CANDIDO AUGUSTO DIAS DOS SANTOS

Bolseiro do Instituto Nacional de Investigação Científica

OS JERÓNIMOS EM PORTUGAL

Das origens aos fins do século XVII

PORTO

1977

CANDIDO AUGUSTO DIAS DOS SANTOS

Bolseiro do Instituto Nacional de Investigação Científica

OS JERÓNIMOS EM PORTUGAL

Das origens aos fins do século XVII

PORTO

1977

CÂNDIDO AUGUSTO DIAS DOS SANTOS

Assistente da Faculdade de Letras do Porto
Bolseiro do Instituto Nacional de Investigação Científica

O S J E R Ó N I M O S E M P O R T U G A L

DAS ORIGENS AOS FINS DO SÉCULO XVII

Dissertação de doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Trabalho elaborado sob a direcção de M. Jean DELUMEAU, professor do Collège de France.

1977

Edição provisória de quarenta exemplares para efeito de prestação de provas de doutoramento.

ÍNDICE GERAL

Págs.

FONTES: A. Manuscritas I
B. Impressas e bibliografia geral XXX

CAPÍTULO I: Génese e afirmação

1 - AS ORIGENS. NASCIMENTO DA ORDEM DE S.JERÓNIMO EM PORTUGAL 2

2 - ESTRUTURAS DO GOVERNO 30

3 - OS EFECTIVOS. RECRUTAMENTO DAS VOCAÇÕES.INQUISIÇÃO E ESTATUTOS DE "LIMPEZA DE SANGUE" 47

CAPÍTULO II: O Temporal

1 - PROPRIEDADE ECLESIÁSTICA E LEIS DESAMORTISADORAS 67

2 - A CONSTITUIÇÃO DOS PATRIMÓNIOS 72

3 - ADMINISTRAÇÃO DA PROPRIEDADE FUNDIÁRIA 91

4 - INVESTIMENTOS FINANCEIROS: PADRÕES DE JURO 105

CAPÍTULO III: Os Jerónimos e a Cultura

1 - OS ESTUDOS NA ORDEM DE S. JERÓNIMO 117

2 - ENTRE DOIS MUNDOS: FR. ANTÓNIO DE BEJA 130

3 - OS JERÓNIMOS E O HUMANISMO 136

a) Humanismo e Teologia no mosteiro da Costa 136
b) Humanismo em Santa Cruz de Coimbra 152

4 - AO RITMO DA CONTRA-REFORMA:FR. HEITOR PINTO..... 177

Págs.

5 - FR. MIGUEL SOARES E A RESTAURAÇÃO 187

6 - FR. CRISTOVÃO GODINHO: "PODERES DE AMOR" 212

7 - CARTA AO CONDE DE CASTELO MELHOR 214

8 - JERÓNIMOS PROFESSORES DE TEOLOGIA NA UNIVERSIDADE DE COIMBRA 219

CAPÍTULO IV: Uma Espiritualidade Jerónima?

1 - O APARECIMENTO DOS JERÓNIMOS E A "DEVOTIO MODERNA" 228

2 - COORDENADAS ESPIRITUAIS DOS MONGES DE S.JERÓNIMO . 230

3 - UM MESTRE ESPIRITUAL: FR. MIGUEL DE VALENÇA 235

4 - A PARENÉTICA DOS JERÓNIMOS 274

5 - MÚSICA E LITURGIA 282

CAPÍTULO V: Os Jerónimos e a reforma dos mosteiros no tempo de D. João III

1 - SITUAÇÃO GERAL DOS MOSTEIROS NOS FINS DO SÉCULO XV E PRINCIPIOS DO SÉCULO XVI 286

2 - FR. ANTÓNIO DE LISBOA E A REFORMA DA ORDEM DE CRISTO ::..... 296

3 - FR. BRÁS DE BRAGA EM SANTA CRUZ DE COIMBRA 316

4 - FR. EUSÉBIO DE ÉVORA NO ALGARVE.ESTADO MORAL E RELIGIOSO 318

CONCLUSÃO 326

SIGLAS

A.N.T.T. - Arquivo Nacional da Torre do Tombo
B.N.L. - Biblioteca Nacional de Lisboa
B.A.C. - Biblioteca da Academia das Ciências
B. A. - Biblioteca da Ajuda
A.H.M.F. - Arquivo Histórico do Ministério das Finanças
A.D.E. - Arquivo Distrital de Évora
B.P.E. - Biblioteca Pública de Évora
A.U.C. - Arquivo da Universidade de Coimbra
B.G.U.C. - Biblicteca Geral da Universidade de Coimbra
A.D.L. - Arquivo Distrital de Leiria
A.D.P. - Arquivo Distrital do Porto
A.M.C. - Arquivo Municipal de Coimbra
A.D.A.P. - Arquivo Distrital Alfredo Pimenta
A.M.P. - Arquivo do Mosteiro do Parral (Segóvia)
A.M.E. - Arquivo do Mosteiro do Escorial
A.P.O. - Arquivo do Palácio do Oriente (Madrid)
A.G.S. - Arquivo Geral de Simancas.
C.D.P. - Corpo Diplomático Português
E. - Estante
C. - Compartimento
Cx. - Caixa

A - FONTES MANUSCRITAS

I) - ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DE TOMBO

1. Mosteiro de Santa Maria de Belém

a. Conventos

C. 1, E. 1,2
Livros: 14(n.os 97-110)
Maços: 2 (n.os 111-112)

C. 22, Cimalhas das estantes 1, 2 e 13
Livros: 48
Maços : 4 (Total de 513 documentos)
Pergaminhos: 47 documentos

b. Cartas missivas

M. 1, D. 1
M. 2, D. 76, 160, 293, 329, 364.
M. 3, D. 94, 144, 155, 202, 364.
M. 4, D. 100, 315, 344.

c. Corpo Cronológico

Parte 1.a, M.5, D.5, - Conhecimentos dos dinheiros que entregou Lourenço Fernandes na Mesa dos Contos das Obras de Belém. A 30 de Maio de 1505.

Parte 1.a, M.12, D.116 - Alvará para os officiaes da Caza da India remeterem para Flandres tres mil e quinhentos quintaes de pimenta além de quinhentos para as suas obras. De 9 de Maio de 1513.

Parte 1.a, M.36, D.10: - Carta de D. Jaime a El Rey sobre as desordens que cometeu o Provincial, perturbando certa diligencia e apelando para Roma. De 22 de Novembro de 1513.

Parte 1.a, M.20, D.106 - Bula do Papa Leão decimo porque isentou o dito convento de pagar Dizimos. De 24 de Setembro de 1516.

Parte 1ª., M.29, D.47 - Alvará para se darem a Aleixo Pires Serralheiro 40$000 reis por conta das grades de ferro que fez para as vidraças de oito janelas da Capela-mor. De 2 de Abril de 1523.

Parte 1ª., M.42, D.129 - Alvará para se lhe darem 25 moios de trigo de esmola. De 23 de Maio de 1529.

Parte 1ª., M.52, D.143 - Alvará para se darem a Gaspar Dias 20$000 reis para despesas das obras do dito convento. De 16 de Maio de 1534.

Parte 1ª., M.89, D.72 - Carta de Lourenço Fernando Cardoso a El Rey sobre a composição dos Padres com os herdeiros do Dr. Pedro Beringer. De 30 de Janeiro de 1553.

Parte 1ª., M.103, D.22 - Carta de D. Afonso a El Rey sobre a sentença que alcançou na Rota contra o Cabido da Sé de Lisboa a respeito da dízima do Pescado. De 11 de Dezembro de 1558.

Parte 2ª., M.29, D.72 - Alvará para se entregarem 50 quintaes de pimenta a Lourenço Fernandes para as obras do dito convento. De 12 de Novembro de 1511.

Parte 2ª., M.36, D.10 - Alvará para se lhe pagar a vintena que lhe pertencia haver na Caza da India. De 16 de Dezembro de 1512.

d. Colecção de S. Vicente

Vol. 2º, fl. 341
Vol. 3º, fl. 348
Vol. 4º, fl. 113, 116, 127
Vol. 6º, fl. 343.

e. Colecção de bulas

Alexandre VI, 1501 - Outubro 13 - Roma

Breve - *Cum sicut praefatus* - dirigido ao Geral e Provinciais da Ordem dos Preparadores do Reino de Portugal para reformarem os seus mosteiros.(Maço 16 de bulas, nº9)

Alexandre VI, 1501 - Outubro 13 - Roma

Breve - *Cum sicut charissimus* - mandando aos prelados portugueses para reformarem seus conventos. (Maço 16, nº13).

Alexandre VI, 1501 - Outubro 13 - Roma

Breve - *Cum sicut praefatus* - mandando ao Geral e Provinciais dos Frades menores dos domínios de Portugal vão reformar os seus conventos. (Maço, 22, nº6)

Júlio II, 1505 - Junho 22 - Roma

Breve - *Non sine* - ordenando aos Superiores dos Conventos da Santissima Trindade reformem os mesmos Conventos. (Maço 6, nº3)

Júlio II, 1505 - Junho 25 - Roma

Breve - *Non sine* - ordenando aos Prelados dos Conventos de S. Domingos reformem os mesmos Conventos. (Maço 6, nº2)

Júlio II, 1505 - Junho 26 - Roma

Breve - *Non sine* - ordenando aos Superiores dos Conventos do Carmo reformem os mesmos Conventos.

Leão X, 1514 - Agosto 10 - Roma

Bula - *regis pacifici* - Concedendo ao Prior de Belém licença para que qualquer religioso da ordem de S. Jerónimo administre os Sacramentos aos navegantes que aportem ali, sem dependência do Ordinário.

Leão X, 1516 - Junho 30 - Roma

Bula *Constanti fide* - concedendo a D. Manuel e sucessores o Padroado dos Mestrados de Cristo, S. Tiago e Avis. (Gaveta 7, M.1, nº6)

Leão X, 1516 - Setembro 12 - Roma

Bula - *Nobilitas generis* - provendo D. Anfonso no Priorado de Santa Cruz de Coimbra

Leão X, 1517 - Abril 13 - Roma

Bula - *Solet Romanus* - permitindo ao Prior de Santa Cruz de Coimbra a reforma dos Conventos da Ordem de Santo Agostinho. (Maço 21, nº1)

Leão X, 1517 - Junho 15 - Roma

Bula - *Pro iniuncto* - mandando ao Provincial da Ordem de S. Francisco reforme os Conventos de Freiras da mesma Ordem. (Maço 21, nº11 e 18)

Leão X, 1517 - Junho 20 - Roma

Breve - *Alias postquam* - dando poder ao Provincial de S. Francisco para reformar os Conventos de S. Francisco de Lisboa, de Santarém, de Tavira e outros. (Maço 22, nº31)

Leão X, 1517 - Julho 10

Bula *Dum mente* - confirmando a fundação e dotação do colégio de S. Domingos de Lisboa. (Maço 21, nº7)

Adriano VI, 1523 - Março 19 - Roma

Bula - *Eximiae devotionis* - provendo El Rei D. João III no Mestrado da Ordem de Cristo. (Maço 14, nº29)

1536, Abril 25

Bula - *Exposcit debitum* - confirmando a reforma feita por Fr. Brás de Braga no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. (Maço 27, nº1)

1537, Março 23

Bula - *Ut respublica* - confirmando certos estatutos instituídos por Fr. Brás de Braga. (Maço 11, nº11) [Publicada in C.D.P. XI, pp. 400-404.]

1539, Junho 10

Bula - *Ex parte* - confirmando os poderes de Fr. Brás sobre a reforma do Convento de Santa Cruz de Coimbra. (Maço 31, nº7)

1539, Novembro 7

Bula - *Ex parte* - Concedendo ao Reitor do Colégio da Costa, da Ordem de S. Jerónimo possa conferir graus em Artes e Teologia. (Maço 32, nº6)

Bula - *Ex parte* - nomeando Fr. Brás de Braga para visitador e reformador do convento de Santa Cruz de Coimbra. (Maço 32, nº19, e nº22)

1541, Dezembro 7

Bula - *Cum a nobis* - confirmando certas actas capitulares sob a jurisdição do Reitor do Colégio de Santa Marinha da Costa. (Maço 33, nº4)

f. Livraria

ms. 130 : P. António Vieira. Carta ao Conde Castelo Melhor

ms. 219 : Livro dos Estatutos da Ordem de S. Jerónimo nestes Reinos de Portugal.

ms. 263 : Regula et constitutiones collegii S.Hieronymi.

ms. 602 : Fr. Simão. Poema em 8ª rima sobre a eleição monástica. (também no ms. 642).

ms. 734 : Bullas concedidas à Ordem de S. Jerónimo (treslados)

ms. 744 : Frei Miguel de Valença - História y vida martirio y triunfo de Santa Catalina.

ms. 802 : Fr. Gabriel da Purificação - Carta ao Conde de Castelo Melhor sobe a forma do governo.

ms. 806 : Leis da história traduzidas do francês por Fr. Jacinto de S. Miguel.

ms. 827 : Fr. Gabriel da Purificação - Carta ao Senhor Luis de Vasconcelos e Sousa, Conde do Castelo Melhor,escrivão da puridade. (treslado da carta do ms. 802)

ms. 859 : Fr. Simão António de Santa Catarina. Tratado de Penitência, 1721.

ms. 892 : Fr. Simão António de Santa Catarina - Orações académicas, 1721, 1 vol.

ms. 1646: Damião de Fróis Perrim. Colecção dos principais adágios portugueses e um novo método fácil e breve para os meninos aprenderem a ler.

ms. 1693: Proprium Sanctorum Ordinis Sancti Hieronimi

ms. 1709: Bispo de Beja, Resposta que escreve o mandado de S. Magestade para que dissesse os motivos da ordenação do Pe. Fr. Martinho Saldanha da ordem de S. Jerónimo.

ms. 1776: fala de D. Fr. Cristovão de Lisboa, primaz da India. De Goa a 10 de Abril de 1619.

ms. 1858: Jornadas Históricas da Europa. Tradução do francês por Fr. Jacinto de S. Miguel (O original fora impresso em Paris em 1692) Tomos 1º e 2º.

ms. 1859 e 1860: Damião de Froes Perrim, Diccionário abreviado, port. e lat. do Pe. D. Rafael Bluteau.

ms. 2112: Damião de Frois Perrim. Metrificação.

ms. 2139: Epístolas consolatorias do Pe. Fr. Miguel de Valença.

ms. 2557: Fr. Damião Botelho. Argumentos curioso e predicáveis sobre as festas de todos os Apóstolos (...)1643.

ms. 2560: Pe. Siguenza. História da Ordem de São Jerónimo retocada e ampliada por Fr. Diogo de Jesus, 1666.

ms. 2567: Cópias autênticas de Bullas relativas à ordem dos eremitas de S. Jerónimo, 1730

ms. 2568: Bullas concedias à Ordem de S. Jerónimo (treslados)

g. Fundo antigo

Nº 811-814 - Despesas das obras do mosteiro de Belém.

h. Chancelarias

- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 4 fol.24vº; Liv. 1 da Estremad. fol. 247. Liv. 15 fol. 65; Liv. 15 fol. 167vº; Liv. 16 fol. 14vº; Liv. 2 da Estremad. fol. 277vº; Liv. 41 fol. 73 e Liv. 11 da Estremad. fol. 54; Liv. 31 fol. 32 e Liv. 1 da Estremad.fol.118vº, Liv. 18 fol. 28vº; Liv. 41 fol. 73 e 111. Liv. 2 da Estremad. fol. 85 e 91 e Liv. 9 dito fol. 47; Liv. 41 fol. 76vº; e Liv. 1 de Mistic. fol. 298vº; Liv. 48 de D. João III fol. 28.

- Chancelaria de D. João III: - Liv. 54 fol. 348vº; Liv. 1 fol. 10; Liv. 19 fol. 225; Liv. 17 fol. 4vº; Liv. 41 fol. 37vº; Liv. 44 fol. 114vº; Liv. 1 fol. 9vº; Liv. 22 fol. 59; Liv. 50 fol. 224; Liv. 31 fol. 106vº; Liv. 61 fol. 81vº; Liv. 70 fol. 80vº; Liv. 48 fol. 28; Liv. 31 fol. 116vº.

- Chancelaria de D. Sebastião: - Liv. 33 fol. 179; Liv. 2 fol. 337v°; Liv. 46 fol. 13v°; Liv. 13 fol. 272; Liv. 13 fol. 271v°; Liv. 2 fol. 220v°; Liv. 16 fol. 11v°; Liv. 8 fol. 200; Liv. 16 fol. 210; Liv. 1 fol. 314v°; Liv. 3 fol. 8v°; e Liv.31 fol. 79; Liv. 19 fol. 268v°; e Liv. 31 fol. 238; Liv. 27 fol. 106; Liv. 36 fol. 38v°; Liv. 32 fol. 212;Liv. 16 fol. 210; Liv. 14 fol. 546v°; e Liv. 17 fol.225; Liv. 27 fol. 106; Liv. 16 fol. 206; Liv. 31 fol. 238; Liv. 39 fol. 19v°.

- Chancelaria de Filipe I: - Liv. 18 fol. 64v°; Liv. 11 fol. 198; Liv. 14 fol. 101; Liv. 14 fol. 101; Liv. 12 fol. 113; Liv. 14 fol. 101.

- Chancelaria de Filipe II - Liv. 37 fol. 205v°; Liv. 39 fol. 263; Liv. 31 fol. 285v°; e Liv. 43 fol. 33v°; Liv. 17 fol. 207; Liv. 16 fol. 149v°; Liv. 20 fol. 88; Liv. 20 fol. 88; Liv. 43 fol. 38; Liv. 19 fol. 227v°; Liv. 22 fol. 268v°; Liv. 15 fol. 297v°; Liv. 19 fol. 315v°; Liv. 19 fol. 227v°; Liv. 11 fol. 242; Liv. 33 fol. 81v°; Liv. 19 fol. 315v°; Liv. 27 fol. 41v°

- Chancelaria de Filipe III - Liv. 22 fol. 190v°; Liv. 19 fol. 238; Liv. 19 fol. 412.

- Chancelaria de D. João IV: - Liv. 5 fol. 104

- Chancelaria de Afonso VI: - Liv. 42 fol. 57; Liv. 23 fol. 97; Liv. 14 fol. 120.

- Chancelaria de D. Pedro II: - Liv. 8 fol. 98v°; e Liv. 34 fol. 13v°; Liv. 7 fol. 239v°; Liv. 7 fol. 240v°; Liv. 7 fol. 241v°.

2. Mosteiro de Penhalonga

a. Conventos

C.25 E.55 P.4-6
Maços: 16
Livros: 3

C.1 E.6 P.2
Maços: 4

b. Chancelarias

- Chancelaria de D. João I: - Liv. 19 de D. Afonso V fol.94 e Liv. 10 de Estremad. fol. 176.
- Chancelaria de D. Duarte: - Liv. 1 fol. 101v°; e Liv. 10 da Estremad. fol. 179; Liv. 1 fol. 204 e Liv. 6 de Guad. fol. 88.
- Chancelaria de D. Afonso V: - Liv. 10 da Estremad. fol. 179; Liv. 2 fol. 45; Liv. 18 fol. 42v°; Liv. 3 de Guad. fol. 241; Liv. 4 dito fol. 224v°; e Liv. 8 dito fol. 255; Liv. 10 da Estremad. fol. 251v°; Liv. 8 da Estremad. fol. 208v°; e Liv. 10 dito fol. 172; Liv. 18 fol. 109v°; Liv. 10 da Estremad. fol. 179 e Liv. 11 d° fol. 9v°; Liv. 13 fol. 141 e Liv. 4 da Estremad. fol. 294, Liv. 10 fol. 40v°; Liv. 19 fol. 94; Liv. 31 fol. 101; Liv. 33 fol.216; Liv. 3 da Estrelad. fol. 218, fol. 219; Liv. 7 dito fol. 141 e fol. 199; Liv. 10 dito fol. 176 e Liv. 26 de D. João II fol. 115v°; Liv. 11 fol. 19v°; e Liv. 8 da Estremad. fol. 169v°; Liv. 23 fol.43v°; Liv. 3 da Estrelad. fol.217v°; e Liv. 26 de D.João II fol. 114; Liv. 4 de Misticos fol. 7; Liv. 9 fol. 95v°; Liv. 3 da Estremad. fol. 217; Liv. 11 dito fol. 9v°; Liv. 26 de D. João II, fol. 114;

Liv. 3 da Estremad. fol. 216v°; Liv. 11 dito fol. 36 e Liv. 26 de D. João II fol. 114; Liv. 13 fol. 8v°; Liv. 36 fol. 215; Liv. 3 de Misticos fol.275 e Liv. 4 do dito

- Chancelaria de D. João II: - Liv. 26 fol. 146 e Liv. 3 da Estremad. fol. 216v°; Liv. 26 fol. 114 e Liv. 3 da Estremad. fol. 217; Liv. 3 da Estremad. fol. 218v°; Liv. 26 fol. 114v°; e Liv. 3 da Estremad. fol. 217v°.

- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 6 da Estrelad. fol. 129; Liv. 11 de D. João III fol. 62; Liv. 6 de Privilégios de D. João III fol. 183v°; Liv. 21 fol.13v°; Liv. 6 da Estremad. fol. 283v°; e Liv. 4 de Misticos fol. 8; Liv. 14 de D. João III fol. 128v°; Liv. 15 fol. 148v°; e Liv. 13 da Estremad. fol. 113 e Liv. 14 de D. João III fol. 126; Liv. 25 fol. 145v° e Liv. 13 da Estremad. fol. 160; Liv. 24 fol. 63 e Liv. 13 da Estremad fol. 129 e Liv. 14 de D. João III fol. 126v°; Liv. 4 fol. 28v°;e Liv. 1 de Misticos fol. 209v°

- Chancelaria de D. João III: - Liv. 11 fol. 62; Liv. 14 fol. 229; Liv. 14 fol. 126; Liv. 53 fol. 27; Liv. 21 fol. 93; Liv. 33 fol. 48; Liv. 14 fol. 126v°; Liv. 58 fol. 204v°; Liv. 14 fol. 126; Liv. 14 fol.128v°; Liv. 58 fol. 204v°; Liv. 14 fol. 126; Liv. 14 fol. 128v°; Liv. 58 fol. 204v°; Liv. 53, fol. 27; Liv. 40 fol. 117v°; Liv. 21 fol. 93; Liv. 33 fol. 48v°; Liv. 14 fol. 126v°; Liv. 14 fol. 126 fol. 229;

- Chancelaria de D. Sebastião - Liv. 44 fol. 265v°; Liv. 1 fol. 214v°; Liv. 18 fol. 514; Liv. 31 fol. 132v°; Liv. 27 fol. 317; Liv. 4 fol. 37v°; Liv. 3 fol. 120; Liv. 42 fol. 143; Liv. 44 fol. 265v°; Liv.15 fol. 64v°; Liv. 3 fol. 120; Liv. 4 fol. 37v°; Liv. 27 fol. 317 e Liv. 31 fol. 132v°;

- Chancelaria de Filipe II: - Liv. 7 fol. 82vº; Liv. 43 fol. 246; Liv. 15 fol. 354vº; Liv. 15 fol. 112; Liv. 4 fol. 21vº; Liv.15 fol. 354vº; Liv. 15 fol. 112 e Liv. 28 fol. 176; Liv. 43 fol. 246.

- Chancelaria de Filipe III: - Liv. 4 fol. 225vº; Liv. 12 fol. 230vº; Liv. 4 fol. 223 e 224; Liv. 9 fol.199; Liv. 9 fol. 329; Liv. 4 fol. 224vº; Liv. 12 fol. 232 e 234; Liv. 8 fol. 317; Liv. 8 fol. 317; Liv. 8 fol. 317; Liv. 19 fol. 173.

- Chancelaria de D. Afonso VI: - Liv. II fol. 209vº; Liv.17 fol. 245.

3. Mosteiro do Espinheiro

a. Conventos

Sala 25, E. 23, P. 3
Nº5154: Livros (4) do rendimento e despeza do Real Mosteiro de Nossa Senhora do Espinheiro de Évora

b. Chancelarias

- Chancelaria de D. Afonso V: - Liv. 58 fol. 91vº; e Liv. 4 de Guad. fol. 46vº; Liv. 30 fol. 81 e Liv. de Guadiana fol. 119vº; Liv. 8 fol. 89; Liv. 2 de Guadiana fol. 174; Liv. 32 fol. 73 e Liv. 2 de Guad. fol. 176vº; Liv. 2 de Guad. fol. 174vº; Liv. 2 de Guad. fol. 176; Liv. 4 de Guad. fol. 98vº; Liv.38 fol. 84?; Liv. 2 de Guad. fol. 173; Liv. 31 fol. 45vº; Liv. 2 de Guad. fol. 171vº; Liv. 9 fol. 55; Liv. 4 de Guad. fol. 169 e Liv. 6 do dito fol.100; Liv. 30 fol. 81vº; Liv. 4 de Guad. fol. 113vº;Liv. 30 fol. 81vº; Liv. 38 fol. 91; Liv. 2 de Guad.fol.

175v°; Liv. 38 fol. 91? e Liv. 2 de Guad. fol.177; Liv. 26 fol. 92; Liv. 38 fol. 92 e 84; Liv. 32 fol. 73 e Liv. 2 de Guad. fol. 172v°;

- Chancelaria de D. João II: - Liv. 2 de Guad. fol. 173v°; Liv. 2 de Guad. fol. 174v°; Liv. 2 de Guad. fol. 176v°; Liv. 2 de Guad. fol. 173; Liv. 2 de Guad. fol. 9v°; e Liv. 2 do dito fol. 171v°; Liv. 2 de Guad. fol. 171v°; Liv. 2 de Guad. fol. 171v°;Liv. 2 de Guad. fol. 175v°; Liv. 2 de Guad. fol. 177; Liv. 2 de Guad. fol. 172v°; Liv. 16 fol. 31v°; e Liv. 2 de Misticos fol. 96v°;

- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 1 de Guad, fol. 25; Liv. 13 de D. João III fol. 20v°; Liv. 6 de Privilégios do dito fol. 56; Liv. 7 de Guad. fol. 159v°; Liv. 13 de D. João III fol. 21 e Liv. 6 de Privilégios do dito fol. 57; Liv. 5 de Guad. fol. 240 e Liv. 13 de D. João III fol. 21; Liv. 29 fol. 84; Liv. 6 de Privilégios de D. João III fol. 56v°; Liv.13 de D. João III fol. 21; Liv. 6 de Privilégios de D. João III fol. 56; Liv. 29 fol. 83; Liv. 8 de D. João III fol. 66v°; e Liv. 4 de Misticos fol. 64; Liv. 8 de D. João III fol. 57v°;

- Chancelaria de D. João III: - Liv. 13 fol. 21v°; Liv. 10 fol. 91v°; Liv. 22 fol. 160; Liv. 28 fol. 52; Liv. 17 fol. 27v°; Liv. 48 fol. 100; Liv. 13 fol. 21; Liv. 17 fol. 27; Liv. 13 fol. 21; Liv. 13 fol.20v° Liv. 8 fol. 60v°; Liv. 19 fol. 184v°; Liv. 8 fol. 50; Liv. 8 fol. 57v°;

- Chancelaria de Filipe II: - Liv. 43 fol. 55; Liv. 44 fol. 254v°; Liv. 7 fol. 76v°; Liv. 6 fol. 279;

- Chancelaria de D. Pedro II: - Liv. 53 fol. 349-350; Liv. 51 fol. 68v°; Liv. 11 fol. 32; Liv. 4, fol. 171; Liv. 13 fol. 207; Liv. 15, fol. 230 v°; Liv. 13, fol. 206.

4. Mosteiro de S. Marcos

a. Conventos

C.2, E.27, P.7: Livros - 8.
C.25, E.77, P.8: Maços - 2

b. Livraria

Série vermelha (Impressos) nº3661 - *Index dos Títulos do Cartório do Mosteiro de S. Marcos*, por Manuel dos Santos Estevens. Coimbra, 1950.

c. Chancelarias

- Chancelaria de D. Afonso V: Liv. 4 fol. 33 e Liv. 5 da Estremad. fol. 295; Liv. 4 fol. 33 e Liv. 5 da Estremad. fol. 296; Liv. 4 da Estremad. fol. 266vº; Liv. 7 da Estremad. fol. 97vº; Liv. 7 da Estremad. fol. 98; Liv. 5 da Estermad. fol. 202vº; Liv. 7 da Estremad. fol. 148vº, Liv. 4, fol. 52vº; Liv. 8 da Estremad. fol. 141; Liv. 4 da Estremad. fol. 33; e Liv. 5 da Estremad. fol. 295vº; Liv. 7 da Estremad. fol. 95; Liv. 32 fol. 140; Liv. 2 da Beira, fol. 172vº; Liv. 11 da Estremad. fol. 43vº; Liv. 9 fol. 104; Liv. 7 da Estremad. fol. 212.
- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 11 da Estremad. fol. 64; Liv. 11 fol. 76; Liv. 1 da Estremad. fol. 85vº; Liv. 12 da Estremad. fol. 14vº;
- Chancelaria de D. João II: - Liv. 17 fol. 9vº; Liv. 17 fol. 135vº; Liv. 46 fol. 93; Liv. 11 fol. 23vº;
- Chancelaria de D. João IV: - Liv. 17 fol. 336.

5. Mosteiro da Pena

a. Conventos

C.1, E.1 e 2: Livros,1; Maços,1
C.25,E.9, P.3: Maços,1 -3
C.25,E.15, P.1: Maços, 4-5
C.25,E.15, P.1: Livros, 45

b. Chancelarias

- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 14 de D.João III, fol. 173v°; Liv. 11 de D. João III, fol. 121; Liv. 41 fol. 55v°; Liv. 13 da Estremad. fol. 219; Liv. 8 fol. 81; Liv. 12 da Estremad. fol. 49v°; Liv. 41 de D. João III, fol. 83.

- Chancelaria de D. João III: - Liv. 11, fol. 121; Liv. 14, fol. 173v°; Liv. 41 fol. 83; Liv. 58 fol. 7v°; Liv. 24 fol. 13; Liv. 14 fol. 173v°;

- Chancelaria de D. Sebastião: - Liv. 42 fol. 351; Liv. 1 fol. 437; Liv. 4 fol. 109v°; Liv. 7 fol. 201v°; Liv. 42 fol. 351v°; Liv. 7 fol. 202; Liv. 20 fol. 439v°; Liv. 4 fol. 109v°;

- Chancelaria de Filipe I: - Liv. 5 fol. 210;

- Chancelaria de Filipe II: - Liv. 6 fol.106v°; Liv. 30 fol. 140; Liv. 30 fol. 141; Liv. 3 fol. 48; Liv. 14 fol. 164; Liv. 30, fol. 140; Liv. 25 fol. 77v°; Liv.27 fol. 313v°; Liv. 30 fol. 98; Liv. 30 fol. 141;

- Chancelaria de Filipe III: - Liv. 14 fol. 107;

- Chancelaria de D. João IV: - Liv. 17 fol. 48;

- Chancelaria de D. Pedro II: - Liv. 49 fol. 102v°; Liv.43 fol. 186v°; Liv. 45 fol. 340v°; Liv. 48 fol. 182; Liv. 49 fol. 414 Liv. 60 fol. 22.

6. Mosteiro de S. Jerónimo do Mato

a. Conventos

C.1, E.2, P.1: Maço:1 (55)
C.25, E.23, P.2;Maço:1 (38)
C.25, E.23, P.2: Maço:3 (39-41)

b. Chancelarias

- Chancelaria de D. Afonso V: - Liv. 11 fol. 117vº; Liv.5 da Estremad. fol. 259; Liv. 31 fol. 69vº; Liv.5 da Estremad. fol. 17; Liv. 4 da Estremad fol. 215; Liv. 10 de D. João III fol. 117vº; Liv. 19 fol.49; Liv. 8 da Estremad. fol. 238 e Liv. 10 da Estremad. fol. 172vº; Liv. 10 fol. 65vº; Liv. 8 da Estremad. fol. 114; Liv. 31, fol. 59; Liv. 5 da Estremad. fol. 13vº; Liv. 10 fol. 66; Liv. 7 da Estremad. fol. 149 e Liv. 8 da Estremad. fol. 190; Liv. 13 fol. 80; Liv. 4 da Estremad. fol. 297; Liv. 10 fol. 91vº; Liv. 8 da Estremad. fol. 123vº

- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 15 e Liv. 36 de D. João III, fol. 13; Liv. 13 da Estremad. fol. 80vº;Liv. 9 da Estremad. fol. 55vº

- Chancelaria de D. João III:- Liv. 36, fol. 13; Liv. 10 fol. 117vº; Liv. 68 fol. 161vº; Liv. 68 fol. 221; Liv. 36 fol. 13

- Chancelaria de D. Sebastião: - Liv. 46, fol. 68vº; Liv.42 fol. 335; Liv. 31 fol. 159vº; Liv. 25 fol. 179vº; Liv. 1 fol. 240vº, Liv. 14 fol. 517vº; Liv. 22 fol. 182; Liv. 2 fol. 256vº; Liv.25 fol. 179vº; Liv. 1 fol. 240vº; Liv. 9 fol. 391vº; Liv. 14,fol. 517vº.

- Chancelaria de Filipe II: - Liv. 6 fol. 104vº; Liv. 25 fol. 136; Liv. 28 fol. 278; Liv. 27 fol. 136; Liv. 13, fol. 277.

- Chancelaria de D. Afonso VI: - Liv. 11 fol. 211v°; Liv.11 fol. 115.

7. Mosteiro de Valbenfeito

a. Conventos

C.1, E.7, P.6: Maço,1 n°685
C.25, E.23, P.3 (61-63) - 1 livro e 2 pastas.

b. Chancelarias

- Chancelaria de D. Sebastião: - Liv. 43 fol. 254v°; Liv.5 fol. 233; Liv. 1 fol. 322v°; Liv. 31 fol. 80v°; Liv. 1 fol. 322v°.

8. Mosteiro das Berlengas

a. Chancelarias

- Chancelaria de D. Manuel: - Liv. 39 de D. João III fol. 40v°; Liv. 10 de D. João III fol. 47v°; Liv. 10 de D. João III fol. 46v°; Liv. 10 de D. João III, fol. 46; Liv. 10 de D. João III fol. 47; Liv. 15 fol. 1; Liv. 13 da Estremad. fol. 80; Liv. 39 de D. João III fol. 49v°; Liv. 10 de D. João III fol. 47; Liv. 39 de D. João III fol. 60v°; Liv. 10, fol. 37v°; Liv. de Ilhas fol. 229v°; Liv. 10 fol. 32v°; Liv. de Ilhas fol. 229; Liv. de Ilhas fol. 128.

- Chancelaria de D. João III - Liv. 4 fol. 24v°; Liv. 10 fol. 46v°; Liv. 4 fol. 27v°; Liv. 10 fol. 46v°; Liv. 4 fol. 24; Liv. 4 fol. 68v°; Liv. 17 fol. 145v°; Liv. 52 fol. 74; Liv. 10 fol. 46; Liv. 52 fol. 61; Liv. 22 fol. 136; Liv. 10 fol. 46; Liv. 44 fol. 57; Liv. 39 fol. 49v°; Liv. 10 fol. 47; Liv. 39 fol. 65v°; Liv. 10 fol. 47v°; Liv. 39 fol. 60v°.

9. Colégio de S. Jerónimo

a. Conventos

C.2, E.27, P.7; 8 livros

b. Chancelarias

- Chancelaria de D. Sebastião: - Liv. 9 fol. 111; Liv. 9 fol. 112; Liv. 9 fol. 11v°; Liv. 8 fol 217; Liv. 8 fol. 218.

OUTROS FUNDOS

10. Ordem de Cristo

a. Conventos

Maços: 2, 4, 11, 30, 34

Cx.: 4

C.25, E.76, P.3 n°26: Processos de cristãos novos processados e sentenciados neste convento de Tomar pelo prior do dito Convento como Inquisidor que foi nesta jurisdição.

C.25, E.76, P.3 n°47: Relação de quando se começou esta Ordem com Religiosos regulares, com regra de S. Bento e de como governaram os Dom Priores desde o ano 529 até 1630.

C.25, E.76, P.3 n°23: Livro das escripturas das, sentenças, compras, escambos das propriedades que o Pe. Fr. António de Lisboa adquiriu para o convento de Tomar nos anos de 1530 a 1541.

C.25, E.76; P.5 n°18: Livro do dinheiro que El Rei deu para o Convento de Tomar. 1529 a 1539.

b. Livraria

Ms. 1956: Fundação e reformação desta Ordem e cópia de vários documentos a ela relativos.

c. Cartas Missivas

M.1 D.130: Carta do Dom Prior de Tomar ao Secretário de Estado.

d. Ministério do Reino

Ms.451. Ordem Militar de Cristo. Reforma da Ordem, requerimentos de Freires, diferentes memoriais.

11 - Fundo do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra

a. Corpo Cronológico

P.1, M.101, D.2: - Carta ao Provincial de Belém... sobre o dito Senhor cometer à sua religião o governo do mesmo Convento. De 22 de Abril de 1557.

P.1, M.71, D.33 - Carta de Fr. Brás a ElRei pedindo concedesse aos Religiosos do dito Convento fazerem seus actos das Grades do Geral para dentro. De 15 de Dezembro de 1541.

P.1, M.75, D.15 - Carta de D. Dionísio Prior do dito Convento expondo a ElRei ter lido o Mestre Manoel de Pina hum Curso de Artes e que pelo não acabar, continuará o quarto. De 26 de Junho de 1544.

II - BIBLIOTECA NACIONAL DE LIBOA

1. Mosteiro de Belém

Cod. 735, fl.38v e 52: - El Rei D. João III. Seu governo como 12º. Mestre da Ordem de Cristo. Reformas, etc.

Cod. 737, fl. 206 - Confirmando [Fr. António de Lisboa] no cargo de Prior do convento de Tomar pelo Papa. Breve de Paulo III *Dudum cum sicut felicis* (1536). No mesmo códice (fl. 191v. a 203v) - Poderes para reformar o convento de Tomar, actos que praticou, Bulas e breves que lhe dizem respeito. (1531-1552) Sua morte sendo prior.

Cod. 1762, fols. 237 e 252: - Carta a Fr. António de Lisboa e Carta ao Prior crasteiro de Santa Cruz.

Cod. 5106 - Letras apostólicas de Paulo III incorporando o mosteiro de S. Vicente de Fora ao de Santa Cruz de Coimbra. 1539.

Cod. 5010 - Ordenario segundo o costume da ordem dos Fraires do bemaventurado nosso padre Sam Ihronymo (sic) e livro dos estatutos da mesma Ordem em estes regnos de Portugal seguido de algumas concessões pontíficias. 1509.

Cod. 6689 - Estatutos da Ordem de S. Hieronimo en estes reynos de Portugal.

