
- ROSSI, Giuseppe Carlo — Il Petrarca e l'umanesimo italiano nell'opera di Frei Heitor Pinto, in *Annali dell' Istituto Universitario Orientale*, vol. I, pp. 65-96.
- SAINZ RODRIGUES, Pedro — *Espiritualidade espanhola*, Madrid, 1961.
- SANTOS, Cândido dos — *Estudantes e Constituições dos Colégios de Santa Cruz de Coimbra (1534-1540)*. Porto, Faculdade de Letras, 1974.
- SÃO MIGUEL, Fr. Jacinto de — *Tratado histórico das Ordens monásticas de S. Jerónimo e de S. Bento*, Lisboa Ocidental, 1739-1761.

- SICROFF, Albert — *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV^e au XVIII^e siècles*. Paris, Didier, 1960.
- SIGUENZA, José de — *História de la Orden de San Geronimo*, Madrid, 1600-1605, 2 vol. (2.^a ed., Madrid, 1907-1909).
- SOUSA, António Dâmaso de Castro — *Memória histórica sobre a origem e fundação do real Mosteiro de N. S. da Pena da Serra de Sintra*, Lisboa, 1841.
- STEGMÜLLER, Friedrich — *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, 1959.
- STUDIA HIERONYMLANA*, Madrid, 1973, 2 vols.
- TEIXEIRA, António José — «Breve notícia dos colégios, conventos e mosteiros fundados nos distritos de Coimbra, Aveiro e Leiria», in *Revista de Educação e Ensino*, vols 5.^o e 6.^o, 1890 e 1891.
- Documentos para a história dos Jesuítas*, Coimbra, 1899.
- THUROT, Charles — *De l'organisation de l'enseignement de l'Université de Paris au Moyen-âge*, Paris, 1850.
- VEGA, Fr. Pedro de — *Crónica de la orden de Sant Hieronymo*, Alcalá de Henares, 1539.