Cod. 8382 - Biblioteca do Convento de Belém. Catálogo alfabético. 1819.

Ms. 5 - Bula de Leão X confirmando o mosteiro de Belém na posse dos bens móveis e imóveis e concedendo-lhe todos os privilégios do Espinheiro. 1519.

Ms. 199, nº86 - Fr. André, prior de S. Marcos (Carta de perdão geral com noticia dos apaniguados do rei D. António que não recebem a graça).

Ms. 225, nºs. 201-203 - Ofícios sobre o catálogo da livraria dos Jerónimos.

Ms. 895 - Livro das sepulturas, óbitos e algumas profissões do mosteiro de Belém e de outros da Ordem de S. Jerónimo (Penha Longa, Mato, S. Marcos, N. S.ª do Espinheiro, Berlengas, Pena, Valbenfeito e Costa) organizado por Fr. Manuel do Bom Jesus.

Ms. 8382 - Index da Biblioteca dos Jerónimos.

Ms. 8842 - Miscelânea histórica. Noticias diversas.

Ms. Ilum, nº8 - Profissões de Penhalonga. 1420 a 1504.

Ms. Ilum, nº30 - Livro dos que fazem profissam da hera de 1479 até 1509 do convento de Penha Longa da Ordem de S. Jerónimo.

Cx. 25, nº5 - Memorial do Pe. Geral de S. Jerónimo e Monges do Real Mosteiro de Belém em o qual representam a Justiça do pleito que corre entre eles e o abade e religiosos do convento de Pombeiro sobre o direito da apresentação das Igrejas de Vila-Real e outras etc.

Cx. 208, nº25 - Recibo do catalogo da Livraria do extinto convento dos Jerónimos de Belém enviado à Casa Pia de Lisboa.

Cx. 225 - Luis Pedro de Nápoles. Ofício sobre os Livros de S. Jerónimo do Mato. Ofício para o Bibliotecário-mor da Biblioteca nacional Vasco Pinto de Balsemão sobre o mau estado dos livros do extincto mosteiro de S. Jerónimo do Mato.

2. Mosteiro do Espinheiro

Cod. 68, fl. 110 - Mosteiro de Belém. Memória dos Nuncios que passaram breves a seu favor até 1640.

Ms. 12/9815 - Carta do Rei D. Pedro V autorizando a transmissão do domínio.

Ms. 39 - Escriptura de compra de sete alqueires de azeite de foro que fez o Dr. Vasco da Silveira a Bras Fernandes... o qual azeite doou o dito Snr. ao convento do Espinheiro. 1514.

Ms. 164, nº10 - Breve relação da situação, fundação e dotação do mosteiro de Belém, da origem e natureza desta dotação e do estado actual em que se acha.

3. Mosteiro de Penhalonga

Cod. 68 - Privilégios concedidos a este mosteiro pelos núncios ou collectores, etc.

Cod. 859 - interessa a todos os mosteiros da Ordem

Ms. 171, nº 23 - Carta e Provisão de Fr. Diogo de Murça, nomeando Gonçalo Pinto ouvidor da jurisdição do mosteiro de Refojos de Basto.

Cx. 21, ms. 217, nº21? - Fr. Bernardo Pereira do Vale. Noticia sobre o mosteiro de Penha Longa. (Pequena informação esclarecendo não ser de fundacção régia o mosteiro de Penha Longa. Lisboa, 23 de Outubro de 1843. (34?)

4. Mosteiro da Pena

Cod. 68. Mosteiro de Penhalonga. V. Resposta à pergunta, etc.

Cod. 207: Noticias eclesiásticas de Lisboa, S. Roque, Jerónimos, Escorial, etc.

Cod. 600 fl. 59vº - Convento da Pena. Noticia Sumária, histórica e descriptiva. Cópia de 1873.

Cod. 1705 - Rótulo de visitas os mosteiros da Ordem de N. P. S. Jeronimo.

Cod. 2182 - Espelho de privados e lição para políticos.

Cod. 6328 - Romance da jornada de Fr. Gabriel da Purificação, frade hieronymo, que fez de Lisboa para Vila Viçosa. Em verso.

Ms. 22, nº 47 - Políticas morais para privados.

Ms. 217, nº 21 - Noticia sobre o mosteiro de Pena Longa. V. Fr. Bernardo Pereira do Vale.

Cx. 35, ms. 5, nº 35 - Carta de doacção de ElRei D. Manuel à Ordem de Cristo,em compensação da igreja de Belém e suas terras,da Igreja da Conceição feita pelo dito rei na sinagoga dos Judeus.

5. Convento de Cristo

Cod. 737; 8842

III - ARQUIVO DISTRITAL DE ÉVORA

- Bullario. 2 vols. Cod. CLXVIII/2-14 e CLXVIII/2-15
- Cartas régias, alvarás, breves e provisões -(1458 a 1807) Cod. CLXVIII/2-1 e CLXVIII/2-2
- Índice dos documentos em papel e em pergaminho pertencentes ao convento. 3 vols. Cod. CLXVIII/2-23 a CLXVIII/2-25.
- Inquirição de genere dos noviços. Cod. CLXVIII/2-5, CLXVIII/2-6 e cod. CLXVIII/2-7.
- Livros dos Acordos. 1539 a 1590 - 1667 a 1699. Cod. CLXVIII/2-28 e CLXVIII/2-29
- Livro do Celleiro. Cod. CLXVIII/1-11 e CLXVIII/1-12.
- Livro da despesa: 1584 a 1593 (3 vols) Cod. CLXVIII/ /1-34, CLXVIII/1-35 e cod. CLXVIII/1-36.
- Livro de instituições de Capellas. 3 vols. Cod. CLXVIII/2-18 a CLXVIII/2-20

- Livro de profissões dos frades. 1461 a 1645.
  Cod. CLXVIII/2-26

- Livro da receita. 1576 a 1762.
  Cod. CLXVIII/1-18 a CLXVIII/1-4

- Livro de receita e despeza. 1766 a 1830.
  Cod. CLXVIII/1-1 a CLXVIII/1-4

- Livro do Tombo das fazendas e capellas pertencentes ao Mosteiro de Nossa Senhora do Espinheiro que he da Sagrada Ordem do Doutor S. Hieronymo que se fez por provizão Real reynando o muito Alto e Poderozo Rey Dom Pedro II sendo Prior do ditto Mosteiro o Revº Pe. Fr. Josep de S. Hieronymo na era de 1696.

- Livro de tombo das herdades heranças foros y propriedades juros deste moesteyro de nossa Senhora do espinheiro... o qual se fez por mandado do reverendo padre frey Baptista de Olivença, prior do dito moesteyro. E foy começado e acabado no anno de Nosso senhor Jhesu Christo de myl e quinhentos e quarenta y sete.

- Livro das Herdades Rendas foros. He chamado Cartapacio. 1616.

- Demarcação da herdade de mõte gurdel do moesteiro de nosa senhora do espinheiro que fez o mto. Reverendo padre frei José prior dele o ano de 1568 años.

- Maços: 11 (por inventariar) de carácter administrativo e judicial

IV - BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA

V. Joaquim Heliodoro da Cunha RIVARA (*Catálogo dos manuscriptos da Biblioteca Pública Eborense*, tomo III, p. 129-130.)

- Livro das profissões dos Padres deste Mosteiro de Nossa Senhora do Espinheiro, que se começou em 31 de Agosto de 1533, sendo Prior Fr. Baptista de Olivença, e acaba-se em 17 de Outubro de 1665.
  Em pergaminho. Cod. CVIII/1-2

- Livro dos assentos das profissões dos Monges do Espinheiro, extra-muros de Évora.
  Desde 1667 até 1782. Cod. CVIII/1-26

- Carta do Provincial dos Jerónimos a D. João III, acerca de Fr. Bras se achar nas Berlengas sem licença.
  Belém, 2 de Abril de 1537. Cod. CIX/2-4 nº 43, 3 páginas (T.T. *Corpo Cronológico*, P.1ª, M. 101, D. 2)

- Cod. CXIV/1-19: Sol de África, Bispo Hiponense, Agostinho Augustissimo, discursado em seu oriente... em cento e cincoenta sonetos pelo Padre Fr. Gabriel da Purificação, monge de S. Hieronimo... of. ao Snr. Duarte de Sousa Coutinho da Mata, Correio-mor.

V - ARQUIVO DISTRITAL DO PORTO

1. Mosteiro de Belém

   78 volumes de prazos
   1 volume de índices dos prazos
   1 livro de cobrança
   4 livros de recibo
   15 volumes de livros de Tombo

VI - BIBLIOTECA DA ACADEMIA DAS CIÊNCIAS

Ms. vermelho 358: - Colecção dos papéis que se fizeram sobre a ordenação do P. Fr. Martinho Saldanha, monge de S. Jerónimo do convento do Espinheiro da cidade de Évora copiados por Fr. Vicente Salgado.

VII - BIBLIOTECA DA AJUDA

Cod. 47-VIII-3: Joannes Moreira de Carvalho, Instantia pro facultate concessionis in Emphiteusium circa terre na diversa religiosis Monasterii S.M. Belem spectantia. Decretum Aprilis 1682.

Cod. 47-VIII-3: Circa recursum contra vicarium congregationis S. Jeronimi: 17 de Fevereiro de 1690.

Cod. 47-VIII-8: Instâncio do Prior do Mosteiro de Belém da Ordem de S. Jerónimo e dos Vigários ou Reitores das Igrejas parochiais e Filiais unidas e anexas ao dito Mosteiro em Vila Real e seu Distrito e em Entre Douro e Minho para a confirmação da concordata quese fez so bre as cõngruas que o Mosteiro deve pagar aos ditos Reitores e Parochos confirmados pelo Ordinário. 24 de Agosto de 1660.

Cod. 44-XII-2: Apostilha de Fr. Cristóvão de Santa Maria.

Cod. 46-VIII-5: Frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe*.

VIII - BIBLIOTECA GERAL DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Tratados de Fr. António de S. José

Cod. 1933, fl. 2, De vitijs et peccatis;
fl. 213 De perfectione et affectionibus vo luntatis humanae et appetitibus sensitivis Christi
fl. 307 De voluntario et involuntario
fl. 102 De trinitate
fl. 169 Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum
fl. 205 De ignorantia ut est causa peccati.

Cod. 1898: Tratado *De Predestinatione* de Fr. Jerónimo de Barcelos

Cod. 2041,fl.164-303: outro tratado de Fr. Jerónimo de Barcelos: - *Tractatus De Sacrosanto Trinitatis misterio.*

Neste códice há mais os seguintes tratados: 1)Fr. Jerónimo de Barcelos: *Tractatus de Divina Praedestinatione et Reprovatione* (fl. 60-162v.)ano 1643.
2) Fr. António de S. José: *De voluntario et involuntario* (fl. 307-361). (25 de Fevereiro de 1645).
3) Fr. Miguel Valentim: *Tractatus de Sacro Incarnationis Misterio* (fl. 468-578). (Acabado a 20 de Dezembro de 1645).

Cod. 1006 (v.*Catálogo de Manuscritos* da B.G.U.C.) Livro das "Despezas (Do Colégio de S. Jerónimo do tempo do Pe. Mestre Fr. António de S. Joseph vice reitor in capite que começão de quinze de Fevereiro de 1649".

Cod. 1012 - "Livro da receyta e despeza do triénio em que foy D. Abbe. Rºr. o Mto., Rdº. Pe. Me. Fr. João Raposo. 1769.

Cod. 1015 - Livro do recibo & despeza do tempo M. R. Padre Fr. Leonardo de Carvalho Reitor deste nosso Colégio de S. Jeronimo de Coimbra. Anno de 1727

Cod. 1038 - Treslado de documentos do cartório do colégio de S. Jerónimo de Coimbra

Cod. 1188 - Livro das capelas do Colégio de S. Jerónimo de Coimbra

Cod. 1198 - "Livro das Capellas deste Collégio de S. Hieronimo renovado em Janeiro do anno de 1637".

IX - ARQUIVO DISTRITAL DE COIMBRA

a. Mosteiro de S. Marcos

Livros: 34; Maços 4

b. Colégio de S. Jerónimo

Livros: 20; Maços: 4

X - ARQUIVO MUNICIPAL DE COIMBRA

CARVALHO, José Branquinho - SILVA, Armando Carneiro, *Catálogos dos Manuscritos* do Arquivo Municipal.

CXXI - Carta da Rainha D. Catarina, de 25 de Outubro de 1561, recomendando à Câmara que aforasse ao Colégio da Companhia de Jesus para acabamento do seu edíficio um chão na Costa da Ribela primitivamente destinado ao colégio de S. Jerónimo.
m 622 - Alvará de 30 de Junho deferindo uma petição dos colegiais de S. Jerónimo acerca do aproveitamento da água de uma fonte que estava fora da Porta do Castelo.

XI - ARQUIVO MUNICIPAL ALFREDO PIMENTA (Guimarães)

1. Mosteiro da Costa

61 livros; livros de tombo, livros de prazos, livros de notas, de vedorias, livro de receita, das rendas (58), livros de recibos (59 e 60) etc.

XII - ARQUIVO DISTRITAL DE LEIRIA

1. Mosteiro de Valbenfeito

HH, nº55 - 1 livro de escrituras de emprazamento (administração).

XIII - BIBLIOTECA MUNICIPAL DE SINTRA

- Livro em que vão lançados os Religiosos defũtos deste mosteiro de Pẽhalõga, dias de seus falecimentos, Pátrias, Virtudes morais de cada hum e nº das sepulturas em que forão sepultados.

XIV - ARQUIVO DA SERENÍSSIMA CASA DE BRAGANÇA

1. Mosteiro de Penhalonga

Maço 753.

XV - BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DE VISEU

Ms. 26-I-52: Cronica do Real Mosteiro de Belem e Estatutos da Junta da Inspecção da Fazenda. Fr. Adriano Casimiro de Santa Paula Pereira e Oliveira.

XVI - ARQUIVO DO MINISTÉRIO DAS FINANÇAS

1. Mosteiro de Belém

Livro 1º das Requesições, fl. 142vº. Inventário nº51. Hospício de Belém, Margaride. (Livro 1º das Requisições fl. 173vº. Inventário nº 249)

2. Mosteiro de Penhalonga

Livro 1º das Requisições,fl.153vº. Inventário nº306.

3. Mosteiro do Espinheiro

   Livro 1º das Requisições, fl. 142vº. Inventário nº51.

4. Mosteiro de S. Marcos

   Livro 1º das Requisições, fl. 171. Inventário nº110.

5. Mosteiro de Valbenfeito

   Livro 1º das Requisições, fl. 173. Inventário,nº403.

6. Mosteiro da Pena

   Livro 1º das Requisições, fl. 172. Inventário nº100.

7. Mosteiro do Mato

   Livro 1º das Requisições, fl. 176. Inventário nº9.

8. Colégio de S. Jerónimo

   Livro 1º das Requisições, fl. 182. Inventário nº108.

9. Mosteiro da Costa

   Livro 1º das Requisições, fl. 181. Inventário nº178.

XVII - MADRID. ARQUIVO DO PALÁCIO DO ORIENTE

Legajo 2 - San Lorenzo, 1589, 20 Agosto: Real Carta de de S. M. Don Filipe II al General de la Orden de San Jeronimo para que le informe sobre quatro o cinco religiosos con el fin de mandar dos a Portugal para la Ordem de San Jeronimo, uno de Provincial y otro de Prior de Belen.

Legajo 2 - San Lorenzo, Dezembro, 30 - Real Carta de Sua M. Don Filipe II al General de la Orden de San Jeronimo, autorizando le para que pueda dar licencia a Frey Garcia de Santa Maria y en su lugar nombre a Fray, Juan de Quemada.

Legajo 3 - Cartas (2) de S. M. Filipe II dirigidas a Fray Juan de Quemada Provincial y Religiosos de San Jeronimo de Portugal relativas a la union de los Monasteiros de dicho Reino con los de Espãna. Hechas en San Lorenzo y Campillo en 1591.

Legajo 25 - 1437 - Las constituciones en latin originales de la orden de San Jeronimo.

Legajo 59 - 1730 - Papeles referentes al Pleito entre los P.P. Geronimos de Portugal con los Benitos.

Legajo 69 - 1753, Septiembre, 11 - Bula de Benedicto XIV, sobre las gracias y privilegios concedidos a los Abades Jeronimos de Portugal.
Roma, 11 de Septiembre, 1753.

Legajo 92: San Lorenzo: 1582 a 1729. Catálogo de todos los Presidentes de Capitulos Generales que ha tenido la Religion de S. Jeronimo desde su union.

Legajo 136 - El Escorial, Memorias sepulcrales. Libro y memorias de los Religiosos, Legos e professos del Monasterio de San Lorenzo et Real. 2 vols.

XVIII - SEGÓVIA - ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SANTA MARIA DEL PARRAL

- Actas capitulares de la Orden de S. Jeronimo

XIX - ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS

2344 - Breve de Clemente VIII para la union de los monasterios de S. Jeronimo de Portugal a la congregacion de Castilla. Roma, 9 de Mayo 1595.
Cota: 2317, Legajo 23, folio 17.

B - FONTES IMPRESSAS E BIBLIOGRAFIA GERAL

ALBUQUERQUE (Martim), *A Sombra de Maquiavel e a Ética tradicional portuguesa*, Lisboa, 1974.

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 Jerónimos, in *Historia de La Teologia in España*, Roma, 1962.

— La enseñanza de la Teologia en la Universidad española hasta el concilio de Trento. Planes. Métodos. El verbosismo, in *Repertorio de las ciencias eclesiasticas en Espnã*, 2 (1971),125--146.

ANSELMO (Antônio Joaquim), *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926.

ANTÔNIO (Nicolau), *Biblioteca Hispana Nova*, Madrid,1783-1788, 2 tomos.

ASENCIO,(Eugenio), El Erasmismo y las corrientes espirituales afines, in *Revista Española de Teologia*, 37 (1952), 31-99.

AZPILCUETA NAVARRO (Martin), *Operum*, Roma, 1590. 2 vols..

AZEVEDO (João Lúcio), *Alguns escritos apócrifos, inéditos e menos conhecidos do P. Antônio Vieira*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1915.

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* 2ª edição dirigida por Torquato de Sousa Soares, Lisboa, 1945-1954.

BARCELOS (Fr. Francisco de), *Sulitiferae crucis Triumphus in Christi Dei Optimi Maximi gloriam, & ad Christianae mentis solatium*, Coimbra, 1553.

BATAILLON (Marcel), *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, Ed. revista: *Erasmo y España*, México, 1950, 2 vols..

— *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Paris, Centro Cultural Português, 1974.

—"Un itinéraire cistercien à travers l'Espagna 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. Antônio de), *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, reprodução fac-similada da edição de 1525, com introdução de Mário Tavares Dias, Lisboa, 1965.

— "Contra os juízos dos astrologos", com introdução e notas de Joaquim de Carvalho, in *Boletim da Universidade de 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.

BONET (Maury, G.), *De opera scholastica fratrum vitae communis in Nederlandia*, Paris, 1889.

BRANCO (Manuel Bernardes), *História das Ordens Monásticas em Portugal*, Lisboa, 1888.

BRANDÃO (Mário), *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, vol. 1º, Coimbra, 1948, vol. 2º, 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 Priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra", in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XIII, Coimbra, 1937.

— *Coimbra e D. Antônio*, Coimbra, 1939, 1945, 1947, 3 vols.

— *Estudos vários*, Coimbra, 1972.

— *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1937-1941, 4 vols.

BRÁSIO (P. António), *O Padroado da Ordem de Cristo na Madeira*, Funchal, 1962.

BRONSEVAL (Frère Claude de), *Peregrinatio Hispanica. 1531--1533*, introdução, tradução e notas por Dom Maur Cocheril, Paris, P.U.F., 1970. 2 tomos.

CANO (Melchior), *De locis theologicis Libri 12*, Lovaina, 1569.

CARVAJAL (Fr, Luis de), *De restituta theologia liber unus*. Colónia, 1545.

CARVALHO (Joaquim de), "Fr. Heitor Pinto e Fr. Luis de León", in *Lusitania*, Fasc. VIII, Dezembro 1925, vol. III, 255-262.

— *Estudos sobre a cultura portuguesa do Século XVI*, Coimbra, 1947-1948. 2 vols.

— vide Beja, Fr. António; Ferreira, Francisco Leitão.

— *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 Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. VIII, pp. 1-16.

CARVALHO (J.M.Teixeira de), *O Mosteiro de S. Marcos (...)* Coimbra, 1922.

CASTRO (Américo), *España en su Historia, Cristianos, Moros y Judios*, Buenos Aires, 1948.

— "Lo hispanico y el erasmismo" in *Revista de filologia hispanica*, ano II, nº 1(1940), pp. 1-34; Ano IV, nº1 (1942), pp. 1-66.

CASTRO (Anibal Pinto de), *Retorica e Teorização literária em Portugal. Do Humanismo ao Neo-classicismo*, Coimbra, 1973.

CASTRO (Manuel Baptista de), *Crisis doxologica, apologetica y juridica* (...), Madrid, 1730.

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Denifle-Chatelain, Paris, 1889-1897. 4 vols.

CHAUNU (Pierre), *L'Espagne de Charles Quint*, S.E.D.E.S., 1973, 2 tomos.

CLERVAL (A.), *Registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de Paris*. T.I; de 1505 a 1523. Paris, 1917.

COCHERIL (P.Maur), "La jurisdiction de Morimond sur les Ordres militaires de la péninsule ibérique", in *Studia Monastica*, Montserrat, II (1960), fasc.2, pp. 371-385.

— "Les Ordres militaires Cisterciens au Portugal", in *Bulletin des Etudes portugaises*, nouv. série, t. 28 (1967-68) pp. 11-71.

— "Une description du Portugal au XVI^{e} siècle, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, 1971, vol. III, pp. 76-111.

CODINA MIR (G.), *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le "modus parisiensis"*, Roma, 1968.

Constitutiones Ordinis Sancti Hieronimi (...), Lisboa, 1753.

Corpo Diplomático Português, contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal (...), Lisboa, 1862--1910, 16 vols..

CORREIA (Virgílio), *As obras de Santa Maria de Belém de 1515-1519*. Lisboa, 1922.

CRUZ MOLINER (José Maria), *Historia de la literatura mistica em España*, Burgos, 1961.

CUNHA (D. Rodrigo da), *História da Igreja de Lisboa*, Lisboa, 1642.

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*. Lovaina, 1911.

DELUMEAU (Jean), *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud, 1967.

– *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1965 [2ª ed. 1968]. Col. Nouvelle Clio.

– *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, Col. Nouvelle Clio.

– *Rome au XVI^e siècle*, Hachette, 1975.

– "Humaniame 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"*, nº 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. 1º, 2 vols.

– *A Política Cultural da Epoca de D. João III*, Coimbra, 1969, 2 tomos.

DIAS (Luis Fernando de Carvalho), *Fr. Heitor Pinto, novas achegas para a sua biografia*, Coimbra, 1963.

DIAS (Mário Taveres), vide Beja, Fr. Antônio de

Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, 1903-1950. 24 vols.

DU BOULLAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1665-1673, 6 vols..

ERASMO, (Desidério), *Opera Omnia*, Leide, 1703-1706, 10 tomos.

ESTEVENS (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.

– *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1937-1946, 5 vols..

FERREIRA (José Augusto), *Memórias Archeologico-históricas da cidade do Porto (Fastos episcopais e políticos), séc. VI-sec.XX*, Braga, 1923-1924. 2 vols.

FIGUEIROA (Francisco Carneiro de), *Memórias da Universidade de Coimbra*, 1937.

FONSECA (Francisco da), *Évora gloriosa*, Roma, 1728.

FREIRE (Anselmo Brancamp), *Sepulturas do Espinheiro*, 1901.

FREITAS (Jordão de), *O Mosteiro dos Jerónimos*, Lisboa, 1935.

GARCIA PERES (D. Domingo), *Catalogo razonado biográfico e bibliográfico de los Autores portugueses que escribieron em castellano*, Madrid, 1890.

GALINO CARRILLO (Maria Angeles), *Los tratados sobre educacion de príncipes, siglos XVI e XVII*. Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogia. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 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.

GAVETAS (As) da Torre do Tombo, Lisboa, 1960 ss.

GLASER (Edward), *Portuguese Studies*, Paris, Centro Cultural Português, 1976.

— vide Pinto, Fr. Heitor

GODINHO (Vitorino Magalhães), *Introdução à Historia Económica*, Livros Horizonte, s.d.

— "Preços e conjuntura do século XV ao XIX" in *Dicionário de História de Portugal*, IV, pp. 488-516.

GOMES (José Joaquim da Costa), *Colecção de leis da dívida pública portuguesa*, Lisboa, 1883.

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.

GUELLUY (Robert), "L' évolution des méthodes théologiques à Louvain, d' Érasme à Jansenius", in *Revue d' Histoire Ecclesiastique*, vol. 37 e 38, Lovaina, 1941, 1942.

GUIMARÃES (J.Vieira da Silva), *A Ordem de Cristo)*, Lisboa, 1901.

GUSDORF (Georges), *Les Origines des Sciences Humaines*, Paris, Payot, 1967.

HÂRFIO (Fr. Henrique), *Espelho de Perfeycam em linguoa portugues*, Coimbra, 1533.

HEBREU (Leão), *Diálogos de Amor*, introdução, tradução e notas de Reis Brasil, Lisboa, 1968, 2 vols..

HELIOT (H.), *Histoire des Ordres monastiques*, Paris, 1721, t. 3, 407-456. e t. 4, 1721, p. 1-25.

HEIMBUCHER (M.), *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, t. 1, Paderborn, 1932, pp. 592-596.

KRISTELLER (Paul Oskar), *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, "La Nuova Italia", 1965.

LÉON (Pierre), *Economies et Sociétés préindustrielles*, Paris, Armand Colin, 1970.

LISBOA (Fr. António de), *Viaje a Oriente* (1507). Edicion y estudio de A. Rodriguez Moñino, Badajoz, Imprenta de la Diputacion 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, 439-449.

LOPES (João Baptista da Silva), *Memórias para a história eclesiástica do Algarve*, Lisboa, 1848.

LOPES (Maria Hortense Nunes Vieira), *"O Convento de Nossa Senhora do Espinheiro em Évora (Ensaio de interpretação historica e artistica)*, in *Boletim da Junta Distrital de Évora*, nº 6, 1965, pp. 85-157.

MADRID (Fray Ignacio de), "La Orden de San Jeronimo. Primeros pasos para una historia crítica", in *Studia Monastica*, 3 (1961), pp. 409-427.

MARCOS DE DIOS (Angel), "Proyeccion cultural de la universidad de Salamanca en Portugal durante el reinado de los Filipes", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, X, Paris, 1976, pp. 135--169.

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 3ª nº 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*, nº 17-18, II Ano, Set.-Out. 1960,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 du XVIº siècle", in *Platon et Aristote a la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, pp. 421-432.

— *Humanismo e Érasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, Centro Cultural Português, 1973.

MÁRTIRES (Fr. Timóteo dos), *Crónica de Santa Cruz*, Coimbra, 1955.

MATOS (Luis de), *Les portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950.

MEIRELES (Fr. Antônio de Assunção), *Memórias do mosteiro de Pombeiro*, Lisboa, 1942.

"Memorias 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. 6º e 7º, Coimbra, 1921.

NEVES (Fr. Damião das), *Compêndio da regra e definição dos cavaleiros da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Lisboa, 1607.

NUNES (José de Sousa), *O Mosteiro dos Jerónimos*, Lisboa, 1933.

MUÑOS IGLESIAS, El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teologos del siglo XVI, in *Estudios Biblicos*, Madrid, 1946, pp. 137-149.

ORLANDIS (José), "La disciplina eclesiastica española sobre la vida eremitica", in *Jus Canonicum*, 4(1964), pp. 147-165.

OSÓRIO (Jorge Alves), "Fr. Heitor Pinto leitor da Menina e Moça", Sep. de *Biblos*, LIII, Coimbra, 1977.

PAJARES (Samuel), "El P. Siguenza, comentarista de Santo Tomás", in *La Ciudad de Dios*, 152 (1936), pp. 325-343.

PEREIRA (Gabriel), *Documentos históricos da Cidade de Évora*, Évora, 1885; 1887; 1891.

PINTO (Fr. Heitor), *Imagem da vida cristã*, com prefácio e notas do P^{e} M. Alves Correia, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1940, 4 vols..

— *Imagen de la vida cristiana*, com introdução e notas de Edward Glaser, Barcelona, 1967.

POLANCO (João), *Directorio de Confessores e Penitentes*, Lisboa, 1556.

POLIAKOV (Léon), *Histoire de l' anti-sémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1961, 2 vols..

PORTALEGRE (Fr. António de), *Meditaçam da inocentissima morte e paixão de Noso Senhor Jesu Christo*, Coimbra, 1548.

RAU (Virginia), "Aspectos da legislação portuguesa sobre câmbios durante o século XVI", in *Studi in Onore di Amintore Fanfani*, V(1962), pp. 515-524.

— "A grande exploração agrária em Portugal a partir dos fins da Idade Média", in *Estudos de História Económica*, Lisboa, 1961.

RENAUDET (Augustin), *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1953.

RIBEIRO (João Pedro), *Dissertações chronológicas e críticas*, Lisboa, 1860 ss. 5 vols..

RICARD (Robert), *Etúdes 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) *Espiritualidad española*, Madrid, 1961.

SANCHEZ (José Dias), *O Mosteiro dos Jerónimos e Torre de Belém*. Lisboa, 1929.

SANCHEZ ALBORNOZ (Claudio), *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956. 2 vols..

SANTA MARIA (D. Nicolau de), *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, 1668, 2 tomos.

SANTO ANTÓNIO (Fr. Manuel de), *Escudo beneditino ou Dissertação Escolástica e Teológica*, Salamanca, 1736.

SANTOS (Candido dos), *Estudantes e Constituições dos colégios de Santa Cruz de Coimbra (1534-1540)*. Porto, Faculdade de Letras, 1974.

SANTOS (Fr. Manuel dos), *Alcobaça ilustrada*, Coimbra, 1710.

SÃO BOAVENTURA (Fr. Fortunato de), *História Chronologica e crítica da Real Abadia de Alcobaça*, Lisboa, 1827.

SÃO JOSÉ (Francisco de), *Historia universal de Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, 1743.

SÃO JOSÉ (Fr. Jerónimo de), *Historia Chronologica da Ordem da Santissima Trindade*, Lisboa, 1789. 2 vols..

SÃO MIGUEL (Fr. Jacinto de), *Tratado histórico das Ordens monásticas de S. Jerónimo e S. Bento*, Lisboa Occidental, 1739-1761.

SÃO TOMÁS (Fr. Leão de), *Benedictina Lusitana*, introdução e notas críticas de José Mattoso, Lisboa, 1974.

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), *Historia de la Orden de San Geronimo*, Madrid, 1600-1605, 2 vol. [2ª ed., Madrid, 1907-1909].

SIMÕES (J. M. Santos), *Tomar e a sua judiaria*, Tomar, 1943.

SOARES (Frei Miguel), *Portugal Libertado*, edição e estudo introdutório por Candido dos Santos, Porto, 1974.

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.

SOUSA (Tude Martins de), *Mosteiro e quinta da Penha Longa na Serra de Sintra*, Sintra, 1947.

STEGMÜLLER (Friedrich), *Filosofia e TEologia nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, 1959.

Studia Hieronymiana, 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. 5º e 6º, 1890 e 1891.

— *Documentos para a história dos Jesuitas*, Coimbra, 1899.

THUROT (Charles), *De l' organisation de l' enseignement de l' Université de Paris au Moyen-age*, Paris, 1850.

VASCONCELOS (António de), *Escritos vários*, Coimbra, 1938, 2 vols..

VAZ (J. Ferraro), *Livro das moedas de Portugal*, Braga, 1969, 2 vols..

VEGA (Fr. Pedro de la), *Cronica de la orden de Sant Hieronymo*. Alcalá de Henares, 1539.

VENARD (Marc), "Catholicisme et usure au XVI^{e} siècle, in *Revue d' histoire de l'Eglise de France*, nº 149, 1966, pp. 59-74.

VITERBO (Fr. Joaquim de Santa Rosa), *Elucidário de palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usavam*, edição de Mário Fiuza, 2 vols..

VIVES (Juan Luis), *Obra completas*, com tradução de Lorenzo Riber, Madrid, 1947-1948, 2 vols..

C A P Í T U L O I

Génese e afirmação

1. AS ORIGENS. NASCIMENTO DA ORDEM DE S. JERÓNIMO EM PORTUGAL

2. ESTRUTURAS DO GOVERNO

3. OS EFECTIVOS: RECRUTAMENTO DAS VOCAÇÕES. INQUISIÇÃO E ESTATUTOS DE "LIMPEZA DE SANGUE".

1. AS ORIGENS

O fenômeno eremítico é muito antigo na Igreja de Cristo. Assinalável desde os primeiros séculos do Cristianismo, conheceu, ao longo do tempo, alguns períodos de mais intenso fervor. Na Itália do século XIV, enquanto a Igreja, ao mais alto nível hierárquico, se debatia com problemas de extrema gravidade, o número dos solitários não cessava de aumentar, a tal ponto que o eremita se tornou o "herói da época"[1]. É agora seu ideal e fonte de inspiração a figura de S.Jerónimo no deserto de Calcis, na Síria do Norte.

Sob o seu patrocínio florescem várias famílias religiosas como os Jesuatos ou Ordem hospitaleira dos clérigos apostólicos de S.Jerónimo, fundada por João Colombini, em 1335; os frades eremitas de S.Jerónimo fundados por Pedro Gambacorta; de Pisa, que erigiram o primeiro mosteiro em 1380, em Montebello, perto de Urbino, e a Congregação dos eremitas de S.Jerónimo fundada em 1360 por Carlos de Montegranelli, em Fiesole[2]. Com estes núcleos de eremitas vão fundir-se outras pequenas comunidades: assim, os grupos dirigidos por Beltrano de Ferrara, Nicolau de Forca Palena e de 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]. Mais tarde, no século XV, surge a Congregação da Lombardia, de origem espanhola, resul

---

(1) - D.Justo PEREZ 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 Sienne, fondateur des Jesuates* († 1367) par le bienheureux Jean de Tossignano, Jesuato, bispo de Ferrara († 1446): ed. 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 Jérome* († 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.

tante de uma cisão da ordem dos Jerónimos em Espanha, provocada pelo segundo Geral, Lope de Olmedo[1].

Questão legítima e oportuna será agora a de saber qual a razão do despertar do interesse pela figura de S.Jerónimo eremita, no século XIV. É verdade que o santo exegeta nunca fora esquecido ao longo da Idade Média: Abelardo chama-lhe "grande Doutor da Igreja, honra da profissão monástica"; Vicente de Beauvais no *De eruditione filiorum nobilium* cita S.Jerónimo 148 vezes, Santo Agostinho 75 e Ovídio 60[2]. Contudo, o outro lado desta personalidade rica e contrastante, o do penitente, o do esceta, surge nesta época de maneira súbita como ideal. Onde estará a razão desta descoberta?

De imediato seríamos inclinados a pensar nos humanistas. Mas parece que a simpatia dos humanistas pela figura do escritor, simpatia que leva Erasmo a proclamar que S.Jerónimo deve ser preferido a todos os Padres gregos e latinos[3], é um pouco mais tardia que a descoberta do penitente

---

(1) - 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 primitivas. O ramo fundado por Lope de Olmedo veio a ser conhecido por "Isidros" do nome do mosteiro de Santo Isidoro del Campo de Santiponce. Em 1567 os "Isidros" uniram-se aos Jerónimos por ordem de Filipe II.

(2) - *Catholicisme*, s. v. *Jérome (Saint)*, tomo VI, col. 705.

(3) - "Il a été le grand ami fort admiré d'Erasme qui parle de l'excellence de Jérome" avec une émotion communicative et son édition de Bale de 1516 reste un monument touchant de cet amour". Cit. in *Catholicisme*, t. VI, col. 705.

Sabemos, por outro lado, que atraiu também a atenção dos artistas que o representaram com o chapéu cardinalício, com um seixo para se ferir no peito, com um livro, com a trombeta do juizo final soando sobre a cabeça. Com excepção do livro, estas representações iconográficas, mesmo a do leão domesticado que lhe vem de S. Gerásimo, carecem de fundamento histórico e foram divulgadas pela *Legenda aurea* de Jacques de Voragine.

Todavia, esta ligação súbita à figura do eremita resta por explicar; é anterior e parece-nos que deve ter tido outra origem. O bolandista Joannes Stiltingus explica o facto pela influência que teria exercido uma obra de larga difusão, escrita em 1346 por um célebre jurista de Bolonha, Giovanni del'Andrea[1]. Nessa obra, intitulada *Hieronymianus*, dell'Andrea propõe-se difundir o culto de S. Jerónimo pouco desenvolvido na Península itálica, do que, aliás, censura os seus compatriotas.

E, na verdade, - escreve Joannes Stiltingus, depois de escrita aquela biografia, começaram a notar-se na Itália várias igrejas dedicadas a S. Jerónimo bem como Ordens religiosas sob o seu nome e patrocínio[2].

Estes resultados visíveis inclina-se o bolandista a atribuí-los ao *Hieronymianus*.

---

(1) - O *Explicit* desta vida de S. Jerónimo publicada, pela primeira vez, em 1482, diz: "Explicit Hieronomymianus (*sic*) domini Ioannis andree decretorum doctoris famosissimi in devocione gloriosi Hieronimi singularissimi in eiusdem laudem editus. In quo Hieronimi vitam facta dicta atque prodigia ultra huius vite mortales perscrutatus est. Consumatus anno domini MCCCCLXXXII nona die Augusti. Extitit autem publicatum hoc opus anno domini MCCCXLVI paulo ante obitum Iohannis andree. Qui obiit anno domini MCCCXLVIII.VII die Julij.

(2) - "Porro, dum perspicio tot Ordines Eremiticos et monasticos saeculo 14 et 15 assumpsisse nomen et patrocinium S. Hieronymi; Vehementer suspicor, per vitam S. Hieronymi, quam saeculo 14 scripsit Ioannes Andreas, devotionem erga sanctum Doctorem magna cepisse incrementa. Nam ille Italis suis exprobrat quod tepescerent in devotione erga S. Hieronymum, declarat non nisi paucissimi Sancti ecclesias diuturna inquisitione a se repertas, de nullo uspiam Ordine S. Hieronymi vel verbo meminit; sicut nec ulla alia vita ante saeculum 14 scripta". E termina, observando: "Et revera post scriptam illam vitam eodem saeculo 14 non solum plures ecclesiae in Italia S. Hieronymo dicatae, sed etiam Ordines religiosi iam memorati eiusdem patrocinio et nomine insigniri coeperunt". Ioannes STILTINGUS, *Acta Sanctorum*, tomo VIII, dia 30 de Setembro, p. 685.

Bastará isto como explicação suficiente? Talvez não. Talvez se deva falar duma convergência, por um lado, do influxo do *Hieronymianus* e, por outro lado, da descoberta e leitura de S.Jerónimo pelos humanistas.

Seja porém como for, é destes meios eremíticos italianos que irá nascer a Ordem de S.Jerónimo em Espanha e em Portugal. Com efeito, entre estes eremitas contava-se um terceiro franciscano - Tommasucio da Foligno - cujos discípulos, após a sua morte, vão entrar em contacto com núcleos de eremitas espanhóis, em Orusco, Ambite, Javea, Castañar, Villaescusa e Guisando[1]. Deste modo - escreve D.Justo Perez de Urbel - o movimento hieronimiano, nascido em Itália, converter-se-á em Espanha na grande Ordem de S.Jerónimo, sob a regra de Santo Agostinho[2].

Entre esses eremitas discípulos de Tommasucio havia um português de origem que veio também para Espanha. Instala-se em Toledo; mas, perante dificuldades que lhe são movidas pelo Arcebispo[3] e desejoso, por outro lado, de transmitir a Portugal a chama do movimento, decide-se a entrar no seu país natal. Procura um lugar solitário; encontra Penhalonga, perto de Sintra, lugar de eremitas, e futuro berço da Ordem. Chamava-se Vasco Martins.

Pouco se sabe da sua vida além do que nos dizem Pedro de la Vega[4], primeiro cronista da Ordem jerónima, e

---

(1) - 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.

(2) - *Obr. cit.*, p. 56."y a estos santos ermitaños que vinieron de Italia se ayuntaram después muchos notables varones españoles - escreve Fr. Pedro de La Vega (*Cronica de la orden de Sant Hieronymo*, Alcalá de Henares, 1539, fl.IXr-xv): E refere D.Alonso Pecha, bispo de Jaen, que renunciou ao bispado; o cónego de Toledo Fernando Yañez, o nobre cavaleiro Pedro Fernandez Pecha, camareiro de El Rei D.Pedro e irmão do ex-bispo de Jaen. Estes foram na realidade os fundadores da Ordem de S.Jerónimo em Espanha.

(3) - SIGUENZA, *Historia de la Orden de S.Jeronimo*, I, 2ª ed., p. 96.

(4) - *Cronica de la orden de Sant Hieronymo*, Alcalá de Henares, 1539.

José de Siguenza[1]. Natural de Leiria, filho de D.Vasco Martins da Cunha, Senhor de Taboa, Pinheiro, Angeja e Bemposta, e de D.Beatriz de Albergaria, fidalgos ilustres, ainda jovem foi em peregrinação a Roma, e ter-se-ia alistado no discipulado célebre de Tommasucio da Foligno e professado.[2]

Não se pode datar com exactidão o seu regresso a Portugal. Siguenza, cronista clássico da Ordem, dos fins do século XVI, diz que foi em 1355. Consideramos, porém, esta data manifestamente errada, se aceitarmos, de acordo, aliás, com o mesmo autor, que teria saído do país para a companhia de Tommasucio pelos 17 ou 18 anos.A primeira referência histórica conhecida da sua presença em Penhalonga como eremita data de 1390, ano em que se fez a escritura de compra da quinta de Penhalonga[3]. A ser assim, teria então 81 anos. Iria ainda - como relata o mesmo Siguenza - fundar o mosteiro de Valparaíso, perto de Córdova, em 1405? Não é verossímil. Pensamos, por isso, que o seu regresso a Portugal terá sido posterior a 1355, posterior mesmo à bula *Salvatoris humani generis*, datada de 1373, bula da fundação da Ordem de S.Jerónimo na Península Ibérica (Castela, Aragão e Portugal) se pensarmos na doação do rei D.Fernando à mesma Ordem do palácio de Frielas em 1378. No instrumento dessa doação não é nomeado Vasco Martins mas o eremita Lourenceanes, caracterizado como "homem de boa vida" e que "uza de servir a Deos continuadamente".[4]

Em 1390 é já Fr. Vasco Martins "natural de Lejrea da vjda ermjtaa dos pobres ermjtaaes" quem assina a escritura

---

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

(2) - D.Rodrigo da CUNHA, *Tratado historico*, P.3, n. 320 até 330. "Memorias dos estudos em que se criarão os monges de S.Jerónimo (...) in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*,vol.6º, p. 203.

(3) - O original desta escritura existe ainda. A.N.T.T., Penha Longa, M.1, nº10.

(4) - Jorge CARDOSO, *Agiológio Lusitano*, I, p. 389.

de compra, juntamente com Huberto e Antonino, "pobres ermjtaaes seus companheiros e jrmãos". Trata-se, pois, do primeiro sinal, documentado, da sua presença no país. Além disto possuímos mais duas cartas da sua autoria, mas que não estão datadas, pelo que não podemos saber se são anteriores ou posteriores a 1390[1]

Dos termos da escritura de 1390 nada se pode inferir quanto à finalidade da compra. Datada de 5 de Agosto do referido ano, foram outorgantes João Domingues, corrector, morador em Lisboa, na Rua Nova, com procuração de sua mulher Branca Afonso, e Vasco Martins "ermjtam da prove vjda.Durante o acto de transacção foi lida uma carta de El Rei, datada de 14 de Julho do mesmo ano, na qual pede a João Domingues aceite de Fr. Vasco os dinheiros que lhe devia e lhe entregue o lugar, se bem que tivesse expirado já o prazo do contrato, João Domingues, por sua vez, fez ler uma carta de procuração de sua mulher, feita na sua casa de Lisboa, pela qual lhe é dado poder para "pedir demandar e receber todos os bens móveis e de raiz onde quer que estivessem situados, vender, dar e doar todos ou parte dos bens pelo preço que quisesse, mandar fazer carta ou cartas de pura venda, arrendamento e aforamento, emprazamento e todas as outras escrituras que ele por bem tiver". Foram testemunhas um filho do casal, Bartolomeu Domingues, estudante de leis, João de Lisboa e João Martins, de Coimbra.

Após a leitura destes dois documentos - a carta de El Rei e a procuração de Branca Afonso -,João Domingues vende a Vasco Martins, ermitão, uma quinta que possuía em Pera Longa, pelo preço de 3.300 libras "desta moeda ora corrente Real a 10 soldos". Fr. Vasco não comprou apenas em seu nome, mas também no dos seus companheiros,Huberto e Antonino. Testemunharam o acto João Sador, Martins de Pranus, Afonso Domingues, de Pera Longa, Vasco Afonso Freire, Francisco Domingues, também de Pera Longa, e outros.

---

(1) - Estas cartas que Fr. Vasco endereçou a Fr. Lourenço, monge de Alcobaça, foram publicadas por Jorge Cardoso (*Agiologio Lusitano*, I pp. 27-29 e 390-391.

É possível que a propriedade tenha sido comprada - atentemos no patrocínio real - em ordem à construção de um mosteiro. Se o foi, apenas 10 anos depois terá concretização, quando, pela bula *Piis votis fidelium*[1] de 1 de Abril de 1400, o Papa Bonifácio IX autorizou a construção de 2 mosteiros: Penhalonga e S.Jerónimo do Mato[2]. Do texto da bula constam as razões por que o Pontífice defere a petição: para anuir aos piedosos desejos dos fiéis que dizem sobretudo respeito ao aumento do culto divino. Refere ainda o pedido recente, que lhe fora dirigido da parte do dilecto filho Fernando João, presbítero da diocese de Coimbra, eremita no lugar de Penha Longa, na diocese de Lisboa. Com efeito, reflectindo este sobre a sua própria salvação, e desejando mudar o seu estado de eremita numa vida mais perfeita aprovada pela Igreja, pede licença ao Pontífice para assumir a regra dos eremitas de S.Jerónimo, que vivem debaixo da regra de Santo Agostinho e, depois de professar no hábito de S.Jerónimo, fundar 2 mosteiros. Bonifácio IX, interessado "com intensos desejos" em aumentar o culto divino e inclinado também a ace-

---

(1) - Não encontramos o original desta bula, encontramos uma cópia no Arquivo da Casa de Bragança, ms. 753, fls. 179-183 v.

(2) - Siguenza situa em 1389 (*Historia*...I,pp. 97-98) a fundação de Penhalonga. Se a compra da propriedade, de que existe original autêntico, é de 1390 como poderia o mosteiro ter sido fundado em 1389? O cronista jerónimo aponta as fontes de que se serviu mas, ao historiar estes factos, inclina-se mais para seguir as informações dum caderno manuscrito sobre a vida de Fr. Vasco que lhe chegara às mãos, vindo de S.Jerónimo de Córdova para Lupiana. O autor da narração, certamente um discípulo de Fr. Vasco, toma o partido do seu mestre espiritual (Cf. *Historia,...I,* p.97). Mas não deixa, contudo, de referir outra versão, colhida esta de Portugal, que lhe enviaram os monges de Penhalonga, nos fins do século XVI, quando se propunha escrever a Crónica da Ordem. "En una relacion - escreve - que he visto de la fundacion de aquel Convento, sacado de su archivo, dize que fue en la era de mil y quatrocientos, qui ni viene bien con la cuenta de la era, ni con la de los años, devio de ser yerro". (*Historia...*, I, p. 98). Esta relação a que se refere o cronista existe no Arquivo do Mosteiro do Escorial: cota: II - & - 22.

der ao pedido do caríssimo filho João, rei de Portugal, designa como executor da bula o Cardial Cosmado, do título de Santa Cruz de Jerusalém; manda-lhe que receba à profissão o dito Fernando, presbítero, e lhe permita construir os dois mosteiros. Finalmente, indica o presbítero Fernando, após dispensa do defectu natalium, como prior do mosteiro de Penha Longa, com a faculdade de o reger e administrar com plenos poderes no espiritual e no temporal, concede aos mosteiros todos os privilégios, imunidades, liberdades, indulgências e tudo aquilo que tinha sido concedido pelo seu predecessor Gregório XI.

O Cardial Cosmado, executor apostólico, de tudo isto deu conhecimento ao arcebispo de Lisboa, D.João Anes (1393-1402).

..... // .....

A bula da fundação do mosteiro de Penhalonga,de 1400, e a escritura de compra da propriedade de 1390, põem-nos alguns problemas: na escritura de compra, aparece Fr.Vasco Martins como primeira figura; na bula *Piis votis fidelium*, 10 anos mais tarde, é Fr. Fernando João quem aparece como fundador e prior do mosteiro. Por outro lado, em 1405, Fr. Vasco funda, junto de Córdova, o mosteiro de Valparaíso onde veio a morrer. Por que aparece em 1390 Fr. Vasco a assinar a escritura de compra e não é ele a fundar o mosteiro em 1400? A crónica de Siguenza apresenta uma versão diferente da bula da fundação[1]. Segundo os termos da bula a iniciativa partiu de Fr. Fernando João, mas o mesmo não resulta da leitura da "*Historia de la Orden de San Geronimo*". Na interpretação de Siguenza, a iniciativa partiu de Fr. Vasco. Escreve o cronista: "Pareciole al siervo de Dios que era aquella suerte de vida libre de poca fuerça, sujeta a la mudança del animo variable de los hombres, especialmente en la virtud

(1) - *Obr. cit.* p.96.

que se lleva siempre tan cuesta arriba". Por isso, de acordo com os outros membros do grupo, decide enviar a Roma o presbítero Fernando João por lhe parecer homem de letras e de prudência. Este alcançou do pontífice tudo o que se pretendia. A bula *Piis votis fidelium* aparece como um êxito do enviado de Fr. Vasco cujo nome é nela totalmente silenciado. Que se terá passado? La razon desto - explica Siguenza - halle en um quaderno antiguo en que esta escrita su vida, que le embiaron mas ha de ciento y veynte años al monasterio de San Bartolome, del convento de San Geronimo de Cordova, dize que unos destos discípulos que el siervo de Dios embio a Roma, acordo de levantarse por cabeça deste negocio, sin respeto del maestro, de donde se vee que Fernando Juan alcanço esto del Papa, como proprio negócio[1]. Acrescentava ainda o referido caderno que, por humildade, o servo de Deus prometera obediência ao discípulo ingrato que acabara por ter mau fim.

Independentemente do carácter apologético da narração, parece inegável o diferendo que entre ambos deve ter havido. Mas a explicação talvez se deva procurar nas perturbações e confusão que a Igreja vivia com o Cisma do Ocidente[2] e nas dificuldades do país com Castela, após a crise nacional de 1383-1385.

Seja, porém, como for, o certo é que Fr. Vasco Martins é tradicionalmente o fundador dos jerónimos portugueses.

Tentemos agora esboçar a sua fisionomia espiritual. Deixou-nos Siguenza alguns dados que no-lo permitem fazer. O cronista jerónimo conheceu e utilizou memórias antigas, manuscritas, onde os 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. Ardia

---

(1) - *Obr. cit.*, p. 97

(2) - À data da concessão da bula, Portugal seguia o Papa de Roma (cf. Jálio César BATISTA, "Portugal e o Cisma do Ocidente", in *Lusitania Sacra*, tomo I (1956), pp. 65-203). Castela e Aragão seguiam os papas de Avinhão.
Cf. SIGUENZA (*História* (...), II, p. 96).

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 em chamas, pelos olhos com lágrimas, e pela língua por palavras ...[1]

Por outro lado, quando Frei 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*[2] e, na livraria do convento de Córdova, 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 nossa fé o autor que os compôs[3].

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, pois che me ai enamorato?
> del ultimo stato me dona certanza.

---

(1) - SIGUENZA, ibid, p. 186.

(2) - Há quem queira ver nestas *Laudes* ou *hinos de Jacob* influência das laudes de Jacopone da Todi. Cf. BALDOMERO JIMENEZ DUQUE, "Fuentes de la espiritualidad jeronima", in *Studia Hieronymiana*, I, p. 110.

(3) - SIGUENZA, Ibid., p. 187.

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 instância 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 promissão. 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 potono 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 duçura (*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 da 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[1].

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.

---

(1) - SIGUENZA, *Historia de la Orden de S.Jeronimo*, II, *p.200*.

Fr. Vasco canta a humanidade de Cristo, Verbo eterno, quenem 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 trovô 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.

> Coraçon que te olvida, estara triste,
> dulce alegria, 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 augustiniana. 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.

..... // .....

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, à vida cenobítica em que é necessário obedecer a uma regra, a um superior e em que os membros usam um hábito.

É certo que ambos os tipos de vida visam a mesma finalidade: trata-se sempre de vida solitária, de vida de recolhimento interior, em que o eremita ou o monge, alheio aos atractivos do mundo, se entrega à contemplação de Deus. Esta solidão interior exige, por sua vez, um quadro de solidão exterior que o eremitismo leva até ao isolamento material e espiritual e que o cenobismo tenta realizar numa vida de fraternidade entre solitários e sob a autoridade de um chefe.

Mas a definição do estatuto do eremita era um tanto difícil aos canonistas. O eremita não era um leigo. Tão pouco era um religioso em sentido canónico. Os eremitas constituíam no seu conjunto uma classe menor, desligada do mundo laico, permanecendo, todavia, à margem do mundo religioso, solitários ou agrupados em pequenas comunidades. Atraídos pela solidão, entregues à abnegação e à penitência, estes "híbridos" não faziam votos: "miseráveis - escreve Gabriel Le Bras - a quem nenhum direito obriga à pobreza; ascetas a quem nenhum texto proibe o matrimónio; sujeitos a Deus por sua própria vontade que nenhum superior governa. O seu mérito consiste em dominar-se a si mesmos e dar exemplo de austeridade; a sua debilidade em seguir a sua fantasia, livres do mais duro dos jugos, o da obediência".(1)

Tem razão Gabriel Le Bras em falar de debilidade. Realmente o movimento eremítico dos séculos XIII e XIV registou na Itália e na Espanha bastantes abusos. O mesmo se diga do beguinismo que, tendo começado por ser um movimento de vida religiosa e mística muito intenso, chegou a tornar-se a"cloaca em que todas as imundícies intelectuais e morais desta época vieram cair"(2).

Estes abusos a que as autoridades eclesiásticas tentavam pôr cobro, não deixou de atrair o descrédito sobre os referidos movimentos.

---

(1) - Gabriel LE BRAS, *La Iglesia Medieval*, vol. XII da *Historia de la Iglesia* de Fliche - Martin, Valencia, Edicep, 1976, p. 183. Sobre os eremitas e o seu estatuto v. DOM L. GOUGAD, "Essai de bibliographie érémitique", in *Révue bénédictine*, t. XLV, 1933, pp. 281-291;
- Id., *Ermites et reclus*, Paris, 1928; DOM P. DOYERE, "L'érémitisme", in *Revue d'ascétique et mystique*, 1956, pp. 349-357;
M. ABAD SAINSAULIEU, "Recherches sur la condition canonique des érémites, in *Année canonique*, 1953, pp. 204-209;
Id.; Ver ainda *Catholicisme*, T. IV, art. *Ermitages* e *Ermites*.

(2) - J. VAN MIERLO, *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*, tomo VII, col. 440.

É justamente a partir destes excessos que Siguenza explica a passagem da vida eremítica à vida cenobítica e o aparecimento da Ordem de S.Jerónimo em Espanha[1]. Com efeito, os eremitas recebidos inicialmente com manifestações de grande estima e veneração da parte do povo, foram,de seguida,olhados como suspeitos de heresia e confundidos com os beguinos[2]. Sobretudo,porque viviam sem regra e sem superior.

Em Portugal passa-se o mesmo. Os beguinos gozavam da estima dos povos. Os eremitas da Serra de Ossa ou de S. Paulo,assim como os cónegos de S.João Evangelista (Lóios),começaram por ser chamados "beguinos"; mais tarde, porém, begui

---

(1) - 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 Padres Frei Pedro Fernandez 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, inham 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 Petro 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 besándole los pies se partieron de Aviñón..."
(SIGUENZA *Historia...*,II, p. 34.

(2) - 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 oppróbrio, como Jacabeo falso e simulado hypocrita o que dantes fora titulo de santidade e honra". E mais adiante escreve: "Em as Cortes de Évora de 1481, depois que os povos exposeram a Elrei a desolante pintura da 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; sejão constrangidas 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 (...)

no é sinónimo de "jacobino falso" e "hipócrita simulado". O presbítero Fernando João justifica o seu pedido no desejo de mudar para uma vida mais perfeita e aprovada pela Igreja. Isto permite concluir que a vida cenobítica era mais apreciada que a vida eremítica e que esta era olhada com reservas pela autoridade eclesiástica.

..... // .....

Foram modestos os primeiros tempos da existência da Ordem de S.Jerónimo em Portugal. Durante a primeira metade do século XV não se contam mais fundações, além das já referidas - Penhalonga e Mato. Para a história destas não temos senão documentos de ordem administrativa e judicial: cartas de compra e venda, cartas de escambo, doações, testamentos e sentenças. Se isto nos permite ter uma ideia quanto à vida e organização do temporal, no que respeita à vida interna, organização e tonalidade espiritual, pouco conseguimos saber.

Desde cedo começaram as doações. A primeira é de 5 de Outubro de 1401. Margarida Afonso doa todos os seus bens ao mosteiro de Penhalonga assumindo os religiosos a obrigação de lhe dizerem todos os anos uma missa por sua alma. Em 26 de Maio de 1402, João Miguéis, testamenteiro de Domingos Esteves dos bens que este possuía em Aldeia Galega, faz doação destes bens ao mosteiro; a 22 de Julho do mesmo ano Afonso Martins deixa ao mosteiro a terça de um lagar. Em 11 de Março de 1403 Domingos Vicente doa todos os seus bens ao mosteiro e, por testamento de 27 de Julho de 1404, João Anes deixa os seus bens ao mosteiro com a obrigação de 4 missas. As doações prosseguem no mesmo ritmo; na primeira metade do século XV contam-se 6 testamentos, 12 doações e 8 escrituras de compra.

A par disto, não faltam as ajudas reais. Por carta de 26 de Janeiro de 1483, D. João II (1481-1495) confirma outra carta de D.Afonso V (1438-1481) datada de 21 de Janei

ro de 1449 que dizia o seguinte: "o prioll e o mosteiro de Pera Longa nos jmviaram dizer que a Ifanta minha tya a duquesa de Brogonha[1] fundara e fezera o dicto mosteiro e lhe fazia mujtas esmollas e lhe dava cada hũm anno certa temça porquanto sam aquellas cousas que lhes eram necessarias e que a sua vontade fora de lhes dar cousa com que se podessem manter o que ella nom podera fazer por razom de sua partyda E que por esso ficavom e herom muy pobres e nom aviam em que se manteer E porquanto sua hordem era fundada que nom devem mendigar que porem nos pediam por merce que lhe dessemos licença E lugar que elles podessem aveer allgũnas herdades pera soportamento de suas vidas[2].

Concedia-lhes na mesma carta licença para comprarbens de raiz até ao montante de 500 coroas de ouro, com a condição de não serem bens ou herdades nos reguengos, no termo de Cascais, ou que pagassem qualquer foro ou tributo ao Rei ou à Rainha.

Pelo que se vê, foram modestos os inícios da Ordem.

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 Campora (Florença)[3]. As Consti-

---

(1) - A Infanta D.Isabel, duquesa de Borgonha (1397-1471) foi a única rapariga de 6 filhos de D.João I e D.Filipa de Lencastre. Nasceu em Évora a 21 de Fevereiro de 1397. Em Dezembro de 1428 é pedida em casamento por Filipe o Bom, duque de Borgonha. Parte de Lisboa um ano mais tarde; chega a Bruges a 29 de Dezembro de 1429 e celebra o casamento com Filipe o Bom, a 7 de Janeiro de 1430. Faleceu em Dijon, a 17 de Dezembro de 1471. Foi sepultada na cartuxa de Champmel, necrópole da dinastia Valois de Borgonha, em 1473, por ordem de seu filho Carlos, o Temerário. Cf. *Dicionário de História de Portugal*, s. v. *Isabel, Duque de Borgonha;* V. ainda D.ANTÓNIO CAETANO DE *SOUSA, História Genealógica da Casa Real Portuguesa,* II, pp. 67-84 (Ed. de M. Lopes de Almeida e César Pegado)

(2) - T.T., Chancelaria de D.João II, Liv. 26, fl. 115.

(3) - Sobre este mosteiro, cf. BALBINO RANO, "El monasterio de Santa Maria del Santo Sepulcro en Campora (Florencia) y la fundacion de la orden de San Jeronimo", in *Studia Hieronymiana,* I, pp. 77-102.

tuições de Florença gozaram sempre na Ordem de S.Jerónimo de grande veneração. Desde a primeira hora aparecem inseridas nas Constituições de S.Jerónimo. Assim, as Constituições primitivas, elaboradas em Concílios gerais entre 1415 e 1418 justificam a sua inserção pelo pequeno prólogo que as precede: "pera mejor guarda de nuestra religion tomamos estas doze constituciones que se siguen del monasterio de santa maria de Santo Sepulcro que es fuera de los muros de florençia a qual la nuestra orden es en alguma manera obligada a tomar por amonestação del papa gregorio de buena memoria fundador de la nuestra orden pera que se guarden de aqui adelante en todos los monasterios de la orden[1]".

Na edição latina de Alcalá, de 1527, as constituições florentinas ocupam os números 19-30 e vão redigidas nos termos seguintes:

1 - De electione et vacatione et cessatione vicarii vel subvicarii;
2 - Nullus frater exeat extra metas monasterii sine licentia et benedictione;
3 - Quod fratres non loquantur cum personis qui non sunt fratres sui monasterii, nec eis dent, nec ab eis recipiant aliquid;
4 - Quod fiat scrutinium ter in anno, nec maneat impunitus qui aliquid habuerit.
5 - Quod dicatur in choro divinum officium sine quocumque impedimento vel necessitate;
6 - De diebus in quibus fratres debent communicare et quod colatur festum sancti patris nostri Ieronimi;
7 - De temporibus et locis silentii;
8 - De habitu fratrum et donatorum;
9 - De culpis levibus;
10 - De culpis gravibus;
11 - De culpis gravioribus;
12 - De culpis gravissimis.

---

(1) - Madrid. Arquivo do Palacio do Oriente. San Lorenzo, Legajo 25.

Ao longo de toda a primeira metade do século XV por elas se devem ter regido os mosteiros jerónimos portugueses. 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 aparecem os estatutos "novos") mais não são que a tradução dos estatutos castelhanos, começados a elaborar em 1414-18[1] e que apareceram, definitivos, em 1437[2].

Diferem apenas no que respeita às estruturas de governo e mantem 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; a partir de 1448, por bula de Nicolau V (1447-1455)[3] e a pedido do monarca, os mosteiros eximem-se da jurisdição episcopal e passam a depender directamente da Santa Sé[4]. Cria-se, assim, a província portugue-

---

(1) - Lê-se, com efeito, no prólogo das primitivas Constituições: "In nomine domini nostri Ihesu Christi amen. Estos son los statutos constituçiões y ordenaçiões que nos el capitulo general de la orden de saint geronymo aprovamos de los statutos y ordenaçiões que fesimos en el capitulo general que primeramente se celebro en la orden en el monasterio de santa maria de guadalupe el año passado de mjll y quatroçientos y quinze con las addiçiones correçiones y statutos y ordenaçiones que añadimos y corregimos y acresçentamos de nuevo en el seguiente capitulo general que se celebro 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 em que estamos de mjll y quatroçientos y dies y ocho años".
Madrid. Arquivo do Palácio de Oriente, San Lorenzo, Legajo 25.

(2) - O original autógrafo encontra-se em Madrid, no Arquivo do Palácio do Oriente, San Lozenzo, Legajo 25.

(3) - Cf., Manuel Santos ESTEVENS, *Index dos Títulos do Cartório do mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1950, p. 25.

(4) - A bula de Paulo II, *Pastoralis oficii* de 1446, que confirma os estatutos do bispo de Silves, repete-o: *"qui quidem per felicis recordationis Nicolaum Papam quintum predecessorem nostrum a quorumcunque ordinariorum et aliorum potestate exempti et eidem Sedi dumtaxat immediate subiecti fuerant"*.

sa. 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: Frei João de Coruche é apresentado como "prior deste mosteiro de pera longa da ordem de noso padre Sam Jeronimo e provyncial da dita ordem nestes regnos de Portugal[1]. O cronista Siguenza terá, pois, que ser corrigido quando escreve que os conventos da Ordem de S.Jerónimo em Portugal se governaram como província à parte, sem dependência do Geral, desde o tempo de D. Manuel[2].

..... // .....

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, a 4 quilómetros de Évora.

O mosteiro de S.Marcos tem a sua origem remota na capela que, por testamento de 5 de Janeiro de 1441, instituiu João Gomes da Silva[3]. Seu filho, Aires Gomes da Silva, governador de Lisboa e alferes-mor do Reino, chamado para administração da capela, tomou posse dos bens a ela vinculados

---

(1) - B. N. L., *Livro das profissões de Penhalonga, de 1471 a 1509*, ms. iluminado nº30.

(2) - *Historia de la Orden de San Jeronimo*, II, p. 49.

(3) - João Gomes da Silva, rico-homem, foi alferes-mor de El Rei D.JoãoI, do seu Conselho, e com ele se achou na batalha de Aljubarrota e tomada de Ceuta. Era senhor dos lugares e quintas de S.Silvestre e S.Marcos e de muitos prazos de casas, vinhas, olivais, chãos, almoinhas, azenhas e de muitas terras de campo e monte. Tudo no termo e vila de Tentúgal.
O seu testamento foi publicado por J. M. Teixeira de Carvalho, *O Mosteiro de S.Marcos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922, pp. 5-8.

após a morte de seu pai, a 25 de Maio de 1444. Foi seu administrador durante alguns anos. Tendo, porém, tomado parte na batalha de Alfarrobeira ao lado do Infante D.Pedro contra D. Afonso V, nela veio a encontrar a morte e a perder os seus bens em favor da Coroa.

D.Brites de Menezes, sua mulher, aia que fora da rainha D.Isabel, esposa de D.Afonso V, intercede junto da soberana para que lhe sejam doados os bens confiscados a seu marido e que estavam adstritos à capela de S.Marcos. Era sua vontade fundar, no mesmo lugar em que estava a ermida, um mosteiro da Ordem de S.Jerónimo. Aos monges passaria, de futuro, a obrigação da capela instituída por seu sogro João Gomes da Silva.

A intervenção da rainha foi eficaz. Imediatamente lhe foi dada posse dos bens anexos à capela por alvará de mercê de 20 de Outubro de 1448.

D.Brites, inclinada como era à Ordem de S.Jerónimo, comunicou ao prior do mosteiro do Mato, Fr.João Velho, a intenção que tinha de doar à sua Ordem a administração da capela de João Gomes para a fundação de um mosteiro no lugar e ermida de S.Marcos, cabendo aos padres satisfazer o encargo da mesma capela. Louvou-lhe Fr.João o intento e, desde logo, por escritura de 28 de Julho de 1451, D.Brites lhe doou, a si e a Fr.Bernardo de Braga, como procurador da Ordem, a administração da dita capela e dos bens a ela anexos.

Porém, como o novo mosteiro não podia possuir bens, e os desta capela eram pertença de sua Majestade, pediu o P. Fr.Álvaro no seu nome e no do mosteiro de S.Jerónimo do Mato de que era prior, que o monarca quisesse ceder os da dita capela de João Gomes cuja administração lhes doara D.Brites de Menezes. Pedia ainda que concedesse e outorgasse ao novo mosteiro os previlégios e liberdades que concedera aos outros mosteiros da Ordem. O Rei defere o pedido por alvará de 3 de Agosto de 1451, declarando que o fazia em honra de S.Jerónimo[1].

---

(1) - J.M.Teixeira de CARVALHO, *obr. cit.*, p.14.

O mosteiro do Espinheiro teve origem diferente.

Extra-muros da cidade de Évora surgira um pequeno núcleo de eremitas de Nossa Senhora do Espinheiro que ao local atraía grande afluxo de gente e abundância de ofertas.

Aproveitando a corrente que, entretanto, se criara, o bispo D.Pedro de Noronha, neto paterno de El Rei D.Fernando, pensa em fundar ali um mosteiro em honra da Virgem do Espinheiro. Nesse sentido consegue uma bula de Martinho V de 12 de Novembro de 1422. Não teve concretização este desejo, porque, entretanto, D.Pedro é transferido para o Arcebispado de Lisboa[1].

D.Vasco Perdigão não deixou morrer a ideia. Transmite o desejo a D.Afonso V e, seguro do seu assentimento, solicita do Papa Calisto III, por intermédio do Arcebispo de Lisboa, D.Jaime, Cardial de Santo Eustáquio, a licença papal para a fundação. A bula *Pia deo*, de 25 de Novembro de 1457 marca o nascimento do mosteiro de Santa Maria do Espinheiro[2].

Até ao fim do século XV a província portuguesa da Ordem de S.Jerónimo não contou mais nenhum mosteiro. A tentativa de Diogo Soares de Albergaria, em 1478, de construir em Santar, diocese de Viseu, o mosteiro de Santa Maria da Piedade, não teve efeito[3].

Vai, porém, conhecer um grande incremento no reinado de D.Manuel I.

---

(1) - "Memorias dos estudos em que se criarão os monges de S.Jerónimo" (...), in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, Vol.6º, p. 205.

(2) - No bulário do mosteiro do Espinheiro existente no Arquivo Distrital de Évora (códices CLXVIII/2-14 e CLXVIII/2-15) não encontramos o original desta bula. Todavia o seu texto aparece transcrito numa carta testemunhável, dada em pública forma pelo Vigário Geral de Évora, Dr. Domingos Alvares, em 1540 e que faz parte do referido bulário.

(3) - J. M. Teixeira de CARVALHO, *O Mosteiro de S.Marcos*, pp. 194-197.

Segundo os termos da bula de Alexandre VI *Eximiae devotionis* de 23 de Junho de 1496, o Venturoso pedira que o eremitério existente fora e perto da cidade de Lisboa, junto do Litoral, mandado construir pelo Infante D.Henrique, Mestre da Ordem de Cristo, fosse transformado num mosteiro da Ordem dos frades eremitas de S.Jerónimo "ob eorum bonos et exemplares mores". O Pontífice, inclinado a favorecer toda a iniciativa que visasse o aumento do culto divino, a salvação das almas e o florescimento da religião, defere o pedido régio, impondo algumas obrigações: uma missa quotidiana por alma do Infante descobridor; atender de confissão os marinheiros e peregrinos em todos os casos não reservados à Santa Sé; ministrar-lhes a Eucaristia, sem prejuizo, contudo, das igrejas paroquiais circunvizinhas. A mesma bula concede-lhe todos os previlégios, indultos, imunidades, liberdades, graças e concessões outorgadas ou a outorgar.

Em 6 de Dezembro de 1498, é lavrada a acta de doação aos frades jerónimos do lugar e assento de Santa Maria de Belém. Nesse documento diz El Rei D.Manuel: "considerando nos como entre os outros santos sacramentos, o sacrifício e culto divino é de maior excelência e santidade e mais aceito ante Nosso Senhor que nenhum outro e desejando nós de, em nosso tempo, o dito culto ser ampliado, acrescentado e honrado com quanto nossa possibilidade for segundo todo boom Príncipe e Rei Católico esta em razão que faça (...) movidos com zelo de bem fazer, de nosso próprio motu, poder absoluto e ciencia certa, damos doamos e fazemos esmola de hoje para todo o sempre, ao provincial e frades e ermitães do bem aventurado S.Jeronimo cujo devoto somos viventes sob a regra de Santo Agostinho do nosso dito lugar de Belém(...)[1].

Para a doação se poder concretizar fora necessário proceder a uma troca: a Ordem de Cristo cedeu o lugar de Belém pela casa grande que fora sinagoga dos judeus e 50.000

---

(1) - A.N.T.T., Chancelaria de D.Manuel, Lº 31, fl. 32.

reais de renda em foros de casas situadas no lugar de Vila Nova que fora no passado, a judiaria grande. A sinagoga transformou-se na Igreja de Nossa Senhora da Conceição[1].

O auto de posse é de 21 de Abril de 1500. Presentes o Doutor Pero Gonçalves, Provisor, e os Padres Fr. Pedro da Guarda, Prior do dito mosteiro, Fr. Martinho, vigário, Fr. Jerónimo, Fr. João da Certã, Fr. Bartolomeu de Poças, Fr. Afonso, Fr. Gonçalo e Fr. Álvaro, sacristão. Todos frades da dita Ordem de S.Jerónimo dos eremitas. Brevemente irá surgir o mais célebre mosteiro jerónimo português: - Santa Maria de Belém.

A devoção de D.Manuel à Ordem de S.Jerónimo não se limitou ao mosteiro de Belém que queria grandioso, com possibilidade de nele poderem viver 100 religiosos[2]. Um breve pontifício - *Cum alias* - de 13 de Outubro de 1501[3] endereçado pelo Papa Alexandre VI ao Bispo da Guarda e ao Vigário de Tomar encarrega-os de dar execução à vontade real: - D.Manuel tinha pedido licença para construir 12 mosteiros jerónimos. Na realidade apenas se construiram 3: Belém, Nossa Senhora da Pena, em Sintra, e o das Berlengas.

O mosteiro da Pena sucedeu a uma capela edificada no alto da Serra de Sintra onde se venerava uma imagem de Nossa Senhora. O monarca quis fundar naquele sítio outro mosteiro belemita "e mandando demolir o cume do penhasco em uma área de 315 palmos de Sul a Norte e 205 de Nascente a Poente, a 8 de Setembro de 1503 se deu princípio ao real edifício que se completou em oito anos"[4].

---

(1) - A.N.T.T., Chancelaria de D. Manuel, Lº 4, fl. 24 v.

(2) - Assim deixou escrito no seu testamento, feito em Penhalonga, mosteiro jerónimo. Cf. *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, p. 115.

(3) - *Corpo Diplomático Português*, I, p. 14-15.

(4) - *Memorias dos estudos* (...), p. 206.

A mesma devoção à Ordem de S.Jerónimo nutria a Rainha D.Maria, mulher de D.Manuel e filha dos Reis Católicos. A 12 de Julho de 1513, Leão X autoriza-a a fazer o Convento das Berlengas e que o Provincial de S.Jerónimo pudesse tirar dos conventos de Portugal cinco religiosos que voluntariamente quisessem ir morar no novo convento[1] de que foi primeiro Prior o próprio Confessor da Rainha Fr. Gabriel. Os *Livros da Chancelaria* de D. Manuel registam ainda mais duas fundações que abortaram: S.Jerónimo da Golegã[2] e o Convento de S. Vicente do Cabo, doação do Bispo do Algarve, D. Fernando Coutinho[3].

Em 1517, em despacho para D. Miguel da Silva, seu agente de negócios em Roma, D. Manuel, referindo-se à Ordem de S. Jerónimo,"a quall louvores a deus nestes reynos estaa muy bem governada e em toda onestidade e religiam" confessava o seu florescimento[4].

No reinado seguinte, em 1528, os belemitas,pela pessoa do Provincial, Fr. António de Lisboa, tomam posse do mosteiro de Santa Marinha da Costa, perto de Guimarães, de cónegos regulares de Santo Agostinho. O Duque de Guimarães, D. Jaime seu padroeiro,faz-lhes doação,para o que solicitava, em 1525, uma bula ao Papa Clemente VII.

O mosteiro erguido nas ilhas Berlengas não durou muito tempo naquele lugar - apenas até 1535 - dadas as condições de insalubridade. Por isso, uma bula de Paulo III de 1547 autoriza a translação. A partir do fim de Novembro de 1548, o novo mosteiro de Valbenfeito, perto de Óbidos, é habitado por monges de S.Jerónimo.

---

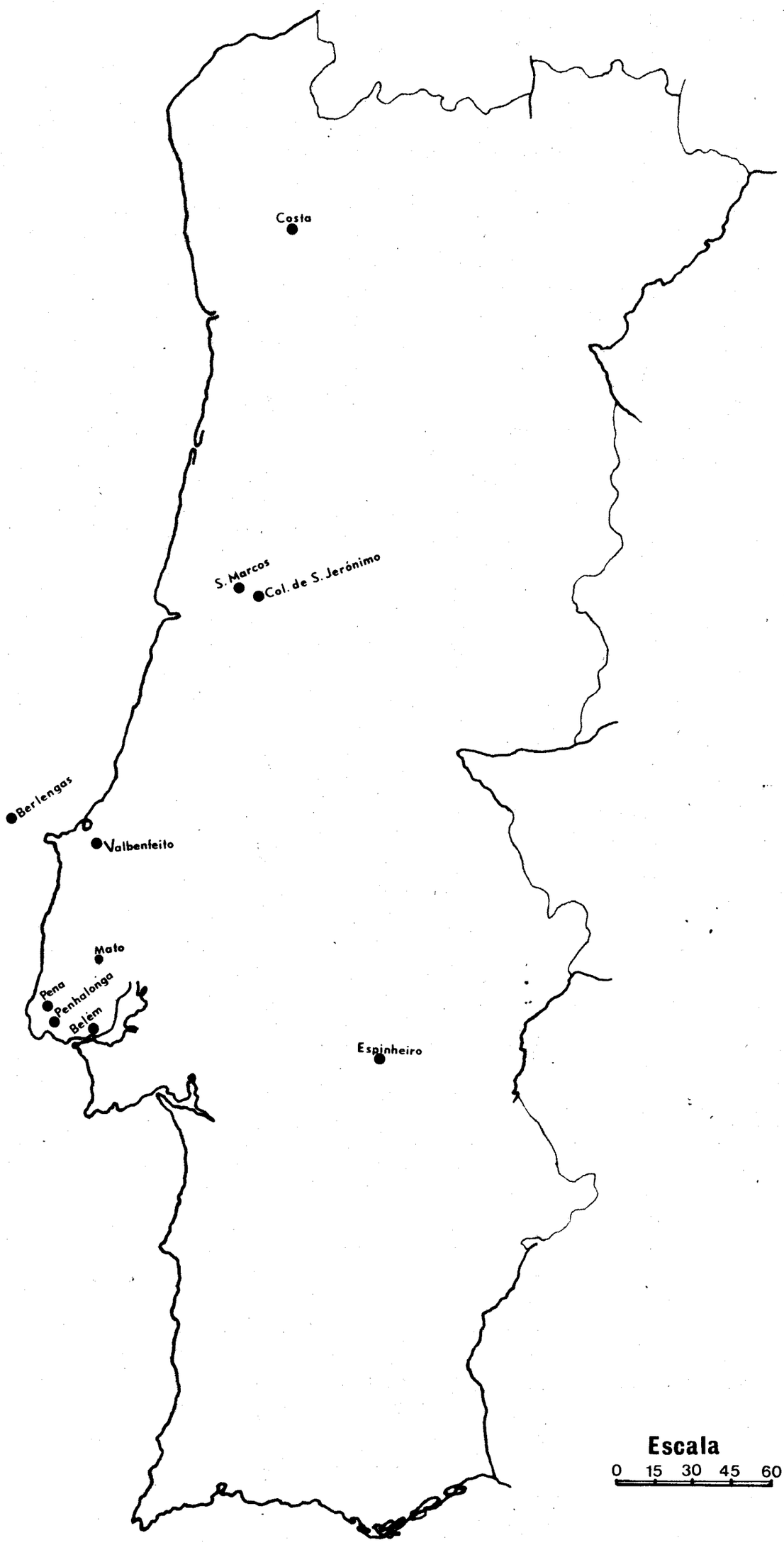
(1) - Cf. *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. III, pp. 434-435.

(2) - A.N.T.T., Chancelaria de D.Manuel, *Carta a Fernando Lourenço para a sua fundação*, L.17, fl.36 v.; *Carta sobre sua edificação para possuir bens de raiz*. L.17, fl. 105.

(3) - A.N.T.T., Chancelaria de D.Manuel, *Carta de confirmação de doações*, L.15, fl. 16; *Carta para possuir bens de raiz*, L.7º de Guadiana, fl.69.

(4) - *Corpo Diplomático Português*, I, p. 437.

Mosteiros da Ordem de S. Jerónimo em Portugal



Finalmente um colégio universitário em Coimbra veio completar o quadro das fundações.

..... // .....

A cartografia dos mosteiros jerônimos sugere-nos,desde já, algumas reflexões.

Com excepção de Santa Maria do Espinheiro,os monges jerônimos não optaram pelo interior; aproximaram-se do Litoral. Nenhum deles foi construído nos centros urbanos,mas todos fora dos aglomerados populacionais, ou lugares solitários. Dada a sua vocação contemplativa, os mosteiros hieronimitas, erguidos a pouca distância das cidades, delas constituíam uma espécie de muralhas espirituais. Alimentando estes lugares de paz e de silêncio, os eremitas de S.Jerônimo como que conservaram sempre a vocação do "deserto".

Talvez que isso ajude a explicar que vários deles, Belém, Espinheiro e S.Marcos, tenham sido escolhidos como lugares do último repouso: Belém é o panteão da realeza; Espinheiro e S.Marcos o panteão da nobreza local.

2. ESTRUTURAS DO GOVERNO

Acabamos de estudar o nascimento da Ordem e a cartografia das casas. Vejamos agora a constituição orgânica e o funcionamento da instituição.

Toda a instituição necessita de uma lei orgânica. A Ordem de S.Jerónimo seguia a regra de Santo Agostinho, a indicação do Papa Gregório XI. A chamada regra de Santo Agostinho não é mais que um pequeno conjunto de princípios muito gerais, consignados em sete capítulos, que tratam designadamente do seguinte: do amor de Deus e do próximo e da comunidade dos bens (Cap. I); da oração, necessidade do jejum, e da abstinência, e da leitura no refeitório (Cap. II); conselhos ascéticos sobre o olhar (Cap.III); normas gerais sobre o vestuário, saídas dos monges e sobre os livros (Cap.IV); do perdão das ofensas (Cap.V); da obediência (Cap.VI); das obrigações dos prelados (Cap.VII)[1].

A Regra não dá normas escritas sobre cada acto concreto da vida em comunidade, nem muito menos sobre a administração dos mosteiros. Necessário se tornou, por conseguinte, que, a pouco e pouco, se fossem estabelecendo normas precisas que regulamentassem até ao pormenor a vida das casas. Assim, a par da Regra, nasceram os Estatutos ou Constituições. Por elas se regulava o governo da Ordem, de acordo com uma certa estrutura. O governo dos mosteiros e da Ordem em geral era assegurado pela autoridade, distribuída segundo uma determinada hierarquia. No topo estava o provincial. Era a autoridade maior, eleito pelos priores e procuradores dos mosteiros. Poderia ser eleito entre todos os priores da Ordem, e estabelecia residência na casa onde acabava de ser prior. Segundo a primitiva redacção dos Estatutos, do bispo de Silves, o Provincial seria permanentemente o prior de Penhalonga.Porém,

---

(1) - Sobre a Regra de Santo Agostinho cf. Luc VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1967.

a bula de aprovação dos Estatutos, de Paulo II, exclui essa constituição, estabelecendo que o Provincial fosse escolhido entre todos os priores da Ordem. Com a fundação do mosteiro de Santa Maria de Belém e o aparecimento dos Estatutos "novos", as condições de eleição do Provincial foram alteradas. Estabelece-se agora que o provincial da Ordem, nestes Reinos de Portugal, seja sempre Prior do mosteiro de Nossa Senhora de Belém, "por quanto foi tomado em cabeça da Ordem" (Est.II)" e eleito pelos priores e procuradores da Ordem e pelo procurador e 3 monges presbíteros, professos do mosteiro de Belém, com a justificação de que, neste caso, elegiam simultaneamente o Provincial e o prior de uma casa. Por isso, era feita no próprio mosteiro de Belém, no domingo segundo depois da Páscoa, quando se lia o Evangelho *Ego sum pastor bonus*. Dizia-se a missa do Espírito Santo com comemoração de Nossa Senhora e S.Jerónimo (Est.VII). O exercício do provincialado durava um biénio, segundo as disposições da bula de LeãoX. Durante esse tempo cabia ao provincial todo o poder que tinha o capítulo provincial. Dele devia usar "sempre havendo Deus diante seus olhos" renunciando a "todo o odio e favor", deixando iradiar de si honestidade e observância de religião. Era ajudado no desempenho das suas funções pelo Definitório, ou conjunto de seis definidores, de cujas atribuições estava excluído fazer novos estatutos ou constituições ou alterar as já vigentes. O mau exercício do seu ofício podia ser punido pelo capítulo provincial. O provincial, bem como os definidores e visitadores, não podiam mudar qualquer frade de um mosteiro para outro contra sua vontade, sobretudo se fosse com carácter definitivo. Os frades professos "pertenciam" à casa em que tinham professado. Todavia, por razões ponderosas, como a fundação de um novo mosteiro, podiam-se mudar temporariamente, o máximo até ao próximo capítulo provincial. Mas sempre com ponderação e mesura segundo os Estatutos "antigos" (Est.IV) e tinham lugar no mosteiro onde o Provincial estivesse (Est.III).

Os capítulos provinciais tinham lugar de três em três

anos. Segundo os Estatutos "novos" celebravam-se de dois em dois anos e neles tomavam parte todos os priores e procuradores dos mosteiros (Est. IV) e realizavam-se no mosteiro de Belém, salvo, por razões graves, como fome ou peste.

As relações entre o Provincial e os monges estavam determinadas nas Constituições (Est. XVII). Os monges podiam escrever ao seu provincial. Se a carta denunciava alguma coisa digna de emenda acerca do prior ou do convento ou de algum frade da casa onde é professo, o prior era obrigado a enviá-la, à custa do mosteiro, e sob pena de ser punido gravemente, a critério do provincial ou dos visitadores. Fora destes casos, não era obrigado a enviar carta alguma. Todavia, qualquer frade, sem despesa da casa, podia escrever ao provincial. Devia comunicar o facto ao prior, mas não o que tinha escrito nem sobre que tinha escrito. Nenhum prior ou frade podia abrir ou ler as cartas do provincial para os religiosos e, menos ainda, as destes para o provincial. Por força do conteúdo das cartas o provincial poderia ter que actuar. Devia fazê-lo imediatamente. Porém, se viesse a verificar que o frade escrevera coisas injustas, que "não o moveo causa legitima de escrever sobre o tal caso", então, devia puni-lo gravemente, "de tal maneira que seja enxempro aos outros".

Segundo os primitivos estatutos os priorados duravam 3 anos. Pela bula de Leão X passam a durar apenas dois, a contar da confirmação da eleição. Os priores, uma vez eleitos, podiam ser constrangidos pelo provincial ou pelos confirmadores a aceitar o cargo. Terminado o período de exercício da função podia regressar à casa donde era professo ou continuar no mosteiro onde exercera o priorado (Est.XIX). Os poderes que lhes cabiam estavam consignados nas Constituições. Não tinham poderes descricionários. Além das normas estabelecidas em direito que tinham de respeitar, eram enquadrados por um pequeno grupo de conselheiros, três no mínimo, Para os assuntos mais graves requeria-se o consentimento do capítulo, como por exemplo, vender, trocar ou arrendar por

longo tempo as propriedades do mosteiro. Nas coisas leves e "mais acostumadas" os priores não necessitavam consultar ninguém (Est. XVIII).

Os priores podiam executar as penas das culpas graves e mais graves, quando não houvesse dúvida quanto à responsabilidade do deliquente; aliás, devia ouvir o conselho dos deputados (Est. XXI).

Podiam também, por si só, dispensar, mudar ou temperar as culpas graves; porém, quanto às culpas mais graves, deviam recolher o conselho dos deputados. "E encarregamos as consciências dos Priores que em poor, agravar, dispensar, commutar e temperar as ditas penas, e assy mesmo as consciencias dos ditos deputados em dar conselho se aiam discretamente tendo a deos diante dos olhos, pospoendo todo amor e favor, odio, e temor e qualquer outro impedimento". Para dispensar, perdoar, mudar ou temperar a culpa gravíssima requeria-se conselho do capítulo ou maior parte dele (Est.XXII).

Todos os priores dos mosteiros eram obrigados a tomar parte no concílio provincial. Só o caso de doença dispensava ou "outra muy legitima cauza", e, então, poderia enviar seus procuradores. A ausência sem razão justificante arrastava consigo punições mais ou menos graves, a critério do concílio provincial (Est. IV).

O lugar dos priores, assim como dos procuradores, no capítulo provincial, respeitava a antiguidade das casas. Uma ressalva era feita para o procurador de Belém: precedia todos os procuradores dos conventos, por ser Belém a cabeça da Ordem. Contudo, os procuradores dos priores tinham precedência sobre todos os outros, o de Belém inclusivé (Est.V).

A comunidade era constituída por frades clérigos e por frades leigos. Aqueles tinham sempre a precedência sobre estes. Os frades clérigos podiam ser ou não de ordem sacra. estes não deviam ser recebidos a tratar de assuntos que pertencem ao capítulo (Est. XXXII). Excepcionalmente, frades leigos, que, no século, eram pessoas notáveis em estado, podiam ser chamados a dar conselho, mas conselho somente.

Cada convento devia enviar ao concílio um procurador, "um frade presbítero dos mais idonios e discretos que forem em a casa". A escolha fazia-se por eleição, em escrutínio secreto. Ao que obtivesse maior número de "vozes" (votos) cabia exercer as funções de procurador. Se dois monges tivessem "vozes" iguais, ao prior cabia escolher "qual segundo sua consciencia vir que he mais ydonio e discreto para ser procurador". O prior não tinha voto nesta eleição; apenas lhe cabia a escolha em caso de empate. Devia, contudo, estar presente ao acto para lhe garantir disciplina e honestidade. Quando um mosteiro, por qualquer razão, não podia enviar um dos seus membros como procurador, podia escolher um monge de outro mosteiro, na condição de que este não estivesse representado por mais que dois procuradores. Mesmo que representasse dois mosteiros, o procurador não tinha mais que um voto. Os priores e conventos que, sem legítima justificação, não enviassem procuradores, eram objecto de sanções, a critério do capítulo.

As Constituições estabeleciam um código penal. As apelações contra o capítulo provincial ou privado, contra os visitadores, priores ou mesmo vigários da casa, eram susceptíveis de sanções. Se o faltoso era de ordens sacras, perdia o direito de voz no capítulo durante um ano, e tornava-se inábil para o exercício de qualquer função dentro da Ordem, pelo período de três anos. Ficava, além disso, suspenso *a divinis* até que humildemente satisfizesse àquele que ofendera. Se fosse leigo ou de ordens menores, no refeitório sentar-se-ia no chão, três dias por semana, a pão e água e, por sobre tudo isto, era encarcerado durante dois meses.

O capítulo provincial tinha poderes para agravar ou afrouxar a tonalidade das penas.

Penas rigorosas eram aplicadas aos frades fugitivos, aqueles que, contra mandamento do Prior ou sem licença passavam a cerca do mosteiro com vontade de fugir ou de cometer algum malefício (Est. XXXVIII).

Se regressassem antes de 5 dias recolhia ao cárcere durante igual período de tempo e recebia diariamente uma disciplina no refeitório. Se voltasse dpois de 5 dias e antes de quarenta, recolhia ao cárcere durante dez dias e, nos primeiros cinco, recebia uma disciplina; após quarenta dias e antes de 1 ano, devia jazer no cárcere durante quarenta dias, com disciplina diária no refeitório e, à sexta-feira, no capítulo de culpas.

Penas estavam previstas também para os reincidentes pela segunda, terceira e mesmo quarta vez.

Quanto aos definidores, os Estatutos "novos" não os querem adoptar. Limitam-se, todavia, a tolerá-los: "como estava antigamente". Os definidores do capítulo provincial eram seis: três priores e três procuradores. Eram eleitos. Durante o concílio provincial, juntamente com o provincial, cabia-lhes "instituir, ordenar, e definir todas as cousas que, segundo Deus e boa observancia da nossa ordem, virem ser mais proveitosas em esse capítulo provincial". Os seus poderes terminavam com o Concílio, salvo se, pelo mesmo concílio, fossem prorrogados ainda por alguns dias.

Entre um concílio e outro, entravam em acção os visitadores. Tinham um papel importante. Eram escolhidos, no último dia do concílio, entre "presbíteros tementes a Deus, discretos e zeladores da Santa Religião". Pertencia-lhes, durante o biénio que mediava entre um concílio e o seguinte, visitar as pessoas e mosteiros da ordem que lhes fossem designados; para emendar ou corrigir as negligências e excessos assim dos priores como dos frades da ordem (Est.XIV) acontecidas após a última visitação, ou até mesmo anteriores, mas que, por quaisquer razões, foram ocultas aos últimos visitadores. Podiam privar do priorado, em certos casos de força maior: heresia, renúncia manifesta, pecado carnal, delapidação dos bens do mosteiro; por furto, homicídio, grave sacrilégio, perjuro, conspiração contra a disciplina da ordem ou contra os estatutos do capítulo provincial, falsificação de

letras apostólicas, de cardiais, príncipes e bispos ou dos priores da ordem, obtenção de graças ou previlégios contra os Estatutos da Ordem, etc..

Nestes casos graves, os visitadores, após terem procedido à privação do ofício, deviam proceder à eleição de novo prior.

Todos os mosteiros deviam ser visitados uma vez em cada biénio, para que se conservassem em estado de boa religião. Os visitadores congregavam em capítulo o prior e frades do mosteiro. Pedia-se-lhes que fossem "cuidadosos" e"diligentes",mas "avisados"; que se informassem acerca dos priores "com grande instância e diligência" e "sem afeição de pessoas": se eram carnais ou muito seculares, se davam bom exemplo aos súbditos, na regularidade ao coro e nas abstinências da ordem, se faziam guardar os estatutos do capítulo provincial; se saíam muitas vezes do mosteiro, se eram solícitos e discretos no regimento da casa e isto no que respeitava ao espiritual como ao temporal. Na realidade "peros Priores se esforça ou desfalece a ordem". Apontavam o que entendiam necessitar de emenda e correcção. Deveriam além disso informar-se sobre a "paz da casa, isto é, sobre as relações de uns com os outros, do prior com os frades e detectar as raízes das perturbações para as eliminar. E dos frades era necessário saber como se haviam na observância da ordem - no que respeita à pobreza, castidade, obediência e reverência ao prior, do respeito mútuo, do silêncio nas horas e tempos devidos, na assiduidade e fidelidade ao ofício divino,no respeito das abstinências; se os presbíteros celebram frequentemente, se os frades guardam a honestidade religiosanas conversas entre si, com os hóspedes ou com os seculares.Os problemas temporais da casa não eram passados em silêncio: deviam saber se a casa estava endividada e quanto devia (não perguntando, contudo, a quem). As inquirições eram feitas "apartadamente" a cada um dos frades, assim do Prior como de uns e outros. O que necessitasse de emenda devia ser corrigido e, na medida do possível, não deviam deixar para o con

cílio privado ou para o provincial os negócios que pudessem resolver. Tudo terminado, deviam logo despedir-se do mosteiro "porque no muito falar não se escusa pecado".

..... // .....

Desde o reinado de D. Manuel, como vimos, por breve do Papa Leão X, de 1517, o prior de Belém era simultaneamente o Provincial da Ordem. Verificou-se, porém, que este regime trazia inconvenientes. O Provincial, solicitado pelas obrigações de prior de Belém, não podia visitar as casas da Província que estavam remotas umas das outras. De resto, as funções de Prior de Belém, cabeça da Ordem, eram já de si absorventes, dado o grande número de monges e ainda o grande número de estrangeiros, que, quotidianamente, demandava o porto de Lisboa. Perante estas e outras dificuldades, o Cardial Infante D. Henrique, legado a latere, por autoridade apostólica, nomeou visitadores da Província Fr. Jerónimo de Lisboa, prior do mosteiro de Penhalonga, e Fr. Manuel de Évora, "pessoas antigas, de muita religião e confiança". Dos autos das visitações constava da conveniência em alterar alguns estatutos e constituições antigas, postos que confirmadas por bulas apostólicas, e ordenar e prover algumas coisas mais importantes.

Habilitado com autorização pontifícia (bula de 15 de Dezembro de 1573), o Cardial D. Henrique e os referidos visitadores, examinados os estatutos e bulas da Ordem, determinam o seguinte:

1. Pelos inconvenientes que advêm do facto de o ofício de Provincial andar junto com o de Prior do mosteiro de Belém - pois o Provincial não pode visitar as casas da Província distantes umas das outras nem cumprir com as demais obrigações do seu cargo, sem prejuizo do bom regimento do mosteiro que, por ser cabeça da Ordem e ter grande número de religiosos e concurso de gente estrangeira que cada dia de-

manda o porto de Lisboa, tem estrita necessidade de ter Prior que nele faça contínua e pessoal residência e entenda no governo da casa - ordenamos que, daqui em diante, os ofícios de Provincial e Prior de Belém sejam distintos e separados um do outro.

2. Atendendo aos muitos "subornos, ódios e diferenças, quebras de religião e outros inconvenientes que nascem das eleições dos priores, vigários e outros oficiais das casas da Província serem eleitos pelas comunidades dos mosteiros e não pelo Capítulo provincial, ouvido o parecer de muitos religiosos, ordenamos que, daqui em diante, o Provincial que acabou seu tempo presida no Capítulo até à eleição de novo Provincial. Este, com os quatro definidores eleitos, proverá os Priores.

3. Os visitadores são suprimidos. Com efeito, separados os cargos de Provincial e Prior de Belém, àquele fica tempo para visitar a Província.

4. Que não se tomem noviços senão no Capítulo pelo novo Provincial e Definidores eleitos e que secriem todos no noviciado de Penhalonga.

5. Em caso de vacatura do provinciado devia o Prior de Belém convocar os outros Priores e mais capitulares para nova eleição, se o titular não tivesse servido metade do tempo; em hipótese inversa, devia chamar os quatro Definidores para a eleição de um Presidente que teria os poderes de Provincial até ao próximo capítulo. Estas determinações foram promulgadas a 12 de Março de 1574, no mosteiro de S. Bento de Xabregas.

A bula, conhecida doravante por "bula do Cardial"teve perniciosas consequências e foi origem de graves perturbações dentro da Ordem. Fr. Juan de Queimada, nomeado visitador e depois Provincial dos mosteiros portugueses,por vontade expressa de Filipe II, deixou-nos uma "relação verdadeira" do sucedido[1].

---

(1) - *Relacion verdadera de lo procedido en la orden de nuestro padre sant Hieronimo en la provincia de Portugal.* A.M.E., Caixa 13, Legajo 30, Doc. 13.

As perturbações começaram ainda em vida do Cardial. Alguns religiosos a quem as reformas não agradavam enviaram a D. Sebastião um memorial de queixas contra o Cardial, seu tio. Convencidos de que o monarca não gostava dele, facilmente admitiram que tomaria partido a seu favor. D. Sebastião entregou o memorial a D. Henrique que, mandando chamar os seus autores, desterra uns e priva outros dos seus ofícios. Estes, porém, não desistem e, após a morte do Cardial-Rei, tentam repor as antigas estruturas de governo da província e abandonar a chamada "bula do Cardial". Encontram, desta vez, a resistência do Provincial de então, Fr. Manuel de Évora, que não renuncia e persiste em continuar até ao fim do seu mandato. A tal ponto subiu a exaltação dos ânimos que encarceram o Provincial e fecham nas celas os monges que o apoiavam. O mosteiro de Belém está dividido em duas facções, ambas renitentes. O escândalo corre por Lisboa. Os governadores comunicam o facto ao Legado de Sua Santidade que lhes ordena a libertação do Provincial e obediência como a seu verdadeiro Prelado. Não o fizeram durante dois meses. Fugiam do mosteiro quando sentiam que os vinham prender e voltavam logo que podiam, para alimentar o motim. O Legado não teve outra solução que não fosse o recurso ao braço secular. Três companhias de soldados dirigem-se para Belém. Libertam o Provincial e prendem alguns dos delinquentes. Outros tinham fugido. Os autores principais, como Fr. Manuel Baião, Fr. Jerónimo de Vila Viçosa, Fr. Francisoo de Amieira e Fr. Pedro de Lisboa, foram desterrados para Castela.

Não se ficaram por aqui as dificuldades do rei católico com os monges de Belém. Desta vez, eram provocadas por razões de ordem política: a Ordem estava dividida em realistas e antonistas.

D. Antônio, prior do Crato, não havia desistido da luta a favor dos seus direitos ao trono de Portugal. Recebido por Isabel I de Inglaterra com honras de soberano, o Prior do Crato insiste junto da rainha na expedição sobre Lisboa. E em Setembro de 1589, parte de Plymouth o capitão general

Francisco Drake[1]. Em Lisboa a expedição não foi bem sucedida. Não deixou, todavia, de provocar uma enorme efervescência nas hostes antonistas. Entre estes - escreve Siguenza - encontravam-se alguns religiosos daquela província e especialmente os que residiam no Real mosteiro de Belém, de Lisboa...[2].

Advertido o cardial arquiduque Alberto, - este mandou que dois religiosos graves da mesma província, juntamente com o Doutor Texeda, Juiz de Legacia, procedessem a informações sobre os culpados. Analisados os processos por 3 letrados, foram dadas as sentenças: uns foram condenados a desterro perpétuo de Portugal e privados de voto activo e passivo; outros foram privados de ofícios que desempenhavam; e outros a outras penas mais leves.

Por outro lado, o vice-rei avisava Filipe II, que, para a Ordem de S. Jerónimo de Portugal, convinha enviar dois frades de Castela: um para Provincial e outro para Prior do mosteiro de Belém. Assim o confessa o mesmo Filipe II numa carta de 20 de Agosto de 1589 para o Geral de S. Jerónimo[3].

O Capítulo Geral da Ordem, reunido em S. Bartolomeu de Lupiana, em 1591, nomeou 2 visitadores para Portugal: Fr. Lourenço de Abiud e Fr. Juan de Quemada.

Dois eram os grandes objectivos da visita, um função do outro: anunciar um perdão real e auscultar os monges quanto às vantagens duma união de todos os mosteiros portugueses e espanhóis.

No fim da visita, no concílio provincial de 1592, Fr. Juan de Quemada é eleito Provincial.

---

(1) - *História de Portugal* (ed. de Barcelos), vol. V, p. 250.

(2) - SIGUENZA, *Historia*, I, p. 48.

(3) - Madrid, A.P.O., San Lorenzo, Legajo 25.

Quer-nos parecer que Fr. Quemada é em Portugal um agente de Filipe II para conseguir a união dos mosteiroe. O monarca esperava dele grandes coisas. Já em carta ao Geral, de 30 de Dezembro de 1589, escrevia "... y entretanto sera bien que lo que toca a fray Joan de Quemada este secreto"(1).

Na já referida "relação", feita a pedido de Filipe II e a ele dirigida, Fr. Quemada, pedindo sigilo ao monarca, alerta-o contra os chamados antonistas, os aficionados do Prior do Crato e desaficionados de Castela. É muito necessário na nossa religião - escreve - não dar a mão aos padres antonistas, pois sempre foram eles a alvoroçar a religião e a provocar movimentos, como o da deposição do provincial e o motim contra Sua Magestad na entrada dos ingleses. Sobretudo, é necessário guardar a casa de Belém para que nela não seja eleito qualquer dos sobreditos Antonistas "hasta que el tiempo acabe de assegurar aquel reyno porque seria lo contrario disponer aquella casa y las demas maritimas a mucho peligro a fazer algun grande deservicio a nuestro Señor y a Su Magestad(2).

Mas, para além das instruções gerais, o autor da "relação" aponta os nomes dos desaficionados de Castela e as precauções que é conveniente ter com eles. Assim, é necessário manter Fr. Francisco de Olivença fora de Belém, "por ser la cabeça de ellos y muy arrojado y apasionado", ao qual seguem "todos los desaficionados de Su Magestad". Além deste, Fr. Jerónimo de Vila Viçosa que "consta ser de los culpados en alvorotos y desaficion a Castilla". Com efeito, ainda antes da união, pedira a 2 religiosos Fr. Filipe Galvão e Fr. Valentim de Lisboa, que persuadissem o prior de Belém - ao tempo Fr. Pedro de Sousa - a juntar-se a ele contra a união. Outro era Fr. Manuel Baião: "consta de su condicion y desafficion a Castilla pues siempre como principal se ha hallado en las rebueltas y alteraciones como queda visto demás

---

(1) - Carta de Filipe II para o Geral da Ordem de S. Jerónimo. A.P.O., San Lorenzo, Legajo 25.

(2) - *"Relacion verdadera..."*, A.M.E., Caixa 13, Legajo 30, Doc. 13.

de lo qual es atrevido en hablar y asi le dio de palos en Acosta avia tres años fray Antônio Rabello por estas faltas". E, há seis anos, sendo prior de Belém, foi com um companheiro a Nossa Senhora da Luz, uma légua de distância, "y se entró en una casilla con el compañero donde avia llevado dos mujeres del pueblo de Belém..."[1].

Por tudo isto, continua Fr. Quemada, pelas suas faltas, públicas, e por ser do grupo dos Antonistas, oposto aos servidores de Vossa Magestade merece que lhe não dê o cargo que agora tem, além de que é necessário favorecer aficionados de Vossa Alteza e reprimir os que o não são, "para ir desarraigando poco a poco de aquel reino el odio de Castilla y afficion a Don Antonio..."[2].

El odio de Castilla y afficion a Don Antonio! - assim se define, em documento secreto para Filipe II, o clima que reinava em Portugal, a começar pelos mosteiros jerónimos, que Fr. Juan de Quemada conhecia melhor. Fr. Francisco de Olivença, Fr. Jerónimo de Vila Viçosa, Fr. Manuel Baião, desaficionados de Sua Magestade, além dos que seguiam o seu partido, Fr. Antônio Vidal, Fr. Manuel Gomes, Fr. Gaspar de Vila Viçosa, Fr. Manuel de Gouveia, Fr. Manuel de Caparica, Fr. Pedro de Lisboa, Fr. Miguel de Santarém, Fr. Francisco de Amieira, Fr. Brás de Olivença "y otros muchos de menor cuantia...".

Eram muitos, realmente, os desaficionados de Castela.

A 9 de Maio de 1594 foi proposta em capítulo da Ordem pelos padres definidores, a pedido de Filipe II, a união dos mosteiros portugueses aos de Castela. "y toda la orden sin faltar alguno vino en que se hycese"[3]. Para tanto con

---

(1) - *Ibidem.*

(2) - *Ibidem.*

(3) - Segovia. A.M.P., *Livro 3º de Actas Capitulares*, fl. 240-243. SIGUENZA *(História...)* II, p. 59.

Mosteiros Jerónimos na Peninsula Ibérica após a união no tempo de Filípe II (1595)

In Elias Tormo y Monzó "Los Geronimos"

cederam ao Padre Geral todos os poderes. Mais foi proposto e aceite que à casa de Belém lhe fosse dado um lugar imediato à de Guadalupe e que a todas as outras casas portuguesas fosse atribuído um lugar de acordo com a data das respectivas fundações. "Toda la orden vino en ello y lo concedio de buena gana"(1).

A 31 de Agosto de 1595 reune-se em S. Lorenzo el Real o capítulo privado da Ordem por mandato de Sua Magestade. Presentes o Padre Geral Fr. Miguel de Salazar, Fr. Diego de Yepes, confessor real, Fr. Pedro de Santiago, Reitor do Colégio de Salamanca, Fr. Gabriel de S. Jerónimo, professo do mosteiro de S. Jerónimo de Granada e, em lugar de Fr. Juan de Yuste, impedido por doença, Fr. Gaspar de Leon. Aceitam o breve e motu proprio de Clemente VIII de 9 de Maio de 1595 que une e incorpora os mosteiros jerónimos portugueses aos de Castela e disso dão conhecimento aos priores e padres de todas as casas da Ordem.

A Belém, por ser casa "tan insigne y intierro de los serenissimos Reys de Portugal" se lhe havia dado um lugar condigno. No mesmo capítulo são escolhidos para ir comunicar a união a Portugal os padres Fr. Lourenço Xavier, professo de la Murta de Barcelona e Fr. Juan de Yepes, prior do mosteiro de Santo Isidro de Sevilha.

No Capítulo Geral de 1597 tomam parte, pela primeira vez, os representantes (Prior e Procurador) dos mosteiros portugueses. O Capítulo reune no mosteiro de S. Bartolomeu de Lupiana sob a presidência do Padre Geral, Fr. Miguel de Salazar. A representação portuguesa foi integrada pelos seguintes religiosos:

1. Belém: prior - Fr. Pedro de Mesão Frio
   procurador - Fr. Pedro de Sousa
2. Penhalonga: prior - Fr. Germano de Vila Viçosa
   procurador - Fr. Jorge de Lisboa
3. Mato: prior - Fr. Cosme de Lisboa
   procurador - Fr. Germano de Sena

(1) - Segóvia, A.M.P., *Livro 3º de Actas Capitulares*, fl. 240.

4. S. Marcos: prior - Fr. Salvador de Guimarães
procurador - Fr. Gerónimo da Silva

5. Espinheiro: prior - Fr. Estevão de Pena
procurador - Fr. Pedro de França

6. Pena: prior - Fr. Agostinho de Lisboa
procurador - Fr. Gaspar da Fonseca

7. Costa: prior - Fr. Marcos de Coimbra
procurador - Fr. Gaspar da Guarda

8. Valbenfeito: prior - Fr. Manuel Baião
procurador - Fr. Constantino de Lisboa

9. Colégio: prior - Fr. Manuel Gouveia
procurador - Fr. João de Oliveira[1].

A supressão da autonomia da província portuguesa e a consequente sujeição dos seus mosteiros ao Geral de Espanha nunca foi aceite. Os portugueses reinvidicaram permanentemente o direito a um provincial. No fundo, esta medida não era mais do que o prolongamento, na pequena área duma instituição religiosa, da situação política geral. Filipe II procurou eliminar os problemas que os monges portugueses lhe estavam a criar, pondo-os na dependência directa do Geral que vivia em Espanha e que lhe era fácil controlar.

---

(1) - Os capítulos provinciais, conforme ordenavam as Constituições da Ordem, deviam reunir-se todos os 3 anos. Assim se fez, e em todos eles estiveram presentes os representantes das casas portuguesas. O último capítulo a que assistiram foi em Maio de 1639, vésperas da libertação portuguesa. Mas, desta vez, já estiveram ausentes os representantes dos mosteiros de Penhalonga, Mato e Pena. Estiveram por Belém: Fr. Fábio Galhete e Fr. Bartolomeu de Lisboa; S. Marcos: Fr. Leonardo da Costa e Fr. Jerónimo de Villalba; Espinheiro: Fr. Julian de Faria e Fr. Bento Gago; Costa: Fr. Diogo de Barcelos e Fr. Miguel de Sousa; Valbenfeito: Fr. António de Zamora e Fr. João de Vallehermoso; Colégio de Coimbra: Fr. Afonso de Santa Maria e Fr. Jerónimo de Barcelos. Como se vê, à frente de algumas casas portuguesas estavam jerónimos espanhóis.

Já os capítulos provinciais não tinham lugar e os priores dos mosteiros portugueses eram chamados a tomar parte nos capítulos gerais. É, todavia, bem claro que as comunidades, de cujos votos e aspirações eram portadores, nunca aceitaram a situação. Basta-nos analisar os "rótulos" ou as petições dos vários mosteiros nos capítulos gerais celebrados de 1597 a 1639.

Conhecemos os pedidos feitos pelas respostas dadas. Assim, no capítulo geral de 1597 no que concerne ao "rótulo" de S. Marcos de Coimbra lê-se: "Primeiramente a lo que piden que es jnconveniente para la honra de essa Provincia no tener provincial como en las demas Religiones" a resposta é a seguinte: "... la orden mirara lo que fuere mejor" (1). O mesmo pedido foi feito no capítulo de 1639; desta vez foi porta-voz o mosteiro de Penhalonga. A resposta foi a mesma de sempre: "la orden lo mirara" (2). Significava, no fundo, que para eles a supressão da autonomia da província portuguesa era um facto consumado.

Com a restauração da independência política do Reino reconstitui-se a autonomia da província portuguesa da Ordem de S. Jerónimo. A independência do país exigia a independência dos Prelados. D. João IV ordena que os Priores de quatro mosteiros - Belém, Penhalonga, Pena e Espinheiro - assistidos do Bispo de Elvas e capelão-mor do Reino, D. Manuel da Cunha, escolhessem um religioso idóneo e exemplar para o qual pediria a Roma os necessários poderes. Foi indicado o nome de Fr. Manuel de Melo, irmão do Bispo de Leiria, D. Dinis de Melo. Duas vezes Prior de Belém, pregador de reconhecido talento, os seus merecimentos impunham-no como sujeito capaz para qualquer dignidade eclesiástica. O vice-colector de Sua Santidade que residia em Lisboa concedeu poder por 6 meses; Roma prorrogou o período e Belém é provido de Prior. O Prior de Belém, por sua vez, impetrou poderes de Roma para governar as demais casas da Ordem. Foram-lhe concedidos ad annum com o título de Provincial. O cronista Fr. Diogo de Jesus que descreve o governo da Ordem de 1640 até

---

(1) - A.M.P., *Livro 3º de Actas capitulares*, fl. 249.

(2) - *Ibidem*, fl. 513 v.

1666[1], queixa-se de que os Priores de Belém, eleitos por triênios, pediram poderes para governar as outras casas sem auscultar se convinha estar a jurisdição numa pessoa ou em duas. Com efeito, a experiência mostrou que alguns priores, que tiveram juntamente a jurisdição suprema, procederam com demasiada liberdade sem haver neste principal convento para quem apelar, sofrendo os súbditos suas queixas e desconsolações, o que não tivera acontecido se a suprema jurisdição estivesse em pessoas distintas[2].

Protelou-se esta situação durante quase 18 anos, até que, finalmente, Alexandre VII, em 1658, ano quarto do seu pontificado, concedeu, por um breve, que o eleito Prior de Belém fosse Vigário Geral e governasse as mais casas enquanto durassem as guerras com Castela. Em caso de morte do Prelado, os quatro definidores deputados pelo último capítulo elegeriam outro Vigário geral que governaria até ao futuro capítulo. Nesta conformidade veio sendo governada a Ordem até ao ano de 1666, ano em que Fr. Diogo de Jesus escrevia. Terminadas as guerras com Castela pelo tratado de paz de 13 de Fevereiro de 1668, logo trataram os mosteiros portugueses de readquirir a sua autonomia.

---

(1) - A.N.T.T., ms. da Livraria nº 2560; n/numerado.

(2) - *Ibidem*.

3 - OS EFECTIVOS: recrutamento das vocações.

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 comportar (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 reiga da da orelha"; se viesse para leigo, não se lhe dava coroa e era recebido para os ofícios 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[1].

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.

---

(1) - Algumas mudanças eram possíveis, em casos previstos nas Constituições.

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[1].

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; porém, 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 juizos 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

---

(1) - No capítulo provincial de 1565, uma das definições revogava esta excepção: "mandamos que nenhum convento dê profissão a noviço menos que cumpra o ano, ainda que o estatuto diga o contrário. B.N.L., cod. 6689, (F.G.) fol. 93 v. - 94.

a graus ou linhagens de seus parentescos ou mesmo das suas riquezas[1].

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 professar, 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: 1 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.

---

(1) - 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 hã de professar e as cerimonias e custumes de nosso ordinario e estatutos como manda o mesmo ordinario e lhes fara todolos dias capitulo, 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.

Professando, o noviço apaga o nome de baptismo e assume e da "patria", 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 referenciações 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 temos nós hoje?

Outra questão de ordem metodológica será a do critério para distinguir entre centros urbanos e meios camponeses. Um critério viável seria o da população, para o que estamos muito mal documentados.

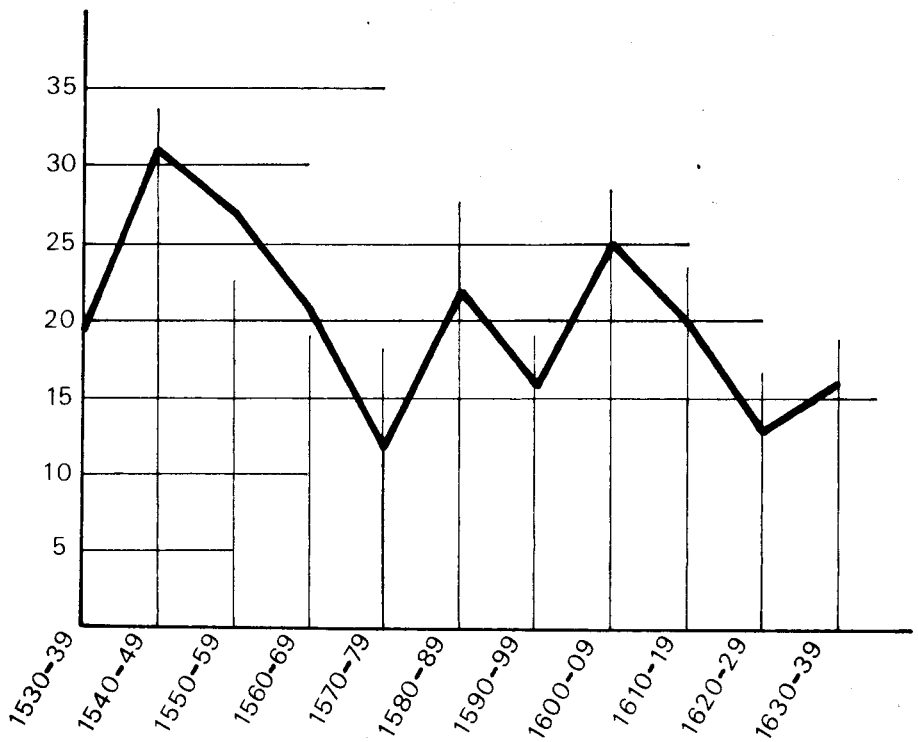
Mas, apesar das dificuldades, a simples leitura das estatísticas permite tirar algumas conclusões. Vejamos um primeiro caso: Penhalonga. O mosteiro de Penhamonga durante o período de 1420 até 1512 é o exemplo mais notório de dispersão geográfica no que respeita à origem dos noviços. Do norte e do sul 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, como 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 em98, 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.

Movimento das profissões no mosteiro de Belém 1530-1639

(médias decenais)



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.Paulo, S.Luís, Santa Teresa, S. Tomás, Santa Rosa).

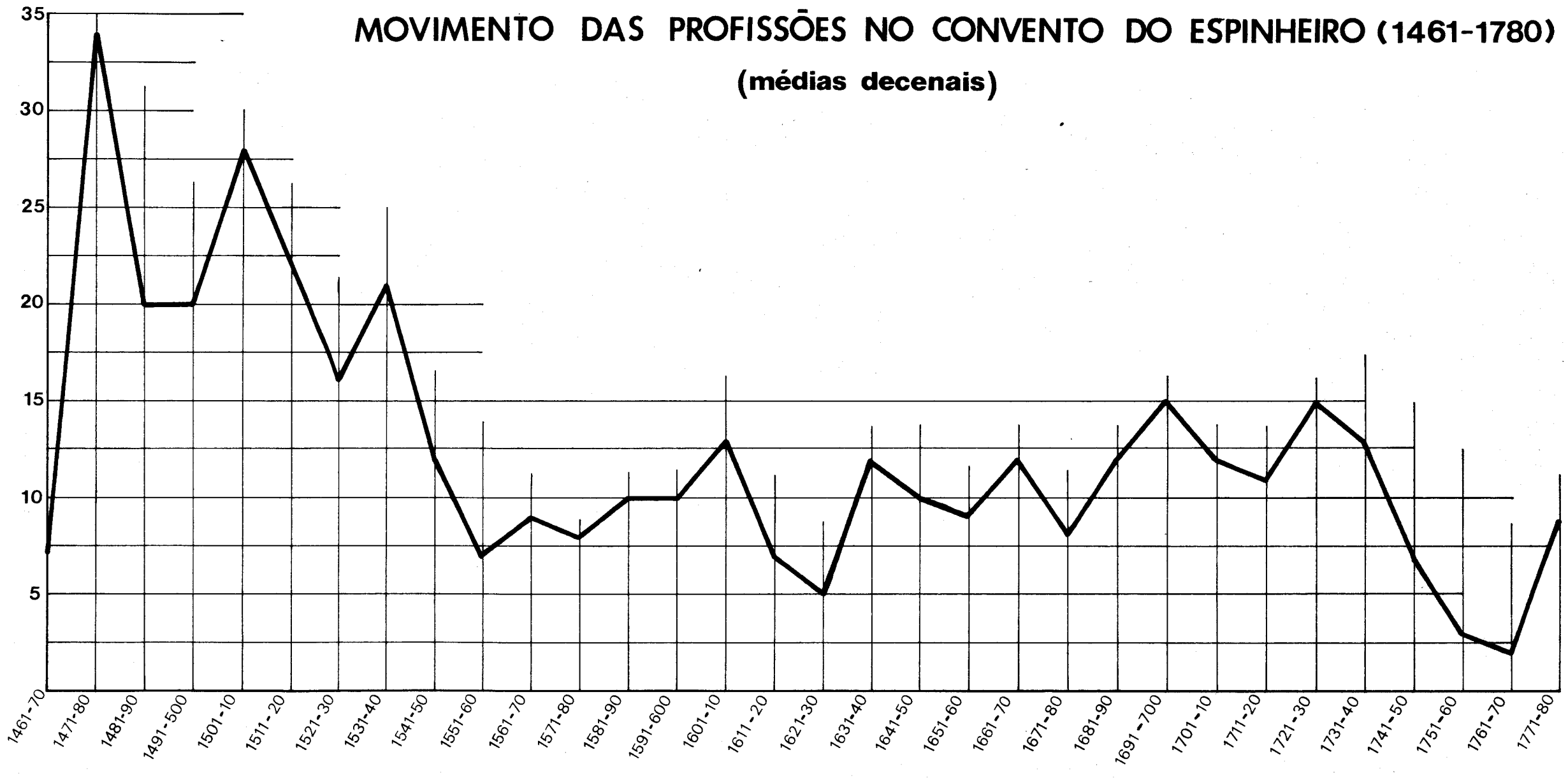
Em Belém, o primeiro caso de mudança foi o de Fr.Inácio da Purificação, em 1602; no Espinheiro, o de Fr. Filipe da Conceição, em 1621.

Não conhecemos qualquer documento que permita atribuir esta mudança a qualquer decisão capitular. Houve até algumas excepções a esta tendência ao longo do século XVI. Em Belém, por exemplo, de 1530 a 1600 houve 158 profissões. Destas, 12 não tem 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 tomam 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 já que 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 que 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.

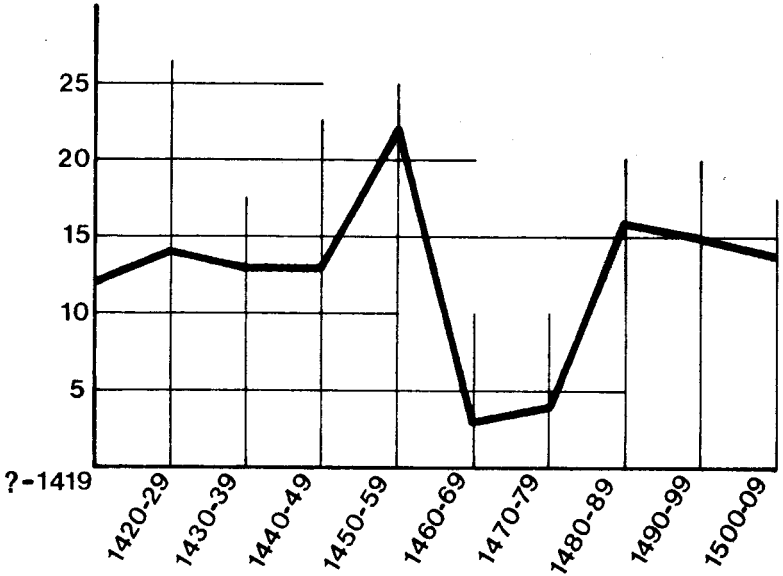
MOVIMENTO DAS PROFISSÕES NO CONVENTO DO ESPINHEIRO (1461-1780)

(médias decenais)



Movimento das profissões no convento de Penhalonga (1420-1509)

(médias decenais)



PROVENIÊNCIA GEOGRÁFICA DAS VOCAÇÕES

1. Belém (1530-1601)

Alcácer - 1
Alenquer - 1
Almada - 2
Belém - 5
Estremós - 4
Évore - 14
Lisboa - 53
Olivença - 4
Torres Novas - 1
Torres Vedras - 4
Santarém - 5
Setúbal - 1
Sintra - 3

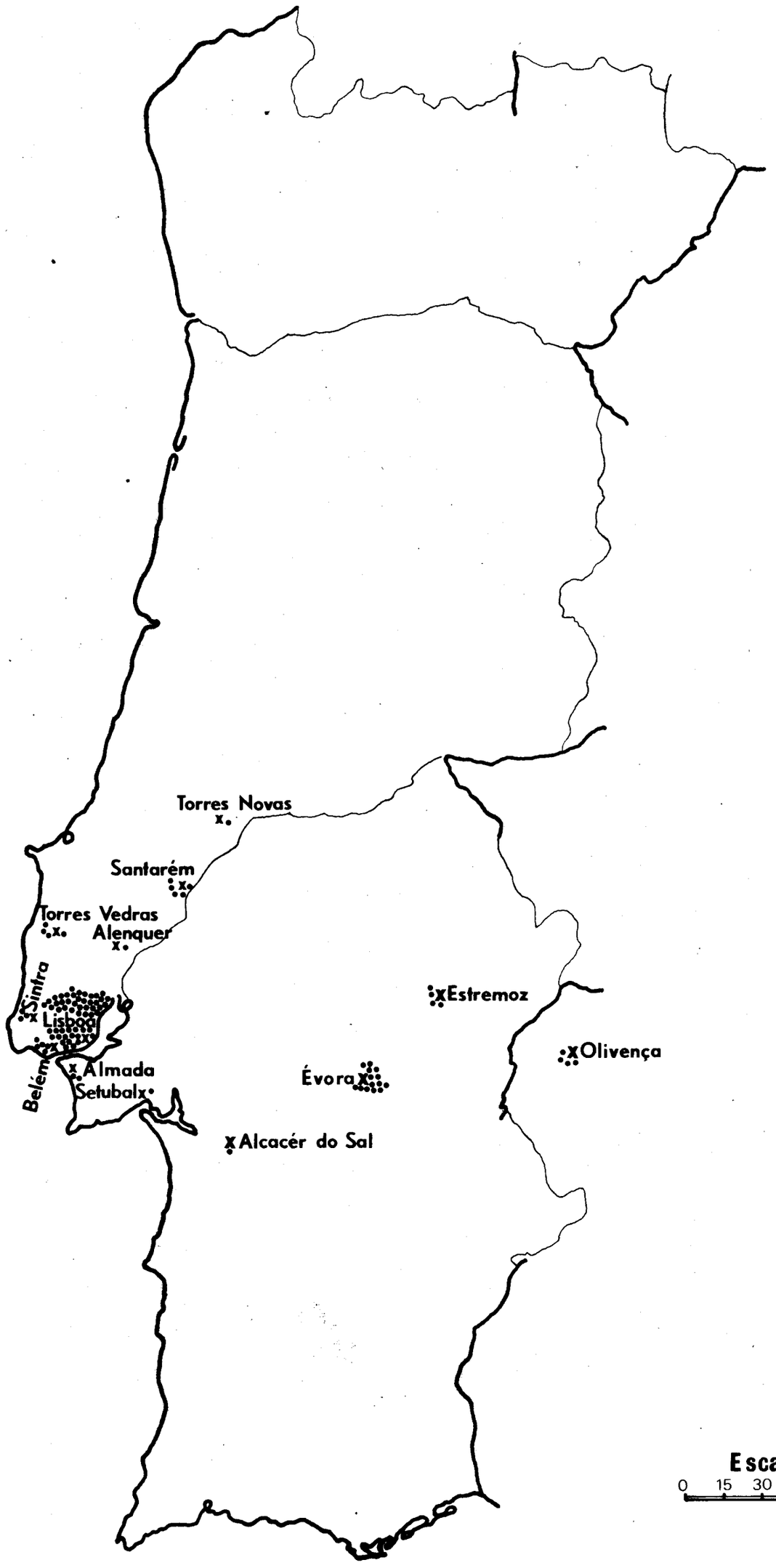
2. Espinheiro (1461-1619)

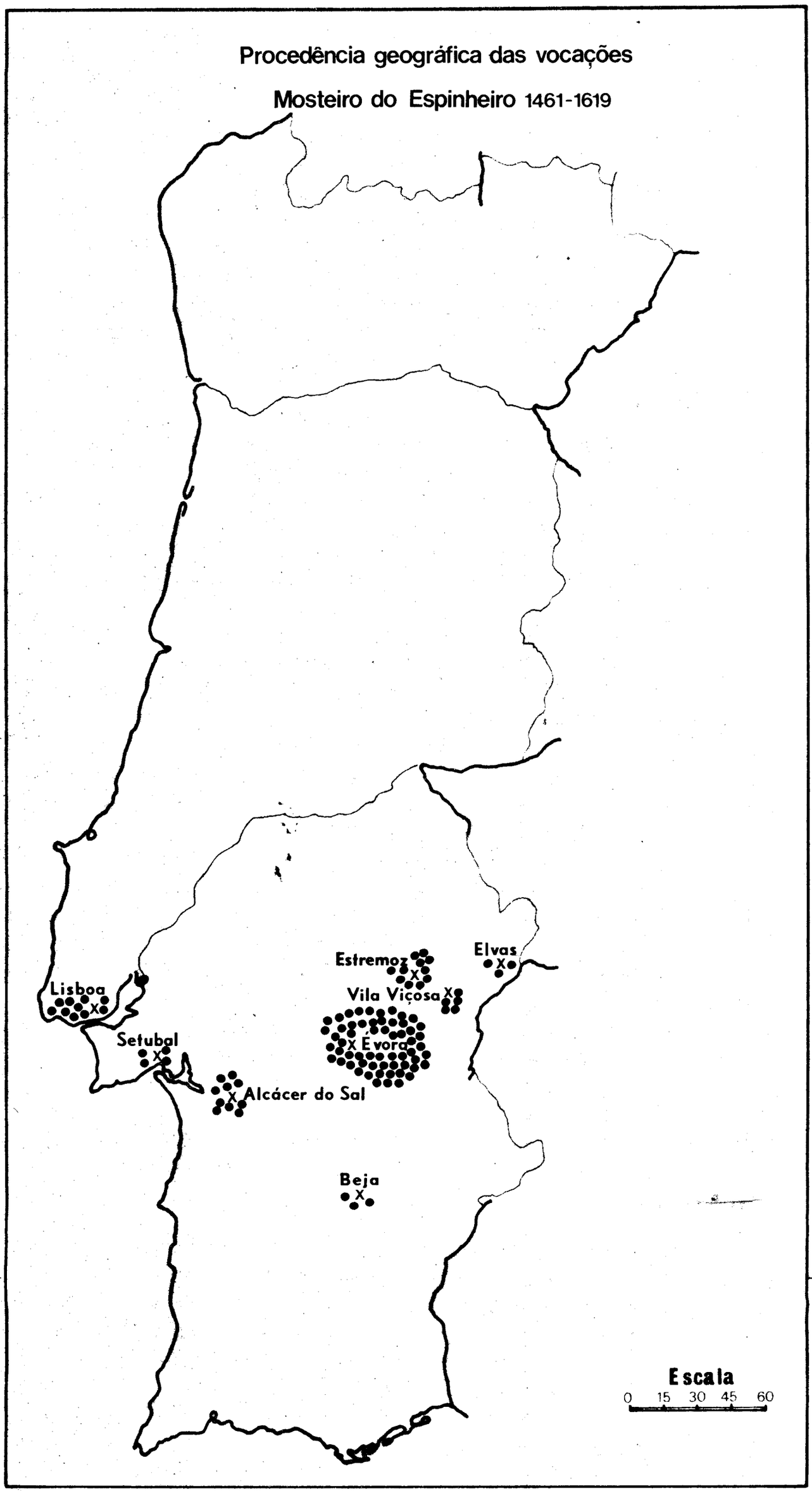
Alcácer - 10
Beja - 3
Belém - 1
Elvas - 3
Estremós - 11
Évora - 59
Lisboa - 9
Setúbal - 4
Vila Viçosa - 5

3. Penhalonga (1420-1512)

Abrantes - 1
Alcácer - 2
Alenquer - 1
Algarve - 1
Algodres - 1
Andernach (Alemanha) - 1
Arraiolos - 1
Atouguia - 1
Avis - 1
Barroso - 2
Beja - 3
Berinjel - 1
Braga - 2
Catalunha - 2
Coimbra - 2
Colares - 1
Courães - 1
Covas - 1
Covilhã - 2
Crato - 1
Elvas - 5
Estremós - 2
Évora - 9
Galve - 1
Guadalupe - 1
Gouveia - 1
Guimarães - 3
Husagre - 1
Lamego - 2
Leiria - 1
Leon - 1
Lisboa - 11
Lordelo - 1
Lourosa - 1
Manteigas - 4
Mato - 1

Procedência geográfica das vocações
Mosteiro de Belém 1530 1601




Procedência geográfica das vocações
Mosteiro do Espinheiro 1461-1619
Lisboa
Setubal
Alcácer do Sal
Estremoz
Vila Viçosa
Évora
Elvas
Beja
Escala
0 15 30 45 60

Matute - 1
Medelim - 1
Montemor - 3
Pinhel - 1
Portalegre - 2
Porto - 2
Resende - 1
Santarém - 2
Setúbal - 3
Sintra - 1
Teixoso - 1
Tentúgal - 1
Tomar - 2
Torcifal - 1
Toro - 1
Torre - 1
Torres Novas - 2
Torres Vedras - 1
Zamora - 2
Vila Viçosa - 1
Não referenciados - 7

..... // .....

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 informação 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 juizo 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 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 tercenas; 1 alfaiate.

Para 102 profissões no mosteiro do Espinheiro ao longo do século XVII restam-nos 74 inscrições *de genere*. Destas, 34 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 "boa gente"; 1 marcante da carreira da India; 1 Doutor; 1 sapateiro; 1 "vive de sua voz"; 1 confeiteiro. 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.

..... // .....

Em 1537 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 insinua-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 fosse 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 apostólica, 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 permite concluir os mesmos termos com que terminam: "e porquanto esta constituição foi feita com justas causas, pedimos muito e encomendamos aos que nela ouverem de dispensar quando o ouverem de fazer o façam com muito peso e con

sideração. 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 na haver escrúpulos de consciencia e pera quietação de todos os religiosos declaramos que nós neste capítulo provincial dispensamos com todos os neofitos e cristãos novos que até agora foram recebidos na religião e nela são já professos e os habilitamos pera 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"(1).

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 Silíceo), em 1547. Estes antecedentes ajudar-nos-ão a melhor compreender a situação que se veio também a criar em Portugal.

---

(1) - B.N.L., cod. 6689 (F.G.). fol. 100-101 r.

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[1].

A atitude da Península Ibérica a respeito dos judeus foi diferente da dos outros países de além Pirinéus, na Idade Média e nos tempos modernos. Poder-se-ia falar de dessincronismo.

Com efeito, tendo gozado já de situação previlegiada na Espanha mussulmana, os judeus continuaram a usufruir de boa situação na Espanha cristã, que taticamente 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 Pirinéus desencadeiam-se os massacres e as conversões forçadas dos judeus[2].

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[3]. Na realidade uma conversão massiça de judeus

---

(1) - *L'Espagne de Charles Quint*, S.E.D.E.S., tomo 2, p. 470.

(2) - 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 pogroms, 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.

(3) - "... le seul refuge offert, nota A. SICROFF, aux Juifs au milieu des passions déchainées, fut l'eau du baptême" Cit. in Pierre Chaunu, *obr. cit.*, p. 479.

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, D. Pablo de Santa Maria, sentem-se, numa primeira fase, perfeitamente integrados, ao nível da aristocracia[1].

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 Acoite 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 apelativos que lhes dirigem. E insistem na ideia de que os crimes imputados aos judeus não podem ser perdoados e são inseparáveis da sua descendência.

---

(1) - 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, p. 29-30.

Partia esta literatura de combate das fileiras dos *conversos*, longe como estavam de pensar que, a seu tempo, a mesma literatura iria ser re-utilizada mas, desta vez, contra eles.

O levantamento anti-fiscal de Toledo, de 1449, dirigido contra os judeo-cristãos é uma primeira manifestação,de consequências insuspeitáveis.Para já, faz aparecer, pela primeira vez na história da cristandade, um estatuto descriminatório da "limpeza de sangue" - a *Sentencia-Estatuto*.

Nesse texto oficial, da responsabilidade conjunta das autoridades e do povo, faz-se alusão a um "previlégio 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 Sicroff, da "redescoberta do judeu na pessoa do converso"[1]. Por outras palavras, o sentimento de anti-judaísmo que ajudaram a alimentar, acaba por desaguar num sentimento generalizado de anti-semitismo[2]. 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 da má vontade contra os *conversos*, ao longo da 2ª metade do século XV, nenhum poder civil ou religioso, a pôde fazer conter.

---

(1) - Albert SICROFF., *obr. cit.*, p. 35.

(2) - "Son antijudaisme a été la plus belle école de l'anti-sémitisme des simples". Pierre Chaunu, *obr. cit.*, p. 485.

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 Sisto 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 orden de S. Francisco favorecian mucho, como celosos de las cosas de la fe, la parte de los cristianos viejos; e 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 decia contra ellos cuanto soñaba y cuanto se atreve una furia popular"(1).

Fr. Alonso viu-se na necessidade de proceder a uma inquirição 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(2).

---

(1) - SIGUENZA, *Historia de la Orden de S. Jeronimo*, II, p. 366.

(2) - Cit. in Pierre CHAUNU, *obr. cit.*, p. 501.

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*[1]. 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 afirmara igualdade entre gregos e judeus. Afonso de Espina, ex-rabino e agora frade franciscano, é o 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"[2]. Por isso, Fr. Gonzalo de Toro, prior de Guadalupe, é levado a pedir ao Papa Inocêncio VIII confirmasse em estatuto segundo o qual aos conversos, membros da Ordem, fosse proibido ser prior, vigário ou confessor do mosteiro.

---

(1) - 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.

(2) - A. SICROFF, *obr. cit.*, p. 78.

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 descriminatório, por breve de 22 de Dezembro de 1495.

E chegamos 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"[1].

A polémica, todavia, continuou. Os conversos, é bem de admitir, não aceitavam a condição que lhes era imposta. Repetidamente lembrava a excomunhão com que Nicolau V fulminava 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 marcam o fim de uma era, a das hesitações e a vitória definitiva da ética social da limpeza: 1548-1556, pois, o fim de uma resistência[2]. 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 descriminatória 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.[3]. E pedem ao monarca que não autorize no seu Reino qualquer lei ou costume que distinga entre cristão novo e 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 pro-

---

(1) - Alberto SICROFF, *obr. cit.* p. 87.

(2) - Pierre Chaunu, *obr. cit.*, II, p. 524.

(3) - *Corpo Diplomático Português*, V, pp. 105 ss. Cit. in António José SARAIVA, *obr. cit.*, pp. 165-166.

vincial 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 da 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 um de per si, sobre os pontos seguintes:

1. se conheciam o noviço em causa, seu pai e mãee 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.

Este era 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, algu-

mas 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 dos 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 conhecem 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 maneira 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 suspeitoso 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 descriminatória, profunda - mente injusta, anti-evangélica, e foram, durante dois sécu - los e meio, um cancro na vida social portuguesa.

C A P Í T U L O II

O Temporal

1. PROPRIEDADE ECLESIÁSTICA E LEIS DESAMORTISADORAS

2. A CONSTITUIÇÃO DOS PATRIMÓNIOS

3. ADMINISTRAÇÃO DA PROPRIEDADE FUNDIÁRIA

4. INVESTIMENTOS FINANCEIROS: PADRÕES DE JURO.

1. PROPRIEDADE ECLESIÁSTICA E LEIS DESAMORTISADORAS.

1. As doações que a liberalidade real e a piedade dos cristãos faziam às igrejas e aos mosteiros, as compras que estes realizavam, conduziram à concentração, na sua mão, de uma enorme quantidade da propriedade fundiária. O patrimó - nio eclesiástico aumentava cada vez mais de maneira assusta dora. O poder civil, apercebendo-se disso, procura tomar me didas tendentes a reduzir, por uma legislação adequada a aqui sição de bens de raíz por parte das corporações eclesiásti- cas. Na realidade estes bens *amortizados*, isto é, subtraí - dos ao fisco, livres e imunes, quase não contavam para a Co roa, que deles deixava de receber geralmente qualquer encar go ou direitos. Chamavam-se, por isso, bens de mão morta ou bens amortizados[1].

As primeiras medidas em ordem a tentar suster a con centração da propriedade eclesiástica começam nos princípios do século XIII. São as chamadas leis contra a amortização ou leis de desamortização. Nas Cortes de Coimbra de 1211, algu ma coisa se estabeleceu já quanto a isto: proibia-se às Igre jas e mosteiros a aquisição de propriedades fundiárias, a não ser que se tratasse de compras para aniversários dos reis. Aos clérigos, contudo, a compra continuava a ser permitida.

Esta lei foi alargada no seu alcance coarctivo por D. Sancho II (1223-1248) que proibiu a aquisição aos próprios clérigos e proibia ainda quaisquer doações ou legados.

Mas estas medidas acarretar-lhe-iam duas censuras do Papa Gregório IX. Estas leis acabavam por ser sofismadas e muitas vezes acontecia que nem pelos próprios legisladores eram cumpridas[2].

---

(1) - Acerca da palavra *Amortização* ver o reparo que faz João Pedro Ribeiro a Viterbo (*Dis. Chronol. e Crit.*, IV, p. 116).

(2) - O próprio D. Sancho deu Arronches ao mosteiro de Santa Cruz em 1236, fundou vários mosteiros e fez largas mercês de bens, se - nhorios e padroados ao Arcebispo de Braga. Gama BARROS, *Histó - ria da Administração Pública em Portugal*, II, p. 272 (Ed. de Torquato Soares).

Foi com D. Dinis (1279-1325) que se tomaram as medidas mais rigorosas contra a aquisição de bens de raíz.

Na lei de 10 de Julho de 1286 - a primeira -proibia-se aos clérigos (não abrangidos ainda pela lei de 1211 mas já pela de Sancho II) e a todas as corporações eclesiásticas a compra de bens de raíz acrescentando que deviam ser vendidas dentro do prazo de um ano depois da sua subida ao trono. Seriam sequestrados os que fossem adquiridos depois da promulgação desta determinação régia.

Não se conseguia, apesar de tudo, obviar a este contínuo aumento da propriedade eclesiástica. A legislação revelava-se insuficiente. D. Dinis, sabendo, com verdade, que as **Ordens** haviam a maior parte do seu Reino promulga uma segunda lei - de 21 de Março de 1291 - na qual se determinava que as corporações religiosas não podiam herdar dos seus professos. Deviam passar esses bens aos seus legítimos herdeiros e nunca a frades ou freiras. Limitava a um terço o quantitativo dos bens que cada um podia vender para sufrágio da sua alma.

Mas outra lei, ainda de D. Dinis, e de 1292, determinava que os tabeliães não lavrassem escritura de venda a qualquer religioso. Alienar para aniversários requeria prévia licença régia e os clérigos seculares de ordens menores poderiam comprar para si ou para outro leigo, mas dentro de certas condições.

Outra lei, de 7 de Abril de 1295, permitiu herdar aos religiosos de Odivelas, fundação de D. Dinis. Às Ordens de S. Domingos e S. Francisco - Ordens Mendicantes - foi-lhes proibido vender em seu proveito os bens originários de religiosos ou seculares. A pedido do Bispo de Viseu,D.Dinis concedeu em 6 de Junho de 1308, licença temporária para que os clérigos pudessem adquirir bens de raíz.

Todas estas determinações encontravam sempre forte obstáculo na sua aceitação, quer por parte dos eclesiásticos feridos nos seus interesses materiais, quer por parte dos seculares, impedidos assim de realizar plenamente as suas as

pirações de ordem espiritual. Nem o Rei sentia força para competir com a Igreja.

Por isso as leis da desamortização nunca obtiveram resultados satisfatórios.

Nos meados do século XIV - escreve Gama Barros - estavam elas pouco menos que totalmente esquecidas[1].

D. Afonso IV publicou um Edicto Geral estabelecendo que todos os possuidores de vilas, castelos, coutos, honras ou jurisdições nestes últimos, deviam apresentar-se perante os Ouvidores régios a mostrar os títulos de posse. D. Vasco Martins (1328-1342), bispo do Porto, compareceu a justificar o fundamento legal da sua jurisdição nos coutos de S. Pedro da Cova, Régua, Loriz, S. Doado de Cabanões, Meinedo, Campanhã, Crestuma e Paranhos.

As sentenças, sendo-lhe favoráveis, foram confirmadas por cartas régias de 24 de Maio, 14, 19 e 26 de Junho de 1341[2].

A peste negra veio provocar um movimento geral de doações à Igreja.

Em 1350, escrevendo D. Afonso IV aos Corregedores de aquém dos Montes, acerca das muitas propriedades deixadas às Igrejas, mosteiros e Ordens por essa época, manda que se continue a cobrar dessas propriedades os mesmos encargos que então pegavam à Coroa. O espírito parece ter mudado um tanto sobre a aquisição de bens por parte da Igreja.

Nas Cortes de Lisboa de 1352, insinuaram os povos que, naquele ritmo, dentro em breve, tudo seria da Igreja, respondendo ElRei que era contra o direito proibir a alguém a livre disposição de seus bens.

De várias habilidades se serviam para sofismar a lei. Uma delas era a compra em nome de outro; um criado ou um amigo comprava em seu nome e doava ou trocava em seguida com os interessados.

---

(1) - *História da Administração Pública em Portugal*, II, p. 275.

(2) - *Corpus Codicum*, I, pp. 78-82; Mons. José Augusto Ferreira, *Memórias Archeológico - Históricas da Cidade do Porto*, Braga, 1923, vol. I, p. 327.

O aumento do poder real veio alterar bastante esta situação e trouxe consigo alguma eficácia às determinações da lei. Isso verifica-se nas Ordenações Afonsinas (1448)[1].

D. Fernando havia proibido a aquisição até certo valor na condição de, à morte do agraciado, serem excluídos da sucessão os membros da Igreja, passando logo a pessoas seculares. As Ordenações Afonsinas mantiveram esta determinação: os bens adquiridos dentro daquelas condições, podia dispor-se deles para seculares, e, no caso de morte *ab intestato*, herdaria esses bens o parente mais próximo, no caso de não ser religioso. Nesta última hipótese, deveria vendê-los dentro de um ano, sob pena de serem demandados pelos outros parentes imediatos dentro de seis meses e de confisco para a Coroa se esta determinação legal não fosse cumprida.

No século XV descobriram os clérigos novo modo de iludir a lei: tomaram bens de raíz em pagamento de suas dívidas. O legislador manda aplicar a esses contratos o que se determinava na lei de 1286. No reinado de D. João I, seguiu-se, com firmeza, a doutrina contrária ao aumento da propriedade eclesiástica concedendo-se apenas aos clérigos a permissão de deixar bens de raíz para aniversários ou capelas[2]. mas só a leigos e de modo que os bens ficassem sempre profanos e da jurisdição do rei. As dispensas para que as Ordens e os Clérigos adquirissem, e por vários títulos, tornam-se triviais no reinado de D. Afonso V, o que provocou queixas da

---

(1) - *Ord. Aff.*, IV, tit. 48.

(2) - Chamava-se capela ao conjunto de bens doados a uma igreja,mosteiro,páraco ou prior com o fim de serem celebradas missas,responsos ou divididos em esmolas por alma do fundador da capela. Os aniversários eram serviços religiosos em sufrágio da alma do doador no aniversário (daqui o nome) da sua morte. Estas obrigações constavam de um rol cuidadosamente escriturado. Poderá, a título de exemplo, referir-se o *Datário da Sé do Porto* (cod. nº 1547 do Arquivo Distrital do Porto) do qual constam todas as obrigações desta natureza por cujo cumprimento era responsável o Cabido. Sobre Capelas cf. Viterbo, *Elucidário*, vb. *Capelas*; Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, I, p. 310, nota 5.

parte dos concelhos nas Cortes iniciadas em Coimbra em 1472. Nas Cortes começadas em Évora em 1481, pedem os povos a D. João II que faça cumprir escrupulosamente as leis de D. Dinis[1].

A este último pedido responde o monarca: "As licenças que até agora foram dadas e se dão a pessoas eclesiásticas levam condições e cautelas de ficarem a pessoas leigas e da jurisdição do rei, o que em alguma parte é proveito dos leigos serem comprados (os bens) com dinheiros de igrejas e ficarem a eles (leigos); e quanto a licenças a Igrejas para comprarem e haverem bens de raíz perpetuamente, isto fez El Rei, seu senhor e pai, poucas vezes e por causas razoáveis que a isso o moviam, mas ele (D. João II) até agora o não fez e entende ter nisto tal maneira que não dê semelhantes licenças; as que foram dadas já houveram efeito, e que o não houvessem, ele, por direito e justiça não as poderia revogar à Igreja a que foram dadas"[2].

As Ordenações Manuelinas e as Ordenações Filipinas, herdeiras de tradições jurídicas anteriores, recolheram-nas e mantiveram-nas.

A legislação desamortizadora durante os séculos XVII e XVIII conheceu altos e baixos na sua efectiva aplicação, consoante as circunstâncias.

---

(1) - VITERBO, *Elucidário*, vb. *Amortização*.

(2) - Col. de Cortes, ms. III, fl. 159 v.; SANTARÉM, *Memórias das Cortes*, doc. (2ª parte), pp. 225-227 (pp. 206-207 da nova edição) cit. in Gama BARROS, *História da Administração Pública em Portugal*, II, p. 280.

2. A CONSTITUIÇÃO DOS PATRIMÓNIOS

Desde o princípio da sua existência, os jerónimos puderam contar com a generosidade, quer dos monarcas quer dos fiéis. Ao longo de todo o século XV multiplicam-se as doações, as heranças e os testamentos em Penhalonga: na primeira metade contamos 6 testamentos, 8 cartas de compra, 12 cartas de doação.

Por outro lado, os reis isentavam os monges e mosteiros de certas obrigações, mediante cartas de previlégio. Assim, por carta de 30 de Junho de 1463, D. Afonso V faz mercê ao prior e convento de Penhalonga de não pagar sisa nem dízima, portagem nem costumagem de todas as coisas que comprassem ou vendessem para suas necessidades ou reparação do mosteiro. Esta carta de previlégio foi outrossim confirmada por D. João II em 9 de Janeiro de 1483[1].

Vimos já como D. Afonso V (1438-1481) favorecera as Qrdens religiosas. No que respeita à Ordem de S. Jerónimo, todos os mosteiros existentes no seu reinado - Penhalonga e Mato, Espinheiro e S. Marcos, foram por ele generosamente contemplados. Por carta de 26 de Janeiro de 1483, D. João II confirma 6 cartas concedidas por D. Afonso V, 4 a Penhalonga e 2 ao mosteiro de S. Jerónimo do Mato. No mesmo documento consta o inventário dos bens patrimoniais dos dois mosteiros, adquiridos por compra, que integravam já as seguintes propriedades:

1 - Penhalonga:

1 Casal no Carrascal, termo de Cascais, por	9$000 reais
2/3 de casal, em Odrinhas, termo de Sintra, por	25$000 reais
2 casais no Murtal e no Estoril, termo de Cascais, por	22$000 reais

(1) - A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Lº 26, fl. 114 v.

1 casal no Argeirão com outras herdades, por	11$000 reais
1 casal em Poiais, termo de Sintra, por	14$000 reais
1/2 casal em Assamassa, termo de Cascais, por	7$000 reais
Uns quinhões de bens de raíz junto do mosteiro	800 reais
Uns quinhões de bens junto do mosteiro, por	3$000 reais
1 casal em Odrinhas, termo de Sintra, por	80$000 reais
Uns bens junto do mosteiro por	2$000 reais
Umas azenhas na ribeira de Penhalonga por	8$000 reais
Um quinhão de cerrado por	800 reais
Umas herdades em termo de Sintra por	8$000 reais
Um casal em termo de Cascais por	13$000 reais
Uma casal no Carrascal, termo de Cascais, por	9$000 reais
Uma courela em termo de Sintra por	8$000 reais
Um casal em termo de Sintra por	25$000 reais
Um castanhal na serra e uma almoinha na ribeira, termo de Sintra, por	7$000 reais
Um casal em Odrinhas que deixou Martim Gil Lobo para uma meia capela, por	60$000 reais brancos.

Somava tudo 1.114 dobras[1]. O mosteiro tinha mais 1 casal em termo de Cascais que custara 3.500 dobras.

2 - Mato: o seu património era assim constituído:

- Vinhas e bens que estão no circuito do mosteiro.
- 1/3 do Casal do Paço, termo da vila de Alenquer.
- 1/2 de um moinho em Soriba Fria, termo da vila de Alenquer.
- 1 casal na Corcana, termo da vila de Alenquer.
- 1 vinha e uns bens na Corcana.
- Parte de umas azenhas, na Ribeira de Alenquer, termo da dita vila que deixou a rainha D. Isabel.
- Umas terras no campo de Santarém que rendem 2 moios de pão meado.
- 1 olival em Santarém.
- Umas casas em Lisboa.

---

(1) - Cf. Viterbo, *Elucidário*, s.v. DOBRAS.

Na mesma carta D. João II permitia ainda comprar bens no valor de 748 dobras.

A liberalidade de D. Afonso V não deixou de se revelar também relativamente aos mosteiros do Espinheiro e de S. Marcos. Em 1463 renova uma licença concedida ao bispo de Évora, D. Vasco, para comprar bens de raíz até ao montante de 3.000 dobras de ouro, alargando-a não só ao bispo vindouro mas ainda a qualquer outra pessoa ou pessoas assim eclesiásticas como seculares, e, com eles, pudessem dotar o dito mosteiro "sem embargo de quaisquer leis e ordenações que em contrairo dello sejam". Por carta de 20 de Julho de 1476, dispõe que todos os bens, terras, quintais e casais deixados por Diogo Soares de Albergaria e D. Beatriz de Vilhena, ao mosteiro de Santa Maria da Piedade, na terra de Santar, fossem anexos ao mosteiro de S. Marcos. Mais lhe permitia ainda possuir o couto de Avintes e todos os outros bens situados entre Douro e Minho, Trás-os-Montes e Algarve que tinham sido escambados pela terra de Santar[1].

Por carta de 24 de Agosto de 1478 autoriza que os bens e rendas dos pobres do oratório de Rio Mourinho, termo de Montemor o Novo, bens profanos e da jurisdição real, sejam anexos ao mosteiro de Nossa Senhora do Espinheiro, casa muito devota, onde os religiosos "viviam em boa e sancta hordem e Regra"[2]. Faz doação ainda por carta de 1 de Julho de 1463, ao mosteiro de S. Marcos do padroado da Igreja de S. Tiago de Vagos "para o dito mosteiro poder aver as rendas da dicta Igreja". Tinha o mosteiro a obrigação de assegurar um vigário ou capela à dita Igreja que administrasse aos fregueses os sacramentos e a obrigação de rogar pela alma do rei e dos seus antepassados[3]. Por carta de 20 de Agosto de 1478, concede licença ao mosteiro de S. Marcos para possuir certos

---

(1) - A.N.T.T., Chancelaria de D. Afonso V, Lº 7, fl. 9, doc. 2º.

(2) - A.N.T.T., Livro 4 de Odiana, fl. 113 v.

(3) - A.N.T.T., Chancelaria de D. Afonso V, Lº 9, fl. 104, D. 4.

bens que D. Maria de Vilhena tinha na vila de Condeixa[1], e, a 4 de Agosto de 1480, doa ao mesmo mosteiro a Igreja de S. Pedro e padroado da Terra de Santar, considerando que o mosteiro de S. Marcos é pobre e não tem renda para se poderem sustentar os frades ali existentes, os quais "per bem de sua regra nom devem nem podem pedir como os de Sam Francisco e de Sam Dominguos e outros..."[2].

Por esta doação vieram ao mosteiro os bens de Santar e de Sobral da Serra. As doações continuaram no século XVI. Em 1503 recebe os bens de D. Branca Coutinho e seu marido João da Silva, em Montemor, para instituição de capela, e,em 1516, os de D. Maria da Silva, também em Montemor. Em 1600 recebe os bens de Quimbres, termo de Coimbra, herança do Pe. Fr. Teotónio da Cruz, religioso do mesmo mosteiro[3].

..... // .....

D. João III vinha pedindo ao Papa a aplicação das rendas do mosteiro de Refojos ao colégio dos frades da Ordem de S. Jerónimo que funcionava no mosteiro da Costa. Era comendatário de Refojos o Infante D. Duarte, estudante na Costa, filho natural do monarca.

Com a sua morte precoce, a 10 de Novembro de 1543, ficaram vagos o Arcebispado de Braga, o priorado de Santa Cruz de Coimbra, os mosteiros de Ceiça, Tarouca, S. João de Longovares e Refojos.

O monarca volta a insistir na anexação das rendas deste mosteiro ao Colégio de S. Jerónimo que. entretanto, tinha deixado a Costa e passado para Coimbra "onde ha estudo geral, e há muitos mestres e doutores em theologia e artes, de que

---

(1) - A.N.T.T., Lº 7 da Estremadura, fl. 148 v.

(2) - A.N.T.T., Chancelaria de D. Afonso V, Lº 32, fl. 140, D. 2.

(3) - Manuel Santos Estevens, *Index dos Títulos do Cartório do Mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1950, p. 9.

podem aprender os ditos religiosos e grande eixercicio de letras, o que nam podiam ter no dito mosteiro da Costa, tam inteiramente"[1].

O embaixador Baltazar de Faria receava propor o tal negócio da anexação "porque o papa entra nelas de muito maa vontade" (Carta de 18 de Fevereiro de 1544).

Mas o Rei não desanimava. Em carta para o embaixador em Roma, de 16 de Fevereiro de 1545, escrevia: "Quanto ao moesteiro de Refojos(...) falai nisso ao sancto padre e pedi-lhe de minha parte que o queira anexar ao dito colegio(...)". Todavia, continuava o Rei na mesma carta, se o Santo Padre não conceder a anexação, pedi-lhe o dito mosteiro em comenda ou administração para Fr. Diogo de Murça, frade da ordem de S. Jerónimo e Mestre em Teologia.

Por carta de 14 de Outubro de 1546, o monarca insiste uma vez mais no pedido da comenda para Fr. Diogo de Murça "sacerdote de misa e mestre em a sagrada theologia", desta vez com o fundamento da necessidade de reformação[3].

O Papa acabou por deferir o pedido.

Abade Comendatário de S. Miguel de Refojos de Basto, Fr. Diogo de Murça suplica ao Papa Paulo III a extinção do mosteiro e que as suas rendas fossem aplicadas à fundação de dois colégios: um de S. Jerónimo e outro de S. Bento; o restante, pagas as despesas feitas com Mestres e colegiais, seria distribuído por estudantes pobres da Universidade.

Tudo foi autorizado pela bula de 28 de Março de 1549 *In eminenti Apostolicae Sedis*. Nela se declarava como futuro sucessor na administração das rendas e dos dois colégios o superior da Ordem de S. Jerónimo.

---

(1) - *Corpo Diplomático Português*, v., p. 248.

(2) - *Ibid.*, p. 368.

(3) - *Ibid.*, VI, p. 76.

Isto deve ter provocado uma certa animosidade por parte dos monges de S. Bento que não admitiam ficar sujeitos ao Superior de S. Jerónimo. Por outro lado, parece que o Provincial dos hieronimitas insistia, junto de Fr. Diogo, no sentido de fundar o Colégio de S. Jerónimo e proceder à repartição das rendas. É possível que o Reitor da Universidade de Coimbra se tenha sentido agravado com a insistência do Provincial. Seja como for, é certo que, em 1559, pede ao Papa Paulo IV absolva o Colégio de S. Bento da obediência ao Superior de S. Jerónimo, e autorize, no lugar do antigo mosteiro de Refojos, a fundação dum oratório para 12 monges. Assim não ficaria totalmente extinto tão célebre mosteiro. Em 1560 suplica a Pio IV que, sendo muitas as rendas do mosteiro antigo e podendo ficar os dois colégios e o novo oratório dotado com suficientes rendimentos, com o restante se podia ainda fundar em Coimbra um colégio para estudantes pobres que ele administraria e que, por sua morte, pudesse nomear administrador. Alcançada também esta graça, começou a fundação do Colégio e nomeou administrador a Gonçalo Pinto, seu sobrinho, conseguindo, por outro lado, que um outro seu sobrinho, D. João Pinto, cónego regrante em Santa Cruz, fosse seu coadjutor e sucessor em todas as rendas[1].

Tudo isto revela que não foram amistosas as relações de Fr. Diogo de Murça com a sua Ordem nos últimos anos de vida. Com efeito, segundo Fr. Francisco de Barcelos, Provincial em 1561, as despesas ordinárias que se faziam com o Colégio eram 75$000 rs. para 25 colegiais, para pagar 3 Mestres de Gramática, e os das Artes e 2 de Teologia. Tudo pago com as rendas de Refojos.

Com as letras de extinção este estado de coisas mudou. Não houve mais lentes no Colégio e o número de colegiais baixou de 25 para 12. Justificava-se Fr. Diogo com dizer que era

---

(1) - B.N.L., cod. 8842, fol. 262 ss.

necessário poupar dinheiro das ditas rendas para pagar a Sua Alteza os oito mil e tantos cruzados que as letras de extinção custaram[1].

À data da sua morte, em 1561, por cartas da Rainha, o Corregedor do Porto procede a inventário em Refojos; na administração dos Colégios, sucede D. João Pinto como seu tio tinha disposto.

A bula de repartição das rendas continuava, no entanto, de pé. Necessário se tornou, pois, entrar em negociações com os sobrinhos, D. João Pinto e Gonçalo Pinto, negociações que se vieram a revelar complicadas e morosas.

Num primeiro tempo, o Colégio de S. Jerónimo recebe os dízimos de Refojos e das igrejas de Santo André de Vila Nune, e de S. Martinho de Baulhe (19 de Maio de 1562); em 23 de Maio do mesmo ano, toma posse da igreja de Suções e das anexas S. Gens de Marmelos, Santo António de Vila Nova, no bispado de Miranda, e S. Frutuoso de Eixes, no Arcebispado de Braga, terras de Lamas de Orelhão, comarca da Torre de Moncorvo.

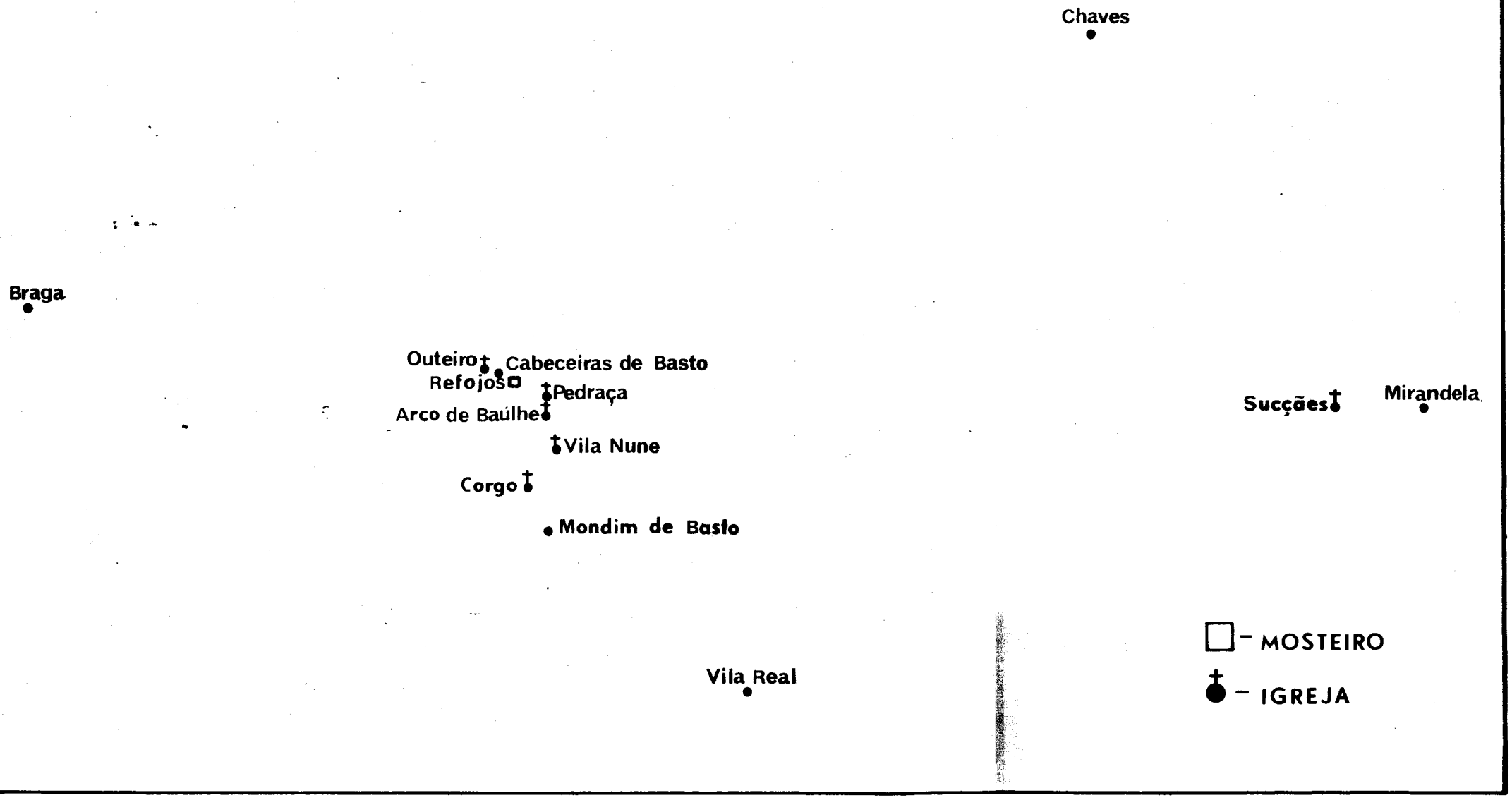
A 28 de Maio de 1562, o Colégio troca a dizimaria de Refojos e os dízimos dos casais de Fr. Nicolau e os 10 mil reais dos dízimos da aldeia de Paços, pelas igrejas de S. Romão do Corgo e Santa Maria de Pedraça. A troca foi confirmada em 1563 por bula de Paulo IV.

A cedência por parte dos sobrinhos de Fr. Diogo só se verificou depois de se ter dado a um o priorado de Caramos, de cónegos regrantes, e a outro rendas avultadas. A última concórdia celebrou-se a 1 de Abril de 1568, no mosteiro da Costa, e estipulava-se o seguinte, no que respeita à individual repartição das rendas:

---

(1) - T.T., Colégio de S. Jerónimo, *Apontamentos do P. Provincial, Fr. Francisco de Barcelos*, cod nº 3, fl. 219-220.

IGREJAS CUJOS DÍZIMOS E PREMICIAS PASSARAM AO COLÉGIO DE S. JERÓNIMO



1. Rendas da Colégio de S. Jerónimo: dízimos e primícias das igrejas de Santa Maria de Suções (com suas anexas S. Gens de Marmelos, S. Frutuoso de Eixes e Santo António de Vila Nova, no termo de Lamas do Orelhão), S. Martinho de Baulhe, Santo André de Vila Nune, S. Romão do Corgo, Santa Marinha de Pedraça e a metade dos dízimos e primícias de Santa Maria do Outeiro (com suas anexas Várzea Cova e Paços), todas no concelho de Cabeceiras de Basto, comarca de Guimarães, e ainda os casais de Barroso e a quinta de Canaveses e a ribeira de Mem Garcia e os censos do prazo fateosim de Gonçalo Pinto e da quinta de Corgo.

2. Rendas que ficaram ao Colégio de S. Bento: todo o sabido do mosteiro velho de Refojos e os assentos das Igrejas e agora metade dos dízimos e primícias das Igrejas do Outeiro e sua anexa e a quinta de Jou com seus casais e pertenças.

3. Rendas que ficaram ao novo oratório: as igrejas de Barroso e a dizimaria do mosteiro de S. Pedro de Alvite e Santo André de Rio Douro e dez mil réis pela aldeia de Paços que é na freguesia do Outeiro e jurisdição do Couto e suas penas e portagens e o assento do mosteiro velho pela mesma maneira com todo o direito recto e útil[1].

Esta foi a distribuição aceite por acordo das partes, confirmada por sentença apostólica, da comissão do Cardial Infante, Núncio neste Reino, proferida pelos Doutores Bartolomeu Fernandes e António Francisco, a 12 de Abril de 1571.

..... // .....

Após a união dinástica, Filipe II encontrou a Casa da Índia onerada em 4.000 cruzados - dote que cabia ao mosteiro de Belém por vontade expressa do rei D. Manuel, seu fundador.

---

(1) - T.T., Colégio de S. Jerónimo, cod. nº 7. n/num.

Pensou, pois, em libertar a Casa da Índia dessa obrigação e, nesse sentido, solicita bula do Papa Sisto V para se poderem desmembrar das rendas do mosteiro de Pombeiro o equivalente a essa quantia. Deste modo se compensaria o mosteiro de Belém e aliviava a Fazenda Real. Pela bula *In supernae apostolicae* de 6 de Março de 1586, o Pontífice defere o pedido de Filipe II.

Segundo os termos da bula, eram razões invocadas a diminuição progressiva dos rendimentos vindos da Índia e o aumento das despesas com sua manutenção. Por outro lado, o mosteiro, do padroado dos reis de Portugal[1], sendo num ermo, com 12 monges apenas e sem abade, tinha de rendimento mais de 8.000 cruzados. Por isso, Sua Santidade havia por bem desmembrar perpetuamente da mesa abacial do mosteiro de Pombeiro, da Ordem de S. Bento, na diocese de Braga, os frutos e rendas que se chamavam do "sabido", com apropriação do directo domínio dos bens, terras e prazos de que procedem as ditas rendas, e, bem assim, as rendas dos votos (vodos) que costumam pagar os moradores de Vila Real e seu termo, e dos frutos, réditos e proventos das Igrejas paroquiais de Vila Real, unidas perpetuamente à mesa abacial e que se chama a "massa" de Vila Real. Estas rendas seriam aplicadas ao mosteiro de Belém para seu dote e sustentação dos religiosos.

Foram encarregados de executar as disposições da bula os Arcebispos de Lisboa e Braga, juntamente com o bispo de Coimbra. O documento pontíficio anulava toda e qualquer disposição do Direito ou dos Concílios Gerais, que, eventualmente, favorecesse o mosteiro de Pombeiro ou a Ordem de S. Bento. Filipe II, por força da concessão papal, mandou, por carta de 23 de Abril de 1588, passar uma provisão ao Governador

---

(1) - Fr. António da Assunção Meireles afirma que os Papas Pio IV, Gregório XIII e Sisto V tinham concedido aos Reis de Portugal o padroado dos mosteiros beneditinos, mas que D. Sebastião tinha cedido esse direito à nova congregação reformada, a 22 de Janeiro de 1578, "por um contrato rigoroso e oneroso". *Memórias do Mosteiro de Pombeiro*, Lisboa, 1942, p. 51.

da Relação do Porto, Pero Guedes, no sentido da entrega aos monges de S. Jerónimo dos bens desmembrados de Pombeiro. D. Miguel de Castro, Arcebispo de Lisboa e Juíz comissário, mandou dar posse da mesa abacial ao Procurador de Belém, por carta de 26 de Abril do mesmo ano.

Foi o Corregedor de Guimarães quem, nos dias 12 e 13 de Maio, inquiriu testemunhas para saber que herdades, terras e Igrejas constituíam a massa do "sabido", para delas fazer entrega ao Procurador do mosteiro de Belém. Desde logo, Fr. João da Castanheira persistiu em tomar posse do couto e passais de Pombeiro e de certas jurisdições. Não aceitaram os filhos de S. Bento as pretensões do Procurador de Belém. Nasce daqui um longo contencioso entre as duas instituições monásticas.

Do lado dos benedictinos, dizia-se da disposição de entregar a Belém as terras e rendas cujo produto atingisse os 4.000 cruzados anuais que a bula estipulava, "mas não sofrerião que lhe levassem passais, couto, casas e padroado de igrejas, propriedades e regalias de que se não fazia menção expressa na Bula e Provisões".

Protestaram contra a executorial do Arcebispo de Lisboa e apelaram para a Santa Sé. Para tal, os monges de Pombeiro fundamentavam-se nos seguintes argumentos:

1. As bulas e provisões concediam a Belém as terras do "sabido" que rendessem anualmente os 4.000 cruzados. Logo não podiam entrar jurisdições do couto e padroados, estéreis e infecundos, e, menos ainda, os passais do mosteiro, anexos e inalienáveis da Igreja e seus servidores. Se entrassem, as rendas concedidas a Belém ultrapassariam a quantia de 4.000 cruzados - o que ia contra a vontade do monarca e os termos da bula, que dizia expressamente:

"quare dictus Philipus Rex, eisdem nominibus asserens omnes fructus redditus et proventus ac vota huius modi in simul sexdecim centum millium regalium monetae Portugalliae, trium millium et ducentorum ducatorum auri de Camera valorem constituentium, se

cundum communem aestimationem valorem annuum non excedere, et illis deductis atque demptis ipsius Monasterii de Pombeiro Abbatiali et Conventuali mensis praefatis,annuum redditum quatuor millium ducentorum cruciatorum dictae monatae Regni Portugalliae remanere, nobis humiliter supplicari fecit(...)[1].

Era claro o espírito do monarca com o qual concordava o Pontífice: ficavam para Belém 1 conto e 600 mil reais ou 4.000 cruzados e a Pombeiro ficariam ainda outros 4.000 cruzados. Contudo, a questão protelou-se e longamente.

Cansados já os monges de S. Bento de processos e demandas com os comendatários, houveram por bem tentar um acordo amigável com os belemitas. Celebrou-se a 8 de Junho de 1588.

Estabeleceram os dois procuradores: "que nas cousas que na dita bula estavão declaradas por Sua Santidade nomeada e expressamente, em que não podia haver duvida, se tomasse posse por hũa parte e por outra e em nome de cada hum dos Mosteiros a que pertencesse; daquelas cousas sobre quenão havia muita certeza, e de que por ambas as partes ou por qualquer delas se duvidava, se não tomasse posse por nehua das ditas partes, até Sua Magestade Catholica determinar e mandar declarar qual foi sua intenção neste caso, on elles, partes, se comporem sobre isso ou se comprometerem[2].

Concordavam os monges de S. Bento em ceder a Belém a posse de tudo o que fosse renda certa e sabida da mesa abacial e constituia a "massa" de Vila Real, incluindo os Padroados[3]. Exceptuavam-se as casas abaciais, os passais do Mosteiro, Jurisdições, coutos, pesqueiras, rendas da mesa conventual, e, tomando a dita posse contra a forma desta composição, ficaria nulla e inválida e de nenhum vigor.

---

(1) - Meireles, *Memórias*, p. 52. O mesmo autor publica a bula na íntegra na mesma obra pp. 150-154.

(2) - Meireles, *Memórias* (...), p. 53.

(3) - Fr. Meireles considera a cessão dos Padroados um primeiro sacrifício do mosteiro de Pombeiro, porque a bula, em seu entender, não contemplava os Padroados, falava apenas nas rendas das Igrejas. *Memórias*, (...), p. 53.

Era D. Miguel de Castro o juíz executor da bula. Subdelegou em João de Lemos, mestre-escola de Guimarães, o seu poder para execução da concórdia, por carta de 15 de Junho de 1588. D. Pedro da Costa, deão de Braga, e executor das bulas de reforma da Ordem de S. Bento, fez saber aos monges de Belém, mediante uma monitória, que não tomassem posse de mais renda do que aquela pela qual fossem inteiramente pagos de quatro mil cruzados de renda cada ano, conforme a intenção de Sua Magestade e de Sua Santidade, no sabido da mesa abacial do dito mosteiro de Pombeiro e na maça das Igrejas de Villa-real e seus votos e não tomassem posse das casas, passais e contorno do dito mosteiro.

Segundo a versão de Fr. Meireles, o Procurador de Belém teria respondido à monitória "que nem por seis mil cruzados darião o que avião de ter e tomar posse do dito Mosteiro inda que cada ano lhos dessem e que ate o tereiro em que estavão quc he resio do Mosteiro e caminho pubrico por onde se serve o povo avião de mandar lavrar"[1].

Desistiu de tomar posse naquele dia Fr. João da Amieira, procurador de Belém.

A luta sobre as jurisdições e direitos prosseguiu, cada vez mais inflamada. Afrontavam-se agora o Deão de Braga, conservador da Ordem de S. Bento, e o Mestre-escola de Guimarães.

A 9 de Julho de 1588, Fr. Amieira, munido da bula e da executorial do Arcebispo de Lisboa, toma posse de todo o "sabido" da mesa abacial "asim e da maneira que se conthem na dita concordia, conforme a ela somente, sem contradição de pessoa alguma. Não lhe impugnou essa posse o D. Abade, Fr. Bento do Salvador. Deu-lha, todavia, com a condição de que" declarando Sua Catholica Majestade El Rei nosso Senhor que sua tenção he dar-lhe quatro mil cruzados somente perfeitos no dito sabido, e massa da Vila Real e seus votos, que todo o mais

---

(1) - Meireles, Memórias(...), p. 53.

que pasar desta quantia tomando elles Padres de Belém posse, lhes não prejudique seu Direito, e lhe fique reservado para o requerer diante de quem a cauza pertencer, não lhe prejudicando agora e em todo o tempo seu Direito"[1].

E, individualizando os bens que não faziam parte da desmembração, ressalva as porções de que estavam isentos os monges de Belém, os assentos e dízimos do mosteiro de Arnoso. Apesar destas ressalvas, o procurador de Belém, Fr. Amieira, "com todos estes protestos e sem embargos deles, ouve por tomada a dita posse do dito sabido de meza abacial do dito mosteiro de Pombeiro, conforme a dita composição"[2].

Mas a questão não fica resolvida nem os ânimos serenaram; pelo contrário, reacendeu-se a luta das jurisdições, a tal ponto que houve necessidade de recorrer à arbitragem do Cardial Arquiduque Alberto, sobrinho de Filipe II. Os litigantes pediram novos juizes e o processo voltou ao ponto de partida. O Cardial Alberto chamou a causa a si, e, a 5 de Janeiro de 1590, profere a sentença: Belém devia somente levar as rendas provenientes de foros certos e sabidos da mesa abacial "que nem crecem nem abaixão" e de nenhuma sorte cousa alguma sabida da mesa coventual nem os passais do mosteiro, nem a jurisdição do couto; declarou mais que Belém não ficava obrigada a encargo algum de porções "por não se mostrar que as rendas do sabido ou parte delas tinhão esta obrigação", mas pagaria ao Seminário de Braga a quantia que *pro rata* lhe coubesse e nada mais; determina que os passais das Igrejas situadas entre Douro e Minho, emprazados por certos e sabidos foros (compreendendo os da Igreja de Arnoso) deviam entrar na desmembração[3].

Mas, sendo os passais das Igrejas necessários ao bom serviço da cura das almas, "não se apartarão das ditas Igrejas da mesa e ficarão do mosteiro de Pombeiro, como sempre

---

(1) - Meireles, *Memórias* (...), p. 54.

(2) - Ibidem.

(3) - Ibidem, p. 55.

forão, com a condição de que, enquanto os Padres de Pombeiro não derem aos Padres de Belém outra tanta e tão boa fazenda, os de Belém averão e lograrão os ditos passais com as rendas deles, conforme a bula da separação"[1]. E finaliza esta sentença, chamada de composição, nos seguintes termos: "e per este modo avemos por determinadas e compostas as dúvidas dos Religiosos sobreditos, a quem muito encomendamos paz e quietação e que ajão confirmação do Santo padre desta nossa determinação e composição"[2].

Desta vez, parece que foi Belém a não acatar a sentença.

A 26 de Maio de 1594, o procurador dos belemitas dirige ao Mestre escola de Guimarães, de novo sub-delegado de D. Miguel de Castro, Arcebispo de Lisboa e Governador do Reino e Senhorio de Portugal, uma petição no sentido de lhe serem entregues o couto de Pombeiro, casas abaciais e o sabido da mesa conventual.

Apelaram os monjes de Pombeiro para os termos da sentença do Regente, Cardial Arquiduque Alberto. Os belemitas intentam nova acção. Põem embargos de nulidade à sentença do Cardial-Regente, com fundamento nos seguintes artigos:

1 - nas cousas claras e líquidas não pode haver compromisso, conforme a Direito;

2 - Quem não pode alhear não pode comprometer-se;

3 - posto que o compromisso fora celebrado com as devidas solenidades, resalvou-se o caso de lesão das partes;

4 - que, pela bula se desmembrarão a seu favor, o sabido das mesas abacial e conventual e a massa de Vila Real;

5 - que tinhão obtido relaxação do juramento do Patriarca de Jerusalem, vice-legado do Cardial Alberto, "por evitarem algum escandalo que podião ter algumas pessoas de pouco entendimento"[3].

---

(1) - Meireles, *Memórias* (...), p. 56.

(2) - Ibidem.

(3) - Ibidem, p. 57.

6 - que havião grande lesão e tinham licença do Cardial Alberto para embargar a sentença.

A 12 de Setembro do mesmo ano (1594), o Dom Abade de Pombeiro, Frei Basílio da Ascenção, contra-ataca aqueles artigos:

1 - não há alineação onde não há possessão anterior, como nunca tivera Belém nos bens que solicitava;

2 - logo, não eram necessárias tantas solenidades de Direito e licença do Superior;

3 - que os bens solicitados na petição ao Mestre-escola e nos embargos não eram rendas e foros que substituíssem o dote dos 4.000 cruzados, pois nem o couto nem as casas abaciais rendiam cousa alguma e os passais do mosteiro nunca foram emprazados por foro certo e sabido;

4 - que na Bula, expressa e determinantemente, se desmembra o sabido da mesa abacial e a masa de Vila Real e, por legítima e boa sequência, se exclui tudo o mais;

5 - que o mosteiro de Pombeiro, como parte interessada, não fora ouvido na relaxação do juramento, obtida com impostura e falsidade e da qual havia apelado.

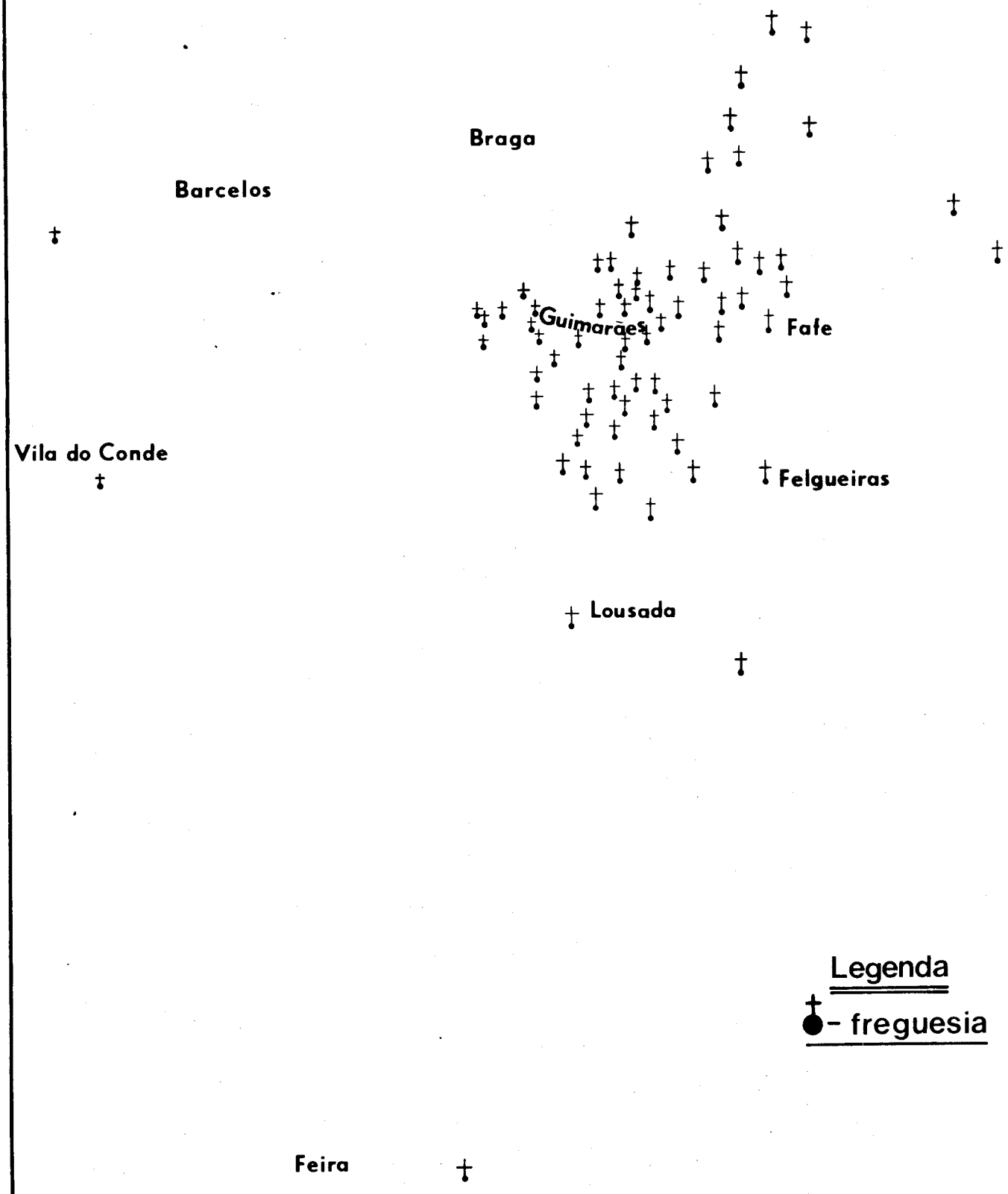
Nestas disputas do foro se passou todo o ano de 1594 e 1595.

É agora a vez de Filipe II entrar na refrega. Por carta de 16 de Setembro de 1596, recomenda ao Dom Abade Geral da Congregação de S. Bento "que desistisse das demandas, avisando-o juntamente de que pretendendo os Belemitas haver mais que o que determinou o Cardeal Arquiduque lhes mandara dizer que desistissem da dita demanda e se contentassem e conformassem com a determinação do Cardial Arquiduque e eles responderam que assim o fariam"[1].

---

(1) - Meireles, *Memórias* (...), p. 59.

Repartição geográfica por freguesias da propriedade do mosteiro da Costa. (Tombo de 1539)



Esperava-se que a paz baixasse sobre a questão. Mas, ainda desta vez, a esperança sai frustada. O litígio não ficou sanado. Em 1742 o processo é reaberto e são revistas as escrituras da desmembração. A sentença dada em Lisboa a 22 de Dezembro de 1742 pelo Doutor João Pereira Cabral é, desta vez, favorável a Pombeiro. Os belemitas deviam não só restituir os bens tirados a Pombeiro que excediam 4.000 cruzados, o direito de padroado das Igrejas bem como os frutos, reditos e proventos desde a furtiva ocupação e condena-os finalmente nas custas.

.˙.

Vejamos agora a distribuição geográfica da propriedade fundiária dos mosteiros jerónimos.

A propriedade do mosteiro da Costa, segundo o *Tombo* de 1539, distribuía-se,na sua quase totalidade, pela província do Minho, num total de 76 freguesias[1].

Constava de 171 casais, 6 quintas, 12 quebradas, 5 leiras, 1 moinho, 3 passais de igrejas, 4 casas em Fafe,4 em Vila do Conde e várias também na vila de Guimarães. Somava ainda 5 campos, 1 horta, 1 herdade, 1 vinha e 1 devesa.

O património fundiário de Penhalonga pode ser observado em 2 momentos; em 1542[2] e em 1725[3]. Situava-se a sua fazenda na província da Estremadura, distribuída pelos termos de Lisboa, Sintra e Cascais. Uma breve aproximação dos Tombos de 1542 e 1725 permite concluir que Penhalonga aumentou um pouco a sua propriedade entre uma data e outra. Vejamos

---

(1) - A.M.A.P., Convento da Costa, *Index de todos os casais e propriedades do nosso Real mosteiro da Costa que se achão descriptos e tombados nos Tombos antigos por mandado de ElRey nosso Senhor principiados na era de 1539.*

(2) - A.N.T.T., Convento de Penhalonga, Gaveta 30, nº 1, *Livro dos foros e rendas deste Real Mosteiro de Penhalonga que fez o padre Fr. Ambrósio em 1542.*

(3) - A.N.T.T., Convento de Penhalonga, Gaveta 30, nº 2, *Livro da fazenda deste Mosteiro.*

o quadro:

	1542	1725
1. Termo de Lisboa	2 casais olivais da Panasqueira	2 casais olivais da Panasqueira
2. Termo de Sintra	7 casais 5 terras + 1 pomar, 2 castanhais 1 azenha	8 casais 13 terras + 2 cerrados, 3 vinhas, 1 pomar, 2 azenhas, 1 castanhal
3. Termo de Cascais	4 casais + 3 azenhas, 1 casa, 1 pomar, 3 vinhas, 1 olival	4 casais 6 terras 5 azenhas + 2 vinhas

Da análise do quadro resulta sensível o aumento da propriedade no termo de Sintra. O número de casais subiu de 7 em 1542, para 8 em 1725, e as terras de 5 para 13. No termo de Cascais, se o número de casais se manteve inalterado, em contrapartida, conta 6 terras em 1725.

Para o mosteiro do Espinheiro dispomos de 2 Tombos ou cadastros de propriedade, um de 1547[1], outro de 1696[2]. O património não parece ter aumentado ao longo do século XVII. As últimas aquisições verificaram-se no último quartel do século XVI quando recebe várias doações com as capelas fundadas por pessoas de linhagem. A sua fazenda dobrou até aquela data. Um religioso da casa escreveu: "passa de cem annos que esta casa sustentava 30 religiosos, oje com ter dobrada ren-

(1) - A.D.E., Convento do Espinheiro, nº 1, *Tavoada de todas as espreturas* (...).

(2) - A.D.E., Convento do Espinheiro, nº 2, *Index dos títulos que estão escritos neste livro assim dos bens de raizes como foros.*

da não tem mais que os mesmos tendo muita necessidade de mais padres para ser bem servida"[1]. Era constituída sobretudo por herdades e olivais, propriedade rústica. De 1539 a 1589 são 12 as herdades cujos nomes aparecem no livro de registo[2], dos contratos entre o mosteiro e os levradores: Azambuja, Entre-as-águas, Cadão, Claros montes, Fonte Boa, Junceira, Machede das Paredes, Monte Gudel, Pigeiro, Val de Pereira, Vidigão e Fronteira dos Freixos. De propriedade urbana constam apenas umas casas na Rua de Machede emprazadas em 1553 a Francisco Dias, primeira vida.

As terras desmembradas de Pombeiro que passaram ao mosteiro de Belém estendiam-se por três províncias: Minho, Trás-os-Montes e Douro Litoral, num total de 83 freguesias. Este número é ligeiramente superior ao do mosteiro da Costa, sem que daí se possa concluir necessáriamente que fosse maior também a superfície das terras.

Um *memorial* elaborado a 2 de Fevereiro de 1625 para efeitos de avaliação do subsídio a dar a Filipe III de Portugal, permite-nos conhecer o património de Belém. Segundo essa relação constava das rendas e fazendas seguintes:

1. as rendas do sabido da mesa abacial do mosteiro de Pombeiro e 8 Igrejas em Vila Real e seu termo com seus dízimos, as quais rendas substituíam os quatro mil cruzados de renda que Belém tinha, antes de Filipe II, na Casa da Índia. Filipe II tinha-as avaliado em 4 mil cruzados, mas em 1624 e 1625 o seu rendimento tinha baixado para 1 conto quinhentos e dez mil reis que são três mil setecentos e setenta e cinco cruzados[3].

---

(1) - A.M.E., C - III - 3.

(2) - A.D.E., *Livro 1º dos Acordãos*, cod. CLXVIII/2-28.

(3) - No reinado de Filipe III cada cruzado valia 400 réis.

2. de juro na Alfândega de Lisboa, por padrões de capelas dos Reis, Infantes e outros defuntos particulares, bem como por outros títulos, 213$344 reis (duzentos treze mil trezentos e quarenta e quatro réis).

3. de juro, na imposição dos vinhos, paço da madeira e outras casas de Lisboa 182$000(cento e oitenta e dois mil réis).

Por outro lado, Sua Magestade mandava anualmente dar de esmola:

- de cera - 25 arrobas (na Alfândega de Lisboa)
- de pimenta - 24 arráteis

Mais ainda as drogas seguintes, todas pagas em pimenta:

- de cravo - 12 arráteis
- de canela - 20 arráteis
- de malagueta - 10 arráteis
- de incenso - 40 arráteis
- de benjoim - 30 arráteis

4. Foros: em casas de 1 casal recebe 4$500 (quatro mil e quinhentos réis) e 8 ou 10 galinhas.

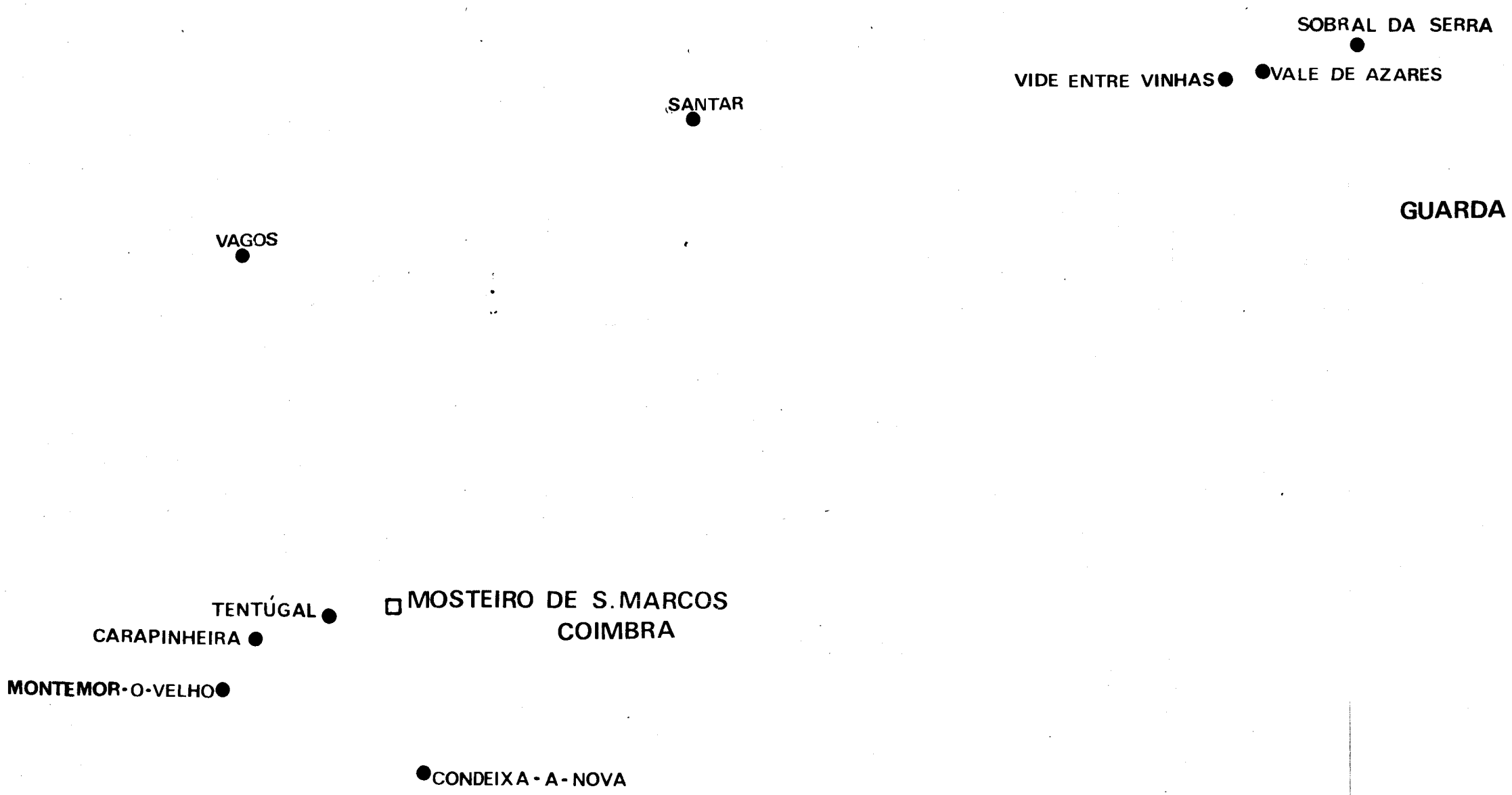
O mosteiro era ainda proprietário da quinta da Palmeira com suas vinhas, moinhos e pinhais, dote que D. Manuel deva ao mosteiro na sua grande parte. Desta quinta recebia o mosteiro algum vinho. Tudo o resto lá era investido.

Junto à cerca do mosteiro tinha o casal de Paio Calvo, deixado pela rainha D. Catarina com encargo de certas missas. Este casal era de administração directa do próprio mosteiro, bem como a cerca do mosteiro, pomar, horta, vinhas e terra de pão.

O casal de Outorela andava arrendado por 60 alqueires de trigo e 6 galinhas.

Integravam a fazenda duas moradas de casas em Belém, que nada rendiam, porque andavem ocupadas, uma pelo médico, outra pelo barbeiro do mosteiro.

DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DA PROPRIEDADE DO MOSTEIRO DE S. MARCOS



A propriedade do mosteiro de S. Marcos situava-se nas Beiras: parte na Beira Alta e parte na Beira Litoral e não aumentou para além do fim do século XVI[1].

Desta breve análise da propriedade dos mosteiros jerónimos portugueses cabe-nos fazer algumas observações. A primeira é que não possuíam grande superfície de terras. Poderá exceptuar-se o mosteiro da Costa, que não é fundação jerónima, mas uma doação. De raíz medieval, o património deste mosteiro vinha já do tempo em que fora habitado por cónegos regrantes. A segunda observação, que decorre aliás da primeira, é que, não sendo ricos, não foram, talvez por isso, cobiçados por algum comendatário; os mosteiros de S. Jerónimo não conheceram esse malefício.

3. Administração da propriedade fundiária

Os monges de S. Jerónimo não administravam directamente as suas terras. Recorriam a uma forma de administração indirecta: ao contrato enfitêutico, nas terras do Norte e do Centro, e aos arrendamentos, no Alentejo, nas herdades do Espinheiro.

A enfiteuse era a forma contratual mais corrente, pois, dado o mecanismo do instituto poder-se-iam conciliar interesses de ambas as partes: senhorios e enfiteutas. Tinha uma longa história a enfiteuse e a ela se recorria sempre que se verificava a necessidade de colonizar terras. Herculano via nela o único meio de obstar aos inconvenientes da divisão infinita do solo, e, ao mesmo tempo, de combater os males que re

---

(1) - Possuímos vários *tombos*, todos do século XVIII, que mostram justamente que o património fundiário de S. Marcos não aumentou ou não aumentou sensivelmente ao longo do século XVII. Cf. Manuel Santos Estevens, *Index dos Títulos do Cartorio do Mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1950, pp. 17-22.

sultam da existência dos latifúndios, sobretudo dos latifúndios amortizados, esterelizados pela instituição vincular[1]. A enfiteuse - escreve Virgínia Rau - permitiu ao proprietário territorial, sem alienar, em princípio, o que era seu, um alargamento económico-agrário dos seus bens, e propiciou também uma "desconcentração da grande propriedade"[2].

Regia-se por normas do Direito, admitindo, aqui e ali, algumas variantes.

A enfiteuse eclesiástica foi objecto de atenção cuidada por parte do legislador[3]. Desde as origens da sua aplicação regulava-se pela legislação canónica[4].

A lei geral mais próxima era a Extravagante de Paulo II de 1468, *De bonis ecclesiasticis non alienandis*. Segundo a letra desta Decretal, proibia-se todo e qualquer contrato que implicasse transferência de domínio dos bens eclesiásticos[5].

As constituições sinodais dos bispados encerram, no que respeita a este assunto, uma pormenorizada legislação que abrange também a propriedade monástica.

---

(1) - Alexandre HERCULANO, "Sobre a questão dos forais" *Opúsculos*, tomo VII, 2ª ed., p. 281.

(2) - "A grande exploração agrária em Portugal a partir dos fins da Idade Média", in *Estudos de História Económica*, Lisboa, 1961, pp. 20-21.

(3) - Sobre a história da enfiteuse eclesiástica, cf. Gama BARROS, *História da Administração Pública*, VII, p. 88 ss.; Almeida COSTA, *Origem da Enfiteuse no Direito Português*, cap. II, nota 5; cap. IV, nota 104; cap. V, p. 198, nota 84.

(4) - As Ordenações aceitam esta especial legislação. Cf. *Ord. Afons.*, IV, 8,3 *Ord. Man.*, IV, 65; *Ord. Fil.*, IV, 39,2.

(5) - Gama BARROS, citando Lobão, observa que os nossos antigos praxistas não estavam de acordo quanto à autoridade em Portugal desta Decretal de Paulo II. Admitindo todos que havia sido recebida com certas restrições, divergiam, porém, sobre os pontos em que fora admitida. *História da Administração Pública*, VII, p. 92, nota 1.

No centro e no norte do país, nas províncias em cuja área se situavam mosteiros jerónimos, Estremadura, Beira Alta e Beira Litoral, Douro, Minho e Trás-os- Montes, são os contratos enfitêuticos que regulam as relações entre os lavradores e os mosteiros proprietários da terra. Os contratos de emprazamento - os prazos - podiam ser perpétuos ou fateosins ("em fatiota") e temporários ou em vidas. Os emprazamentos perpétuos, previstos embora em Direito em determinadas condições, são raríssimos, porquanto, na prática, equivalem a uma alienação. E toda a legislação eclesiástica, geral e local (diocesana), ia no sentido de acautelar o património fundiário das instituições, fonte da sua subsistência. Por isso lembrava ainda o Concílio provincial dos jerónimos em 1565: "mandamos e estreitamente defendemos que nenhum convento de nossa ordem dee algũa erança nem tera nem possessão do moesteiro em fatiota perpetuo, nem dee consentimento pera que se eia liçença de Roma tirando aquelas cousas que o dereito daa lugar nem afforem em vidas sem licença do padre provincial"[1].

Os prazos mais correntes são em "pessoas" ou em vidas, geralmente 3 vidas (excepcionalmente 4 e até 5 vidas) e aplicam-se sobretudo às terras de pão[2]. Da essência do contrato fazia parte o pagamento de um foro anual ou cánon, que podia consistir ou em géneros - uma parte alíquota ou um determinado quantitativo - ou em dinheiro (espécie).

A análise dos foros pagos em cereal, nas diferentes províncias, permite traçar uma geografia diferencial das culturas. De modo geral, como já vimos, a propriedade do mosteiro da Costa e do colégio de S. Jerónimo saída do mosteiro de Refojos, ficava situada na província do Minho; a do mosteiro

---

(1) - B.N.L., cod. 6689, fl. 97 v.

(2) - "As igrejas e mosteiros e bispados deste Reyno tem muitos prazos, que comunamente se aforam em três pessoas: a qual maneira daforar nas terras de paã he boa; nas casas, vinhas, ortas, moinhos e olivaes he contraria ao proprio bem e proveito da Igreja, porque sam propriedades que recebem grande perda, e muytas se perdem totalmente soo pola daneficação..." Carta de D. João III a D. Pedro Mascarenhas. *Corpo diplomático Português*, III, p. 436.

de Belém desmembrada de Pombeiro, na província do Minho e sobretudo na de Trás-os-Montes; a do mosteiro de S. Marcos, na Beira: parte da Beira Alta (Celorico da Beira) e parte na Beira Litoral. Na província da Estremadura a do mosteiro de Penhalonga, e, no Alto Alentejo, a do Espinheiro.

A paisagem da cultura cerealífera revela-se a seguinte:

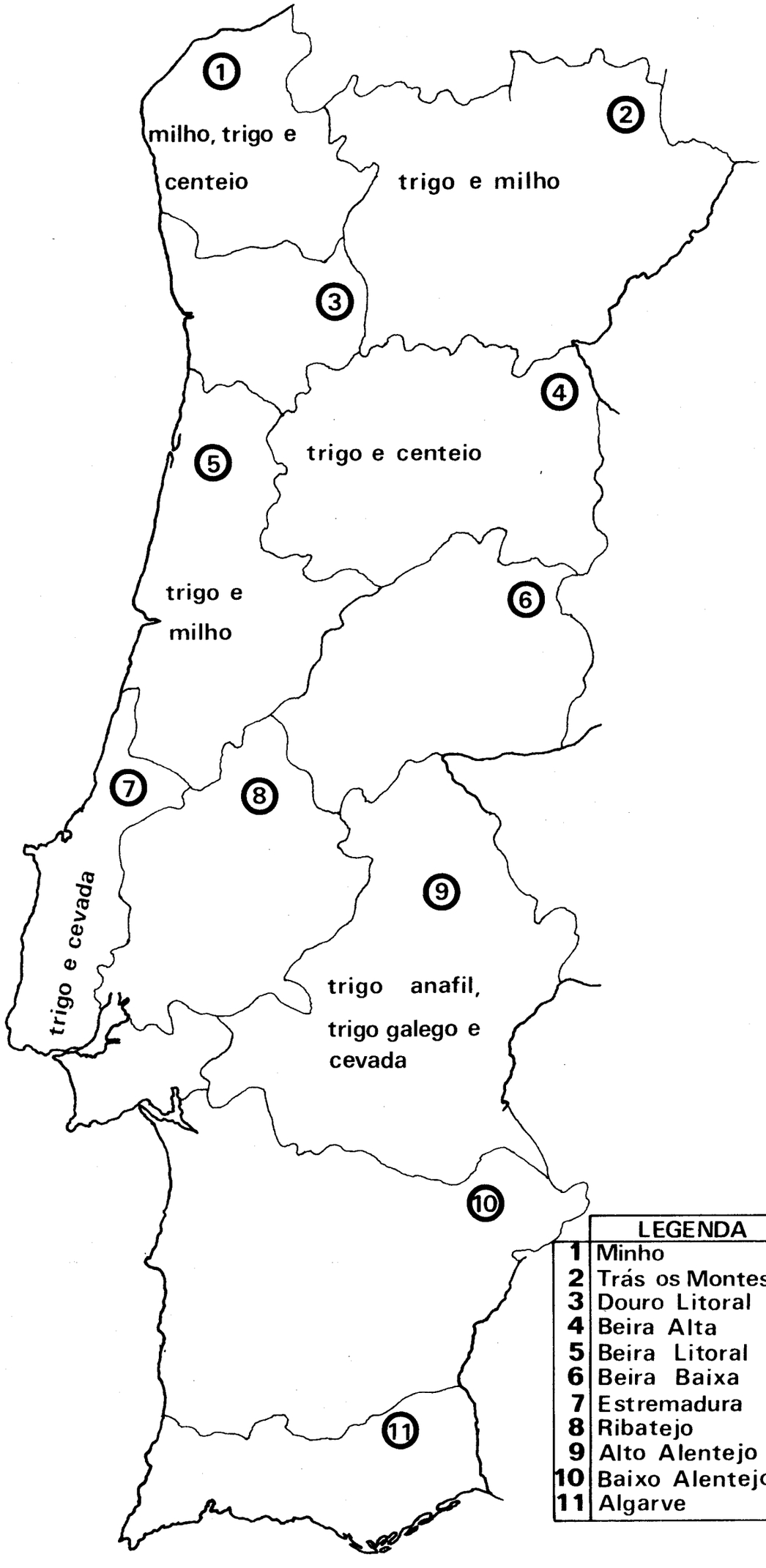
1. Na província do Minho: milho, trigo e centeio.
2. Na província de Trás-os-Montes: trigo e milho.
3. Na província da Beira Alta: trigo e centeio.
4. Na província da Beira Litoral: trigo e segunda(= milho)[1].
5. Na província da Estremadura: trigo e cevada.
6. Na província do Alentejo: trigo (anafil e galego) e cevada.

Parece, por outro lado, a partir da análise dos foros, que a paisagem cerealífera do campo português não se alterou ao longo dos séculos XVI e XVII. Ou, pelo menos, não se alterou sensivelmente. O foro não constava apenas duma prestação em cereal. Em Sobral da Serra, termo de Celorico da Beira, os enfiteutas pagavam além do cereal, certa quantia em dinheiro, galinhas, geiras de corpo ou seu equivalente em dinheiro (8 rs. por cada, em 1516; 15 rs. em 1535 e 20 rs. em 1595). Pagavam ainda as rações do 6º nas terras do monte e do 5º nas de regadio, do 3º do vinho e do 5º das nozes e castanhas. Ovos e serviços, no equivalente a certa quantia em espécie, marrãs, também faziam parte das prestações a pagar. Todas elas constam das escrituras de emprazamento e são diferentes conforme as regiões. Nos emprazamentos de Penhalonga, além do trigo e da cevada, os camponeses pagavam galinhas, dinheiro, ca-

---

(1) - Cf. Viterbo, *Elucidário*, s.v. *Secunda* "Assim chamavam ao milho e painço por serem a segunda espécie de pão, sendo a primeira o trigo, cevada e centeio".

Geografia diferencial da cultura cerealifera (séculos XVI e XVII)



LEGENDA	
1	Minho
2	Trás os Montes, A.Douro
3	Douro Litoral
4	Beira Alta
5	Beira Litoral
6	Beira Baixa
7	Estremadura
8	Ribatejo
9	Alto Alentejo
10	Baixo Alentejo
11	Algarve

nadas de mel, azeite, frangos, milho mocho (só uma vez), porcos, redes de palha, carneiros, pescada fresca, patos, maçãs (metade caspentas e metade chainhas). Os caseiros da Costa, na província do Minho, pagavam, além do pão meado, dinheiro de contado, marrãs "recebondas", palha painça, "e asy serviram os ditos emprazadores a dita casa da dita ordem com bois e carro e com suas pesoas as vezes que por o dito convento forem requeridos, e nam vindo que paguem por cada vez que nam vierem 100 rs."[1]. Noutro prazo de 2 de Dezembro de 1529 estipula-se a renda seguinte: "45 alqueires de pam boom e limpo e de receber s. 10 de triguo e trimta e cinquo alqueires de milho e centeo meado e mais de vinho mole seis almudes e mais trezentos rs. em dinheiro e hũ bõo carneiro ou 120 rs. por ele e hũ leitam ou outros cento e vinte rs. por ele e huma canada de manteiga e quatro duzias de palha painça o qual pão vinho e palha pagarão por S. Miguel de Setembro; leitão e dinheiro por Natal e o carneiro quando lho pedirem e 2 frangãos por S. Miguel de Setembro e mais por dia de Santa Marinha traram serviço comvenhavel ao dito mosteiro em cada hum ano e mais pagavam cada hũma das ditas tres pesoas ao saimento de cada huma delas lujtosa acostumada".

Quanto à lutuosa estabelecia-se num prazo de 1530(12 de Janeiro): "e asi pagaram eles emprazadores e a pesoa depos eles ao saimento de cada hũa pesoa de lujtosa a melhor peça de cada pesoa que falecer"[2].

No que respeita às marrãs havia especificações como esta: "uma marrã recebonda como se recebem em Braga ou uma marrã recebonda como asi as pagã aos conjgos e cabido de "Guimarães". E lê-se noutro prazo de 8 de Maio de 1534: "trigo -12 alqueires boom e limpo e de receber e em dinheiro de contado 400 rs. e 1 carneiro bom recebondo e 2 galinhas boas e recebondas e 1 serviço por dia de Santa Marinha de cada hũ ano"[3].

---

(1) - A.M.A.P., Convento da Costa, Livro 1º de Prazos, Fl. 8 r-v.

(2) - A.M.A.P., Convento da Costa, Livro 1º de Prazos, fl. 23 v.

(3) - A.M.A.P., Convento da Costa, Livro 1º de Prazos, fl. 281 r.

Vejamos agora os prazos de Belém: eram em vida de 3 pessoas e pagavam os lavradores "renda foro e pensão" sem se definir muito bem o conteúdo de cada um destes termos. Constava a prestação, de dinheiro, rasas de trigo e rasas de milho, almudes de vinho, uma porção de marrã de peso determinado, por exemplo 1/2 marrã de 32 arráteis, galinhas, homens de geira, carros de palha triga e carretos "com a qual remda foro e pemsão sereis muito hodedientes he bem paguantes loytosas domynyos he todas as mais obrjguações deste prazo"(1). Finalmente, os prazos de S. Marcos. Segundo o *Tombo* da Beira de 1641, os foros pagos em cereal, mas segundo a "medida nova", continuam a ser o trigo e o centeio. As geiras e os serviços são substituídos por uma contribuição monetária. As rações tendem a desaparecer, a julgar pela terminologia: "tudo foro certo e sabido sem mais ração alguma", embora, esporadicamente, reapareça essa prestação: "e a ração dos frutos de regadio de cinco um e do secadal de seis um e da noz vinho e castanhas de seis um".

Outro aspecto que merece a nossa consideração é o do peso relativo destas prestações. Parecem mais gravosas nas províncias do Minho, Trás-os-Montes e Beira Alta. Na província do Nordeste, nos prazos de Belém, pagava-se a lutuosa pelo falecimento de cada uma das 3 vidas que era o montante da renda de um ano. Assim se lê num prazo de 1590 (19 de Março) e outro de 1613 (4 de Janeiro) "luitosa outro tanto como de renda por falecimento de cada pesoa das vidas deste prazo".

Nos séculos XVI e XVII as lutuosas pagavam-se apenas nas províncias do Minho e Trás-os-Montes. Mas além delas, mantêm-se ainda, alargando-se à província da Beira Alta (Sobral da Serra, Vale de Azares e Vide entre as Vinhas) as geiras do corpo e as geiras de carro e bois. Se às geiras juntarmos os serviços, que constam dos prazos da Beira Alta, verificamos que foi nesta província que resistiram por mais tempo estas sobrevivências medievais.

---

(1) - A.D.P., Convento de Belém, Livro 1º de Prazos, fl. 294 v.

Nas regiões consideradas, de todos os contratos enfitêuticos fazia parte uma outra pensão que devia pagar o enfiteuta ao directo senhorio, em caso de venda ou troca do prédio. É o laudémio ou domínio[1]. Variava conforme as províncias. A amplitude dessas variações vai de 1/3 na província do Minho até à quarentena na Estremadura. Vejamos com mais pormenor:

1. No Minho (prazos da Costa): o domínio é a 3ª parte. Não varia ao longo do século XVI e XVII.

2. Trás-Os-Montes (prazos de Belém): durante o período de observação (fim do século XVI e durante o século XVII) o domínio ou laudémio "é sempre de 1/5": pagarão à mesa abacial a 5ª parte do preço porque venderem ao senhorio da meza abacial de Belém (prazo de 25 de Abril de 1590).

3. Beira Alta (prazos de S. Marcos). Nos séculos XVI e XVII o laudémio é sempre 1/6: "Laudémio do 6º".

4. Na Estremadura (aforamentos de Penhalonga): o Laudémio oscila entre a décima e a quarentena, com predomínio da vintena. Ao longo dos séculos XVI e XVII.

Os Laudémios andavam intimamente associados à enfiteuse. Nas terras do Alto Alentejo que pertenciam ao mostei-

---

(1) - Segundo Almeida Costa as *Ordenações Afonsinas* nada diziam sobre o laudémio. Pelo contrário, já as *Ordenações Manuelinas* (IV, 64, pr.) e as *Ordenações Filipinas* (IV, 38, pr.) determinavam que o foreiro estava dispensado de pagar ao directo senhorio a *quarentena* na doação ou no dote mas que era obrigado a pagá-la "ou o contheudo em seus contractos" na venda e na troca. Nestes últimos casos não haveria laudémio se houvesse o exercício da opção, exceptuando-se, todavia, o caso das capelas, hospitais, albergarias e confrarias. (*Ord. Man.* II, 35, 45 e *Ord. Fil.*, I, 62,48). A exorbitância na fixação dos laudémios foi reprovada por João Pedro Ribeiro (*Memória sobre os inconvenientes e vantagens dos Prazos com relação à Agricultura). Origem da Enfiteuse no Direito Português*, p. 187, nota 60.

ro do Espinheiro não encontramos um caso único de laudémio, porque não se aplicava a enfiteuse à contratação agrária[1].

Dissemos já que a enfiteuse provocara a desconcentração da grande propriedade. O parcelamento da propriedade fundiária do centro e sobretudo do Norte do País, deve-se, em nosso entender, à aplicação massiça da enfiteuse. Mitras, cabidos, mosteiros, confrarias, misericórdias, para só falar de institutos eclesiásticos ou para-eclesiásticos, aplicaram-na invariavelmente. Uma terra emprazada era frequentemente objecto de um sub-emprazamento e isto conduzia a um gradual parcelamento da propriedade.

Ora - parece - que a enfiteuse não foi aplicada no Alentejo[2]. Condições de terreno diferentes, capacidade produtiva e ritmo de produção inferiores, que obrigavam as terras ao regime dos alqueives, fazem desta província um caso à parte. Aqui também a contratação agrária é diferente.

---

(1) - Não se aplicava aos prédios rústicos e muito raramente aos prédios urbanos. Relativamente a estes, não encontramos senão um ou dois emprazamentos em vidas na cidade de Évora.

(2) - Não podemos, do ponto de vista metodológico, *nem queremos* estabelecer um princípio geral a partir de um só caso estudado: o caso do mosteiro do Espinheiro. Todavia, como hipótese a verificar, e prudentemente, avançamos a interrogação: a permanência do latifúndio no Alentejo não se explicará pela não aplicação da enfiteuse? Por outro lado, aceitamos que a questão possa ser posta de modo inverso, isto é, diferentes condições do terreno e objectivos de eficácia económica teriam demonstrado a impossibilidade da aplicação da enfiteuse no Alentejo.

O tipo de contrato entre o mosteiro e os lavradores das herdades é o arrendamento[1], que pode assumir sucessivamente duas modalidades: arrendamento de quarto e alça[2], e arrendamento de matação[3]. As condições de arrendamento são diferentes num caso e noutro.

---

(1) - Almeida COSTA distingue entre parceria, arrendamento e enfiteuse. "No domínio das relações que nos interessam, mostram-se diferenciados, claramente, por uma individualização inequívoca, embora feita a título incidental, a parceria agrícola, o arrendamento e a enfiteuse". *Origem da Enfiteuse no Direito Português*, Coimbra Editora, 1957, p. 169.

É certo que ao longo da Idade Média se verifica uma certa fluidez terminológica entre *emprazamento*, *aforamento* e *arrendamento*. Todavia, já nas *Ordenações Afonsinas* (IV, 76) se estabelece uma destrinça entre o contrato de parceria, de arrendamento e enfitêutico. "Distingue-se a parceria do arrendamento ("contrauto de arrendamento") não apenas pela pensão, que é agora uma renda de quantitativo fixo, em géneros ou dinheiro, mas também pela circunstância de a persistência do vínculo contratual, nos exactos termos convencionados, não estar na eventualidade da vida dos iniciais signatários; ainda é da essência do arrendamento a sua duração inferior a um decénio". No contrato enfitêutico ("contrauto infitíotico") o foro consiste em géneros, uma parte alíquota ou um tanto determinado, ou em dinheiro; a duração do contrato, que se transmite aos herdeiros, não pode ser inferior a dez anos. Cf. Almeida COSTA, "Enfiteuse", in *Dicionário de História de Portugal* II, p. 38 e *Origem da Enfiteuse no Direito Português*, pp.169-171. Esta doutrina continua nas *Ord. Man.*, IV, 60 e *Ord. Fil.* IV, 45.

(2) - Nos arrendamentos de "quarto e alça" trata-se de um contrato de parceria em que o proprietário (mosteiro) da herdade a dá ao lavrador para ser cultivada durante um certo período de tempo inferior a 10 anos. mediante o pagamento de uma parte ou quota dos frutos (1/4) e outra parte fixa (alça). O *Elucidário*, s.v. *Alças*, dá a seguinte definição: "Gastos contingentes e incertos mas que são indispensáveis, perdas, danos, que ordinariamente se experimentam. Nas Cortes de Lisboa de 1410 se queixaram os de Santarém que o Coudel lhes avaliava o pão, e que no dito avaliamento nem lhes tirava os Ceifeiros, nem alças, nem soldadas de mancebos, nem dízimo, nem jugada, nem outras despesas. Manda El-Rei se não avalie, se não o que ficar em salvo".

Acerca de *Alças* informa-nos ainda Bluteau (I, *Supl.*, pag. 24): "No Regimento dos Almoxarifas e Recebedores, cap. 163, se fala, muitas vezes, nesta palavra como também no Regimento ou Artigos das Sisas, cap. 54º. Ainda não sei bem o que significa".

(3) - Matação: pensão de cousa certa e sabida e mesmo perpétua. v. *Orden.* Liv. II, Tit. 33, § 1º. (*Elucidário*, s.v. *Matação*). Renda, quantia certa anual. *Trazer herdades ou terras de matação:* arrendadas por certa soma ou pão sabido, v.g. 10 alqueires e não de parceria ou por cota e ração, i.é., pelo terço, sexto, quarto, etc. dos fructos que der (Morais).

1. *No arrendamento de quarto e alça* havia uma parte de renda fixa (alça), sempre em cereal, e outra parte, variável, proporcional à produção da terra, pão e outros produtos: "o quarto assi do pão como do mais que a terra der".

2. *No arrendamento de matação* o lavrador paga uma renda global fixa, em pão e pitanças (galinhas, porcos, carneiros, manteiga, queijos).

Os períodos de arrendamento oscilavam entre os 3 e os 9 anos, havendo arrendamentos também de 4, 5 e 6 anos.

Ao longo da segunda metade do século XVI verifica-se a tendência para acabar com os arrendamentos de quarto e alça e transformá-los em contratos de matação. Parece-nos que, no primeiro caso, os lavradores estavam mais defendidos contra os maus anos agrícolas, e sobretudo contra as esterilidades[1]. O *Livro 1º dos Acordãos* do Espinheiro deixou-nos o eco de duas grandes esterilidades alentejanas. No ano 1545 regista: "todos juntos em capitolo *respeitando a grande esterilidade deste ano* quitamos a todos os nossos lavradores a dívida que nos ficam devendo deste ano de 1545 e assim a dívida de alguns anos atras que nos ainda deviam e assim quitamos ao foreiro da Torre dos Coelheiros a dívida que nos deve deste ano acima dito"[2]. E no capítulo de 17 de Agosto de 1588 acordaram os padres que a todas as herdades que ficavam

---

(1) - As Ordenações (v. por exemplo *Ordenações Manuelinas*, Liv. IV, Tit. LXI) previam estes casos e legislavam sobre eles. 1) Destruindo-se ou perdendo-se os frutos de alguma herdade ou vinha que alguém tivesse arrendada, por algum fenómeno extraordinário, v.g. cheia de rio, chuvas, pedra, fogo que as queimasse ou seca, ou hoste de inimigos, ou assuada de homens que as destruissem ou aves, gafanhotos ou bichos que as comessem ou qualquer razão semelhante que tolhesse os frutos, o rendeiro nada era obrigado a pagar de renda; 2) Se os frutos se não perdessem todos, caber-lhe-ia resolver se daria ou não todos os frutos; se fosse a esterilidade em terra de pão poderia tirar para si a semente; o que sobejasse dá-lo-ia ao senhorio; 3) Se os frutos se perdessem por sua culpa, por incúria, desinteresse, falta de trabalho, teria de dar o contratado. *Ord. Fil.* IV, 27.

(2) - A.D.E., Convento do Espinheiro, Cod. CLXVIII/2-28, fl.

a dever da novidade desse ano lhes quitavam o moio de trigo e 2/3 de cevada "visto ser o ano esterille"[1].

Nestes casos em que não havia total perdão da dívida, eram concedidas facilidades de pagamento: no mesmo capítulo de 17 de Agosto concordaram os monges em quitar a Manuel Fernandes, do Pigeiro, 2 moios de trigo da dívida que devia do ano de 1588, e dos outros dois que ficava a dever, pagaria um a dinheiro à razão de 200 rs. e pelo outro esperariam até ao ano seguinte; da cevada que devia, pagava um moio a dinheiro à razão de 100 rs. e tudo o resto lho quitaram.

..... // .....

A análise da evolução das rendas pagas pelos lavradores do Espinheiro depara com dificuldades de ordem metodológica. As condições de arrendamento não são regularmente uniformes ao longo do período de observação.

A mesma propriedade é dada, em anos diferentes, de quarto e alça e de matação, o que não permite a tradução gráfica da evolução. Todas as rendas eram pagas em cereal: trigo - trigo anafil[2] e trigo galego - e cevada. Apenas a renda da herdade de Çadão era paga em dinheiro. Em qualquer tipo de arrendamento, além do cereal, aparecem sempre as pitan

---

(1) - A.D.E., Convento do Espinheiro, Cod. CLXVIII/2-28, fl. 87.

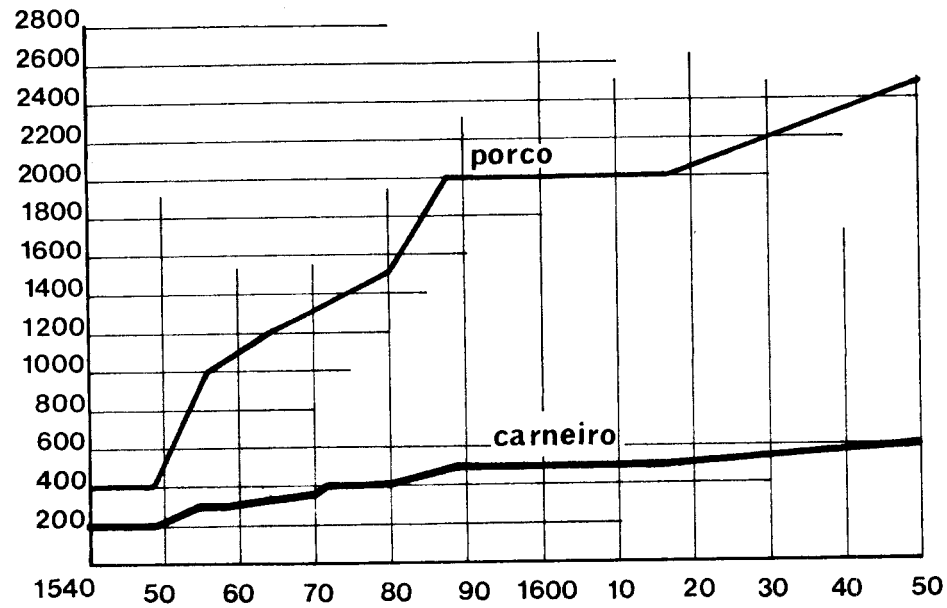
(2) - Anafil, adj. (de Anafé, cidade africana, donde veio certa semente de trigo). Espécie de *trigo mourisco* de pragana negra, antigamente cultivado em Portugal. Duarte Nunes de Leão (*Cron. de D. Afonso V*, cap. 38) escreve: "Era aquella cidade (Anafé) também celebrada e nomeada pelo muito e bom trigo, que em sua comarca se colhe, donde veio a semente do trigo, que em Portugal se chama anafil, que quer dizer Anafé.

De José Leite de Vasconcelos transcrevemos (*Etnografia Porquguesa*, II, p. 78): "Antigos nomes de variedades de trigo: *mourisco* (sec. XIV), de que hoje comumente usamos, trigo *galego* ou *tremês* (mesmo século), trigo *mouro*.

Morais faz equivalente, da primeira variedade, o trigo *anafil* (de Anafé) e abona-se com a *Crónica de D. Afonso V*".

Preço dos carneiros e dos porcos em Évora (1540–1650)

Moeda : reis



ças: porcos, carneiros, galinhas, queijos curados e queijos frescos, manteiga e cera. O já referido *Livro dos Acordãos* deste mosteiro regista os arrendamentos, feitos em capítulo, de 10 herdades: Entre as Águas, Azambuja, Çadão, Claros Montes, Fonte Boa, Machede das Paredes, Monte Gudel, Pigeiro, Vale de Pereira e Vidigão.

Por vezes eram substituídos pela sua justa valia ou equivalente em dinheiro, o que deve traduzir, pelo menos à data da feitura do contrato, a situação do mercado. Vejamos, por exemplo, a curva dos preços dos carneiros e dos porcos em Évora: vista na longa duração, através de referências pontuais, traduz uma alta notável. O carneiro comprava-se em 1549 por 200 reais; em 1555-1558 sobe para 300; em 1572 e 1580 já custa 400 e sobe de novo para 500 reis em 1589, isto é, aumentou 150% em 40 anos. O caso do preço dos porcos é mais significativo ainda: em 1549 o seu preço é de 400 rs.; em 1556 sobe para 1.000 rs., em 1562, 1200 rs.; em 1580,1500 rs.; custa 2.000 rs. em 1589. Quer dizer, aumentou 500% no mesmo período de tempo.

Vejamos agora o caso das rendas em cereal. Apesar das limitações devidas à heterogeneidade dos contratos, a análise atenta das rendas e da sua evolução permite observar duas tendências: uma de alta, na segunda metade do século XVI;uma de baixa na primeira metade do século XVII. Vejamos alguns exemplos: em primeiro lugar, a herdade de Entre as Águas.Os arrendamentos são sempre de "matação": em 1543, 16 moios[1]; em 1549, 16 moios; em 1557; 18 1/2 moios; em 1562, 18 moios e 45 alqueires; em 1625, 13 moios e em 1650 13 moios também. Outro caso: o da herdade de Claros Montes. Os contratos são de "matação" a partir de 1558, em que a renda é de 19 moios; é de 20 moios e 15 alqueires em 1563; em 1572 é de 21 moios e é de 23 moios em 1580.

Por vezes até o quantitativo fixo a pagar (alça) aumenta ao longo da segunda metade do século XVI. No caso da

---

(1) - O moio equivale a 60 alqueires, segundo a medida de D. Manuel.

herdade de Azambuja em 1540, 1545, 1555, 1561, 1567, é de 2 moios (120 alqueires); em 1580 é de 2 1/2 moios (150 alqueires). Na herdade de Fonte Boa, em 1540 a alça é de 5 moios, mas em 1552 é já de 6 moios. O mesmo se verifica na herdade de Machede das Paredes: em 1552 a alça é de 5 moios e é de 6 moios em 1556. Evidente é a queda das rendas na primeira metade do século XVII. Na herdade de Azambuja, os lavradores pagaram 9 1/2 moios traçados em 1589 contra 7 moios em 1616 e 6 1/2 moios em 1625. Na herdade de Entre-as-Águas pagaram em 1562 18 moios e 45 alqueires e pagam apenas 13 moios (menos 345 alqueires) em 1635 e 1650; na herdade da Fonte Boa em 1583 a renda era de 14 moios; baixa para 10 moios em 1625 e 12 em 1650; finalmente, na herdade do Pigeiro contra uma renda de 32 moios em 1589 pagavam os lavradores 27 moios em 1625 e 1650.

O facto da baixa do preço do aluguer da terra na primeira metade do século XVII parece indesmentível e acompanhou a descida do preço do trigo[1].

Segundo o *Memorial das rendas e fazenda* do mosteiro de Belém de 1625[2] as rendas provenientes de Pombeiro avaliadas em 4.000 cruzados tinham sido arrendadas em 1624 e em 1625 por um conto quinhentos e dez mil reis (1.510.000$00) que eram 3.775 cruzados. Portanto, 225 cruzados a menos ou, se quisermos passar do domínio dos preços "nominais" ao dos preços traduzidos em peso de metal precioso (ouro fino) a $634^{g},5$ menos[3]. O caso da herdade de Çadão é o único caso de pagamento em numerário. Na segunda metade do século XVI verifica-se o movimento geral da subida gradual do preço da renda: 28.000 reais em 1540; 31.000 reais em 1544 e 1548; 35.000 reais em 1564, 1572, 1580; em 1585 sobe para 40.000 reais. O

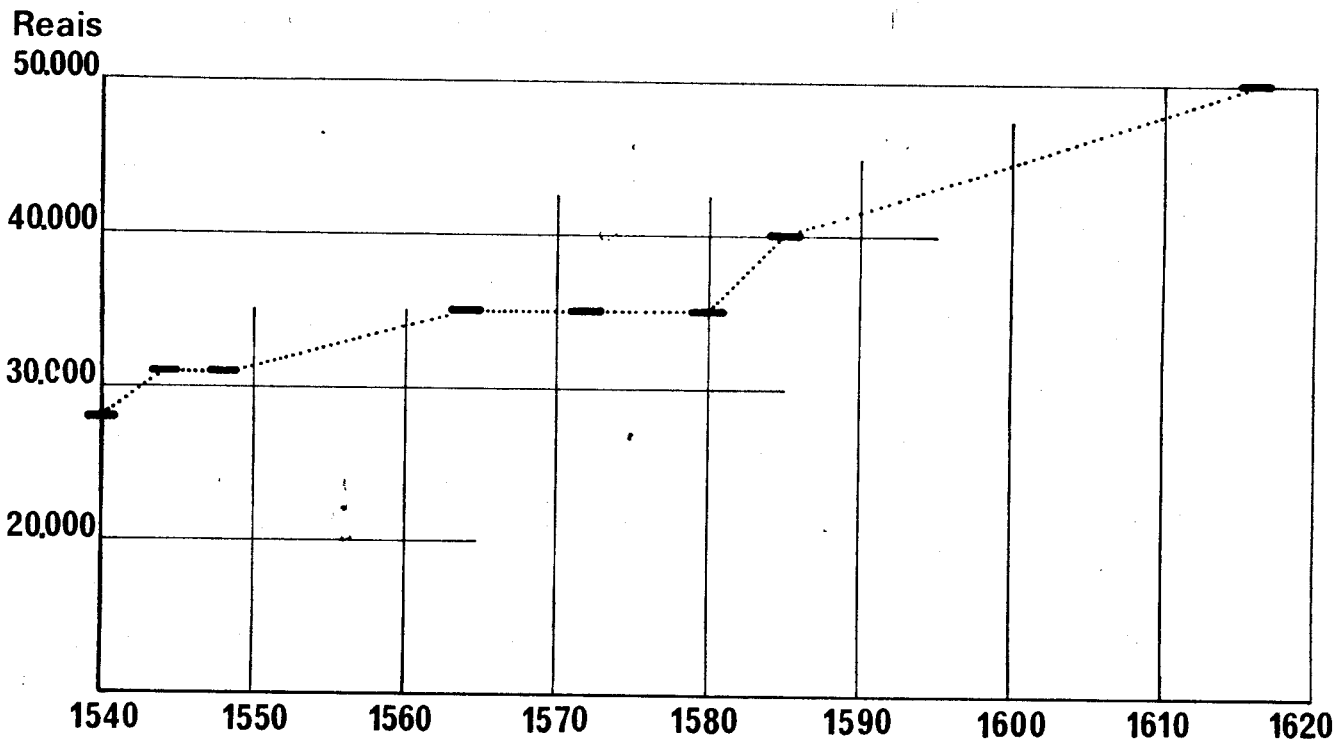
---

(1) - Segundo o Prof. Magalhães Godinho, em Évora, o preço do trigo, passado o vértice de 1599, desce até 1625 e depois oscila em planalto até 1690. Cf. "Preços e conjuntura do século XV ao XIX, in *Dicionário de História de Portugal*, IV p.511.

(2) - A.N.T.T., Convento de Santa Maria de Belém, M. 2, nº 61.

(3) - 4.000 cruzados do tempo dos Filipes (1580-1640) tinham de ouro fino $11^{Kg},280$, ($3^{g},06 \times 921$, $9^{0}/_{00} \rightarrow 2^{g},82$). Os de D. Manuel (1495-1521), $14^{Kg},040$.

Evolução da renda na herdade de Çadão 1540-1616



traçado da curva no período entre 1585 e 1616 parece desmentir o movimento geral. Mas importa observar que, por deficiência da documentação, não foi possível saber em que ano subiu a renda para 50.000 reais. Se admitirmos, como hipótese possível, que subiu para esse montante nos fins do século XVI, o arrendamento de 1616 traduziria uma situação estacionária[1].

(1) - A explicação pela desvalorização da moeda não nos parece suficiente. É certo que houve uma desvalorização do real, unidade monetária de conta, entre 1540 e 1616, de coeficiente 1,785, isto é, um real de 1540 valia 1,785 reais de 1616. Mas, a termos em conta esta explicação, teríamos que a aplicar a todos os casos considerados, no que respeita ao abaixamento das rendas na primeira metade do século XVII.

4. INVESTIMENTOS FINANCEIROS: PADRÕES DE JURO.

Foi no reinado de D. Manuel que teve origem a operação financeira da venda de juros reais. Esta forma de recurso ao crédito não é, necessariamente, e por si só, um indicador de conjuntura financeira aflitiva. De resto, o facto não é exclusivamente português: estamos em face - escreve o Prof. Magalhães Godinho - de uma realidade internacional que resulta de forças estruturais incoercíveis[1]. Representa, por outro lado, um progresso relativamente aos processos financeiros do passado[2].

Os *padrões de juro* ou os *juros* são empréstimos internos feitos pela Coroa, em que se recorre ao capital privado, mesmo à pequena poupança. Resultantes da falta de dinheiro por parte do Estado para prover a certas despesas prementes, o modo de funcionamento deste instituto financeiro depreende-se perfeitamente da análise das *cartas de padrão*. Mediante a entrega dum determinado capital, um particular ou uma instituição podiam comprar *tenças de juro* que lhe asseguravam um juro anual fixo, vitalício ou temporário. Em princípio a Coroa reservava o direito de as readuirir pelo preço nominal: "com tal condição que mas tornasse a vender quando eu quizesse pello preço que mas comprassem".

À sombra do exemplo de seu pai, o Rei Piedoso usou largamente do recurso à dívida pública consolidada: vendeu juros a 20$000 reais o milheiro (5%), a 16$000 (6 1/4) e mesmo a 12$500 por milheiro (8%). A par dos empréstimos internos, D. João III - as necessidades do erário igualavam a grandeza do Império - *tomou dinheiro a câmbios* nas feiras de An-

---

(1) - "Finanças públicas e estrutura do Estado", in *Dicionário de História de Portugal*, II, p. 258.

(2) - Escreve o Prof. Jean Delumeau, falando dos "Monti" italianos: "La crétion d' une dette publique et l' appel à des épargnants-même peu fortunés - a constitué un incontestable progrès par rapport aux procédés financiers du passé". *Rome au XVI^e siècle*. Hachette, 1975, p. 192.

tuérpia e Medina del Campo - dívida flutuante que, mais tarde, tentou converter também em consolidada, ao juro de 8%.

Veio a verificar-se, contudo, que, após a sua morte, em 1557, se devia na Flandres e em Castela 1.946.000 cruzados que corriam a câmbio até se lhes pagar[1]. Daqui se pode concluir, segundo Costa Gomes que, "ou não foi possível consolidar toda a dívida flutuante, como se esperava, ou ela se reproduziu em menos de um ano por uma soma tão importante para aquele tempo"[2]. Mas tudo leva a crer que não fora possível consolidar toda a dívida flutuante, porquanto as dívidas provenientes do dinheiro a câmbios chegaram a atingir a cifra de 2.200.000 cruzados. Ora não parece muito viável que, mediante a venda de juros, na realidade a baixo preço, fosse possível atingir aquele montante. Os câmbios - escreve o já citado Costa Gomes - foram o principal recurso financeiro com que, durante certo tempo, o Senhor D. João III obtinha os fundos necessários para as despesas do Estado porque não havia compradores para os juros. Os juros eram vendidos com várias justificações:

- para pagar as despesas da tomada de Dio (padrão de 27 de Fevereiro de 1528); para pagar a Espanha o que fora ajustado no tratado sobre as ilhas Molucas (padrão de 30 de Março de 1530); para consolidação das dívidas contraídas para as despesas das armadas da Índia, cerco de Safim e fortificação de Ceuta (padrão de 14 de Setembro de 1542); para as despesas da fortificação da praça de Mazagão (padrão de 6 de Julho de 1547), etc.

Com D. Sebastião, a situação financeira não melhorou; pelo contrário, agravou-se mais ainda. O monarca lança mão doutros expedientes, como a conversão da antiga dívida em outra de menor encargo, a capitalização de juros e o emprego forçado em juros reais[3]. E o peso das dificuldades não dispen-

---

(1) - José Joaquim da Costa GOMES, *Collecção de leis da dívida pública portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, p. 39.

(2) - *Ibidem.*

(3) - *Ibidem.*

sava o recurso a adiantamentos feitos sobre rendas da Coroa ou especiarias da Índia ou mesmo até à suspensão temporária dos juros. "E vemdo eu ora o grande danno - lê-se numa carta de padrão de juro, passada ao mosteiro de Penhalonga em 1563 - e perjuizo que se seguia a meus Reynos e sennorios se se não fizesem grosas armadas de gualés e navios outrosy com que se podese resistir as armadas dos turquos e os deixasem amdar livremente pella costa do Reyno do alguarve e outros portos de maar deste Reyno como andarão o ano passado e que se poderia por isso empedir o tracto e naveguação delles e de meus vassallos e os meus luguares dalem se não poderião bem prover e asy quanto comvem que as obras da fortificação da cidade de ceyta se acabem e que se fortifique a cidade de Tamgere por serem cousas de tanto serviço de nosso sennor polla muyta importancia de que são para toda a cristandade e a gramde opressão e despesa que darião a este Reyno com rebates continuos socorros e cercos se se asy não fezese o que tudo se poderia escusar fazemdo se fortes (...)".

Por isso, porque, "as necessidades de minha fazenda são ao presente muyto gramdes (...) detrimyney e asentey de reduzir aos ditos juros a mayor contia no preço da vemda". Vende, por isso, tenças de juros ao preço de dezasseis mil reais o milheiro àquelas pessoas que os haviam comprado antes a doze mil e quinhentos reis o milheiro. Converte, pois, a dívida pública em outra de menor encargo: antes vendera a 12$500 reis, o que equivale ao encargo de pagamento do juro de 8%; agora, vendendo a 16$000, pagará um juro apenas de 6 1/4%.

Mediante a entrega de um capital, o monarca comprometia-se a pagar um juro anual. Em 1533, por exemplo,o prior do Espinheiro entrega o capital de 1.280$000, 1 conto duzentos e oitenta mil reais. É-lhe garantida, por escritura registada nos livros dos almoxarifados e nos livros da chancelaria régia, uma tença de juro anual de 80$000 reais, à razão de 16$000 reais o milhar, o que quer dizer a uma taxa de juro de 6 1/4%.

Capital investido - 1.280$000

Juro anual - 80$000

Razão: 16$000 reais o milhar

ou taxa de juro - 6 1/4%.

Fr. Brás de Braga, que fora o primeiro Bispo de Leiria, quer instituir uma capela no mosteiro de Penhalonga. Em vez de comprar bens de raíz decide comprar à Fazenda Real vinte mil reais de tença de juro, ao preço de doze mil e quinhentos reais o milheiro (8%), para fundar uma Missa quotidiana. Teve por isso que investir o capital de 250$000 reais (o produto da tença de juro pela sua "razão" é igual ao capital investido).

Capital investido - 250$000 reais

Juro anual - 20$000 reais

Taxa de juro - 8%

Mas vejamos os padrões comprados pelos mosteiros de S. Jerónimo ao longo dos séculos XVI e XVII. Isto permitir-nos-á observar em que reinados se utilizou mais este recurso financeiro e, por outro lado, que mosteiros possuiam maior liquidez.

PADRÕES DE JURO REGISTADOS NAS CHANCELARIAS REAIS

1. Por reinados:

D. MANUEL (1495-1521)

Berlengas

45$000 + 45$000

Penhalonga

1 500 coroas(= 18$000) + 20$000 + 12$000 + 10$000

Total: 150$000

D. JOÃO III (15221-1557)

Belém

20$000 + 20$000

Berlengas

45$000 + 45$000 + 45$000

Espinheiro

80$000 + 7$333

Mato

8$000 + 30$000

Pena

20$000 + 10$000

Penhalonga

20$000 + 16$000 + 15$000 + 12$))) + 10$000 + 8$000 + 12$000+
+ 117$200 + 28$500 + 16$000 + 12$000 + 8$000

Total: 605$033

D. SEBASTIÃO (1557-1578)

Belém

250$000 + 1.600$000 + 30$000 + 20$000 + 19$344 + 8$000 + 4$000+
+ 20$000 + 47$400 + 19$344 + 26$000 + 10$000

Pena

20$000 + 10$000 + 36$000 + 8$000

Penhalonga

80$000 + 30$000 + 24$000 + 20$000 + 8$000 + 50$000

Mato

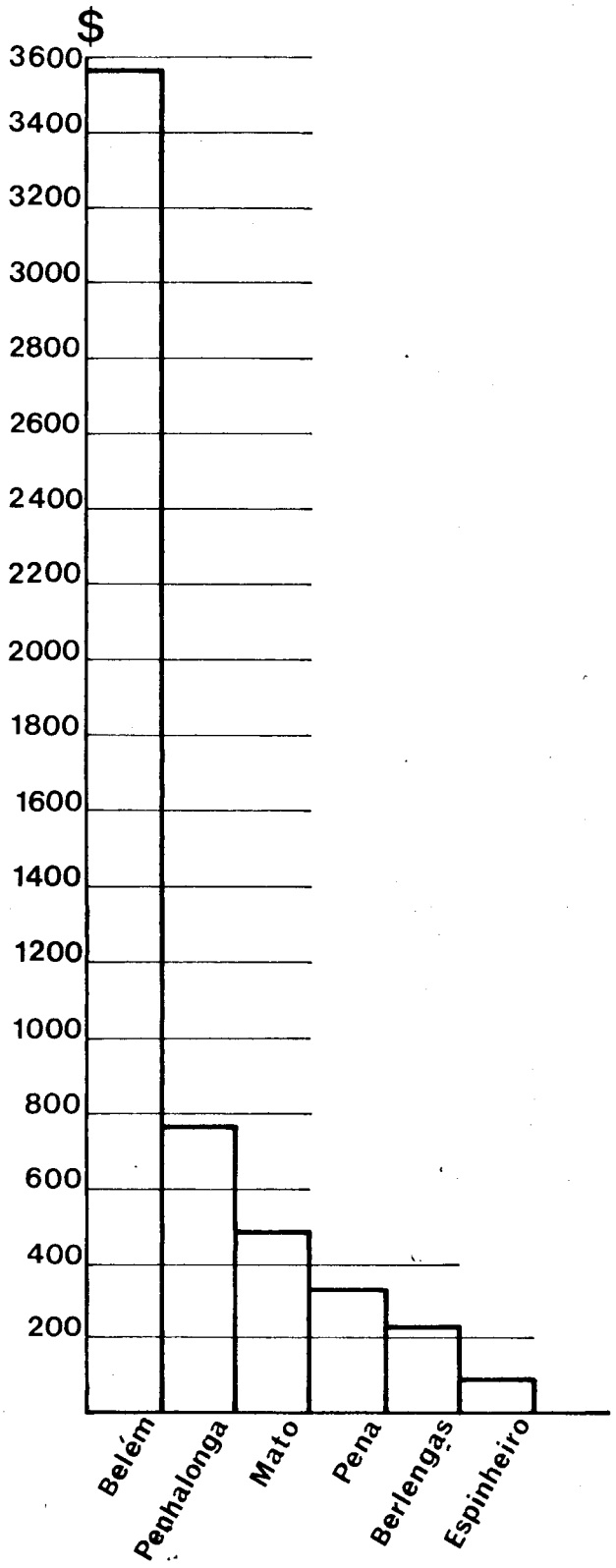
30$000 + 24$000 + 20$000 + 16$000 + 116$600 + 18$750 + 16$000

Valbenfeito

20$000 + 12$000 + 20$000

Total: 2.622$838

DINHEIRO INVESTIDO EM PADRÕES DE JURO PELOS MOSTEIROS DE S. JERÓNIMO



FILIPE I (1580-1598)

Belém

60$000 + 60$000 + 20$000

Pena

20$000 + 16$000

Total: 176$000

FILIPE II (1598-1621)

Belém

40$000+50$000+40$000+32$000+10$000+40$000+32$000+10$000+
+8$000+5$000

Pena

21$508 + 6$375 + 50$000 + 57$207 + 21$508 + 17$778 + 6$375+
+ 5$1000

Penhalonga

20$000 + 27$000 + 25$000 + 25$000 + 21$600 + 20$000

Mato

75$000 + 24$133 + 75$000

Total: 765$584

FILIPE III (1621-1640)

Belém

64$200+10$000+24$000+21$600+20$000+19$200+12$500+9$600+
+5$000+70$000+28$000+70$000

Pena

12$500

Total: 366$600

D. JOÃO IV (1640-1656)

Belém

10$000

Total: 10$000

D. AFONSO VI (1656-1683)

Penhalonga	Belém	Mato
16$000 + 70$000	480$000 + 8$000	12$800+16$000+12$800

Total: 615$600

D. PEDRO II (1683-1706)

Belém

160$000 + 50$000 + 20$000

Total: 130$000

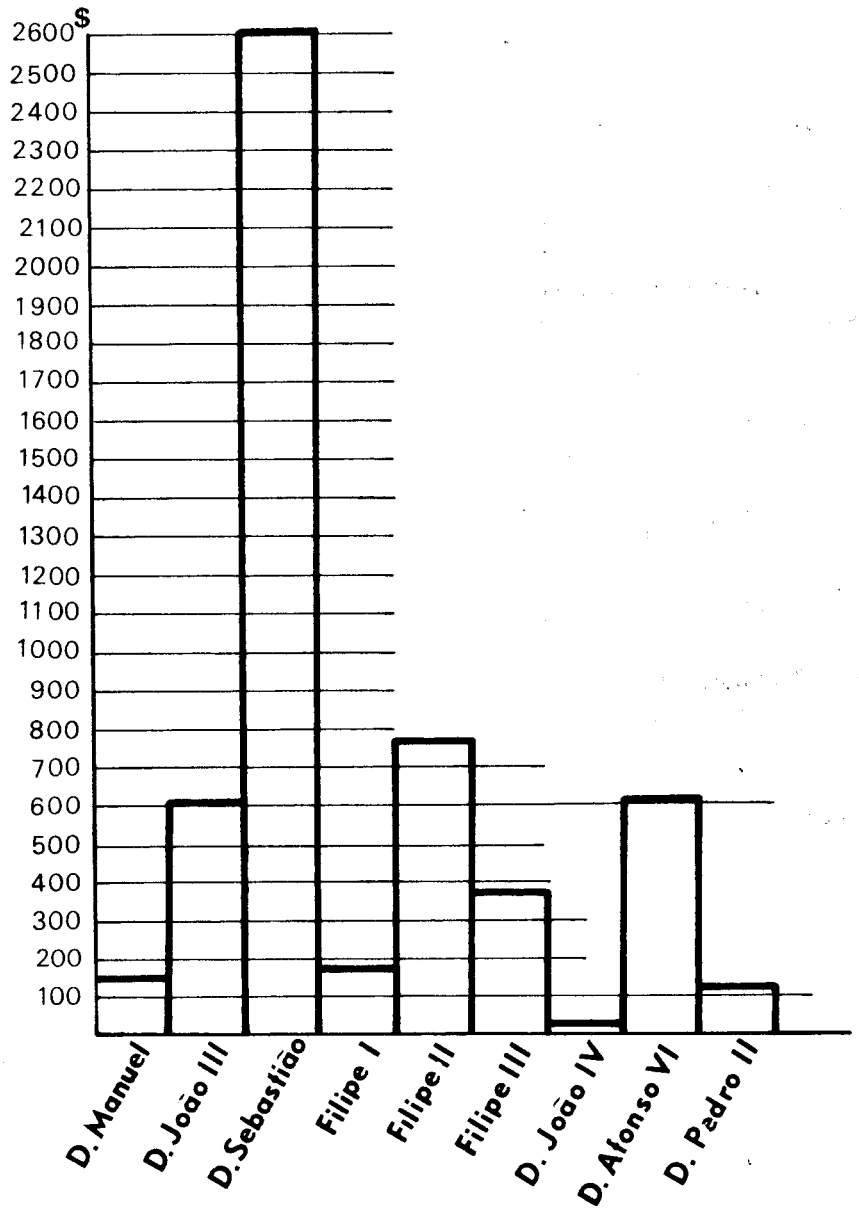
2. Por mosteiros:

Belém:	3.573$180 rs.
Penhalonga:	771$300 rs.
Mato:	495$083 rs.
Pena:	338$351 rs.
Berlengas:	225$000 rs.
Espinheiro:	87$333 rs.

Verificamos, a partir da análise dos gráficos, que foi durante os reinados de D. João III, D. Sebastião e Filipe II que os monges hieronimitas compraram mais padrões de juro. Depois deste último reinado, o número decai, não certamente pela euforia financeira do erário público, mas, antes, pela falta de confiança dos investidores[1]. Se considerarmos os mos

(1) - José Joaquim da Costa GOMES, *Collecção de leis da dívida pública portuguesa*, pp. 40-43.

Dinheiro investido em padrões de juro registados nos livros das chancelarias reais.



teiros, é Belém o que, de longe, investe mais dinheiro, sobretudo até Filipe I, até à permuta dos 4.000 cruzados legados por D. Manuel pelas rendas de Pombeiro. Na verdade, se observarmos os padrões comprados, por exemplo no reinado de D. Sebastião, e sabendo, como já dissemos, que o produto da tença de juro pela sua "razão" é igual ao capital investido, teremos de concluir que os mosteiros movimentaram uma notável soma de dinheiro.

Quer-nos parecer, em relação a um bom número de mosteiros de S. Jerónimo e durante certo tempo, que não foi tanto na propriedade fundiária que esteve a base da sua subsistência, mas neste tipo de investimento.

Analisemos agora os padrões de juro e, se quisermos, os empréstimos a câmbio à luz da legislação canónica sobre a usura. A doutrina tradicional da Igreja proibia o empréstimo a juros, considerado como uma forma de usura. E a legislação canónica, no respeitante a este assunto, foi transformada em lei geral do Reino[1]. As Ordenações do Reino e até as Constituições sinodais de alguns bispados não deixavam de dispensar algum título ao "crime de usura", reprovado pelo direito divino e humano[2].

---

(1) - Ver, por exemplo, *Ordenações Manuelinas*, Liv. 4º, Tit. XIII: "Das usuras como sam defesas. E em que maneira se podem levar"; *Ordenações Filipinas*, Liv. 4º, Tit. LXVII: "Dos contractos usurarios".

(2) - Quanto às constituições sinodais, veja-se, v.g., as do Bispado do Porto, de 1541, ordenadas por D. Baltasar Limpo. Lê-se, no título dos onzeneiros:
"Temos sabido q̃ muytas pessoas buscã novas maneiras e exquesitas de exercitar ho crime de usura; sendo tam reprovado por direito divino e humano. E querendo nos sobre isso prover muy estreitamente defendemos a nossos subditos q̃ daqui ẽ diante se evitem do tal pecado e nã cometã onzena per qualquer via e modo que seja: nem vendã pão vinho e azeite fiado por mais preço do q̃ valer comuũmẽte pola tera cõ o dinheiro na mão do tempo do cõtracto ate o tẽpo da paga cõ tanto q̃ nam exceda o preço do contracto. Nẽ comprẽ dante mão por menos do q̃ valer ao tẽpo da entrega nẽ lãcẽ boys alugados senã os q̃ eles comprarẽ e cõ tãto q̃ andẽ ẽ perigo e risco de seu dono morrendo sem culpa do q̃ os traz. Nẽ façã contracto nem cõvença nẽ partido em q̃ per dereito se cometa usura sob pẽna de encorrer em pẽna de onzeneiros. (fl. CIXV)

Que dispunham, pois, as Ordenações?

Ningúém, qualquer que fosse o seu estado ou condição podia receber dinheiro, prata ou ouro, "ou qualquer outra quantidade pesada, medida ou contada, a usura", de tal modo que btivesse qualquer vantagem ou lucro, e isto por via de empréstimo ou de qualquer outro contracto. Quem quer que fosse contra esta disposição, se recebesse qualquer ganho de tais contactos, perderia o dinheiro - o principal e o lucro -, tudo em dobrado, a favor da Coroa. Isto pela primeira vez. Em caso de reincidência a pena era dobrada ou mesmo tresdobrada. O que dava o lucro ou o ganho era também penalizado, perdendo, a favor da Coroa, tanto como o montante do contracto.

A legislação oficial do Reino ressalva, contudo, alguns casos em que a usura é lícita e permitida. No que mais proximamente nos interessa, considera lícito o ganho de dinheiro ou quantidade em todo o caso de cambio de um Reino ou lugar para outro. E declaramos - lê-se nas Ordenações Manuelinas - que é lícito e verdadeiro o câmbio, quando se dá maior quantidade num lugar, e, noutro, se recebe uma quantidade menor, em virtude das "despesas que os mercadores estantes,que o maior preço recebem, fazem em manterem seus caimbos nas cidades e vilas onde estão".

Neste caso, justifica-se o juro pelas despesas que advinham aos mercadores e que eram inerentes à sustentação da sua "banca". Nas Ordenações de D. Manuel, não é contemplado, ao que parece, o *periculum sortis* para se legitimar o juro. Com efeito, se fosse dada alguma quantidade mais pequena para se receber depois uma quantidade maior, "ainda que esse que dá a mais pequena quantidade receba em si todo periguo que possa acontecer per qualquer guisa de huũ Reyno ou Luguar pera outro", esse contrato seria considerado usurário ou "onzeneiro". E, por isso, eram proibidos.

Nos casos duvidosos, a legislação do Reino remetia para o Direito canónico.

Pelo que se vê, não faltava legislação sobre o assunto e a casuística contemplava as várias situações. A lei es-

teve, porém, sujeita a várias flutuações na sua real e efectiva aplicação. Sobretudo, no que respeita aos empréstimos públicos (padrões de juro), e mesmo às operações de câmbio, os canonistas, reticentes, acabaram por admitir um juro, com a justificação de que se tratava de compra e venda de moedas[1]. Pressionados pelas circunstâncias e pela vaga do capitalismo comercial e financeiro, os doutores do Direito acabaram por refugiar-se nesta "ficção jurídica"[2]. À sombra dela, os monarcas portugueses pediram emprestado notáveis somas de dinheiro de que pagaram, enquanto o puderam fazer, os juros anuais. Aqui e além, parece aflorar nos textos que nem sempre isto se fazia de boa consciência. Contudo, se recordam a legislação canónica sobre a usura, ou referem problemas de consciência dos prestamistas, é para camuflar algumas medidas que a Coroa

---

(1) - O Doutor Martim Azpilcueta Navarro, por exemplo, era reticente. Escreve ele:
"Defendere autem illos, qui mutuant sub usuris Regibus et aliquo modo eos cogentibus, non videtur facile.(...) Quare consulendum videtur viris pecuniosis non exercentibus mercaturam, neque intendentibus emere praedia, vel census, etiam si non mutuarent, ut sine ullo temporali auctario gratis principaliter mutuent suas pecunias praedictis Regibus pro spirituali virtutis et meriti, sperantes minus principaliter aliquem remunerationem antidoralem..." cf. "Enquiridion seu Manuale confessariorum", in *Opera Omnia*, tomo III, p. 188.

(2) - A este respeito escreve o Prof. Jean Delumeau: "On admit l'*agio* d'une devise sur une autre, dans les operations de change, parce qu'il y avait achat et vente de monnaies. Or quantité de prêts se camouflèrent derrière des changes de place en place ou de foire en foire. C'est aussi grâce à la fiction juridique d'une transaction d' achat - vente que l' on justifia les constitutions de rentes et les intérets fixes versés aux détenteurs de titres des emprunts publics". *Naissance et Affirmation de la Réforme*, Paris, 1968, 2ª edição, p. 310. Do mesmo autor *Rome au XVI^e siècle*, Paris, Hachette, 1975, pp. 209-212.

vai pôr em prática: consolidação de dívidas ou capitalização de juros[1].

Seja, porém, como for, os empréstimos públicos conhecidos pelo nome de padrões de juro, analisados do ponto de vista canónico, mostram bem uma ambiguidade de comportamento, face a uma doutrina que na teoria se defende e na prática se nega.

---

(1) - É o que se depreende, por exemplo, dum alvará de D. Sebastião, de 22 de Fevereiro de 1560: "...vendo eu os grandes inconvenientes que ho tempo tem mostrado que se segue de João Gomez tesoureiro do dinheiro da casa da Índia tomar o interesse os dinheiros que ategora tem tomado assy as conscientias das pessoas a que os toma e lhos dam em que se não goarda nem parece posivel podesse bem goardar as regras e condições com que se premitio que se podião os tais dinheiros tomar e dar como os que asy mesmo se seguem a minha fazenda...". E manda ao dito tesoureiro João Gomes que, dali em diante, não tome mais dinheiro a juros nem pague mais juros ao que até ali havia tomado. Cf. *Colecção de leis da dívida pública portuguesa*, p. 149.

C A P Í T U L O III

Os Jerónimos e a Cultura

1. OS ESTUDOS NA ORDEM DE S. JERÓNIMO

2. ENTRE DOIS MUNDOS: FR. ANTÓNIO DE BEJA (1493-?)

3. OS JERÓNIMOS E O HUMANISMO

   a) Humanismo e Teologia no mosteiro da Costa

   b) Humanismo em Santa Cruz de Coimbra

4. AO RITMO DA CONTRA-REFORMA: FR. HEITOR PINTO (1528-1584?)

5. FR. MIGUEL SOARES E A RESTAURAÇÃO

6. FR. CRISTÓVÃO GODINHO: "PODERES DE AMOR(...)"

7. CARTA AO CONDE DE CASTELO MELHOR

8. JERÓNIMOS PROFESSORES DE TEOLOGIA NA UNIVERSIDADE DE COIMBRA.

1. OS ESTUDOS NA ORDEM DE S.JERÔNIMO

Segundo o memorialista jerônimo, no primeiro século da sua existência, a Ordem não teve estabelecimento de colégio ou formalidade de estudos[1]. Os estatutos antigos, da responsabilidade do bispo de Silves, D. Álvaro, legado a latere, nada estabelecem quanto a estudos. O "Ordinário", por sua vez, quando fala da formação dos noviços, apenas refere o cultivo das virtudes morais (Cap.LI).

Uma bula do Papa Eugênio IV, *Solet apostolicae sedis*, de 16 de Junho de 1436, encarrega o abade de Florença, D.Gomes, e o deão de Lisboa, de examinarem o caso de um clérigo da diocese de Lisboa, João de Leiria, cujos parentes o haviam metido no mosteiro de Penhalonga, na idade de 10 anos, para aí estudar Gramática e outras letras, e a quem o pior do mosteiro obrigara a professar[2].

Tudo indica, porém, tratar-se de um caso esporádico, e Penhalonga não seria um centro de estudos da Ordem. Com efeito, mais tarde, a 13 de Junho de 1469, Fr. Vasco de S.Vicente, do mosteiro de S.Jerônimo do Mato, pede licença ao Papa Paulo II, para estudar Gramática e Lógica durante 7 anos em qualquer Universidade, cidade ou colégio, bem como Filosofia e Teologia durante 10 anos, com isenção dos seus superiores. A súplica foi deferida[3].

Parece, pois, que não havia estudos regulares na Ordem.

---

(1) - "Por todo o secolo decimo quinto não acho na Religiam estabelecimento de collegio nem formalidade de estudos; nem vestígio algum de aplicação regular às ciencias; ainda que encontro alguns monges que forão tidos por sabios e tiverão alguns impregos que se não podem conservar sem letras". *Memória dos estudos (...)*, p.208.

(2) - Cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis* (1288-1537), vol. IV, pp. 122-123.

(3) - *Ibid.*, vol. VI, p. 504.

Estamos melhor informados a partir dos princípios do século XVI. Em 1517, D.Manuel fundara, em Lisboa, um Colégio, no convento de S.Domingos, cujas aulas frequentavam também 6 monges de S.Jerónimo. A partir do reinado seguinte, passam a ter estudos dentro da própria Ordem. Segundo uns *apontamentos noticiosos* do Provincial Fr. Francisco de Barcelos, D.JoãoIII assentara em 1535 um colégio no mosteiro de Penhalonga, pagando da sua mesma fazenda, o salário dos mestres e os mantimentos para 12 religiosos e outras despesas que se lá fizeram[1].

Em 1537 mudou-o para o mosteiro da Costa, perto de Guimarães, para nele poder estudar D.Duarte, seu filho natural, que lá se criava. Era sustentado pelas rendas do mosteiro beneditino de Refojos de que era comendatário o Senhor D. Duarte e administrador Fr. Antônio de Lisboa, D. Prior de Tomar. Deste se recebia tudo o que era dispendido no mantimento dos religiosos, bem como o salário dos lentes. Mais tarde a administração das rendas passou para Fr. Diogo de Murça.

Morto D.Duarte, continuou Fr. Diogo encarregado das rendas de Refojos e, Reitor da Universidade de Coimbra em 1543, pensou mudar para lá o Colégio. Por motivo desta transferência reuniu-se em Belém um capítulo privado, ao qual El-Rei enviara certos apontamentos pelos quais ordenava que, das rendas de Refojos, fossem pagos os lentes, que se dessem 15$000 reais para cada religioso, que houvesse 30 religiosos no Colégio, e, finalmente, que da receita e despesa Fr.Diogo desse contas ao prior e arqueiros do Colégio. Os gastos ordinários que se faziam das rendas de Refojos eram trezentos e setenta e cinco mil reais para pagar os estudos de 25 colegiais, 3 mestres de Gramática, os das Artes e 2 de Teologia. Mas a situação mudou com a vinda das letras da extinção de Refojos. Deixou de haver lente no Colégio e os colegiais passam a ser apenas 12. É que era necessário, conforme dizia Fr. Diogo, poupar-se dinheiro das ditas rendas, para pagar oito mil e tantos cruzados que custaram as letras de extinção e

---

(1) - A.N.T.T., Colégio de S.Jerônimo, Maço 3, Fl. 219-220.

se deviam à fazenda de sua Alteza[1].

Desde a primeira hora, D.João III quisera fundar em Coimbra um colégio para a Ordem de S.Jerónimo. Nesse sentido se exprime o monarca em carta régia para o reformador de Santa Cruz, de 20 de Fevereiro de 1535[2]. Na realidade, nunca esse voto real se concretizou, e os estudantes jerónimos utilizaram certas dependências dos Paços Reais, pelo menos até 1549. Embora sem edifício próprio, o Colégio de S.Jerónimo, por carta de 19 de Dezembro de 1553[3], foi encorporado na Universidade, juntamente com o Colégio de S.Bento, por diligência de Fr. Diogo de Murça, Reitor da Universidade e administrador dos dois colégios.

Recolhidos os jerónimos a casa própria - não se sabe exactamente quando - "foram continuando os seus estudos pelo método lovaniense em que se tinham criado com as direcções de que o tinham enriquecido as grandes luzes do P. Fr. Diogo de Murça: estes eram os estatutos vivos por onde o Colégio se governava até o tempo das controvérsias entre a Religião e o dito Padre e, depois destas, se ficou governando pela sua memória[4]".

Desde a sua origem o Colégio de S.Jerónimo leva a marca da orientação pedagógica de Fr. Diogo que, para ele escrevera uns Estatutos hoje desconhecidos[5]. A sua influência prolongou-se mesmo para além da sua morte. As letras humanas eram tratadas cuidadosamente. Estudavam-se as disci pli

---

(1) - A.N.T.T., Colégio de S.Jerónimo, cod. nº3, fl. 219-220.

(2) - Cf. Mário BRANDÃO, *Documentos de D.João III*, vol. I, pp. 4-5.

(3) - Publicada in Mário BRANDÃO, *obr. cit.*, vol. IV, pp. 195-196.

(4) - *Memórias dos Estudos* (...), p.231.

(5) - No espólio do Reitor, após a sua morte em 1561, foram encontrados uns Estatutos do Colégio de S.Jerónimo "escritos e asynados por letra do padre frey dioguo" e uns Estatutos da Universidade de Coimbra atados num maço, em dois volumes, e outros papéis pertencentes à reforma da Universidade de Coimbra.
A.N.T.T., Colégio de S.Jerónimo, cod. nº3, fl. 358.

nas filosóficas naquelas partes que melhor podiam servir para alcançar uma boa Teologia como a Ética, a Lógica e a Física. Aristóteles, sendo Mestre, era estudado no original e santificado pelo zelo e sã doutrina de Santo Tomás[1]. A Teologia estudava-se nas suas fontes legítimas.

O catálogo da livraria do Colégio de S.Jerónimo referencia várias edições da Sagrada Escritura e várias obras dos Santos Padres, gregos e latinos, enquanto que, dos escolásticos, apenas o Mestre das Sentenças e as Partes de S.Tomás.

Pelo motu próprio de Clemente VIII de 1595, aceite no capítulo privado que teve lugar no Escorial a 30 de Maio de 1595, os mosteiros portugueses ficam sujeitos ao Geral de Castela. Filipe II tivera grandes dificuldades com os monges portugueses e, nomeadamente, com os de Belém.

A união dos mosteiros, sua sujeição ao Geral de Castela e consequente supressão do provincial português, não pôde deixar de ter reflexos negativos sobre os estudos. A política seguida, metódica, intencional, conduz à sua decadência. Os mestres portugueses iam ensinar a Espanha e o Colégio de Coimbra era dirigido e leccionado por monges castelhanos. É mesmo de presumir que o estudo das Artes tenha sido suprimido, porquanto, no Capítulo Geral de 1600, um dos "rótulos" do mosteiro do Espinheiro é que se lesse curso de Artes na coroa de Portugal. A petição fora deferida[2].

A partir de 1639, o Colégio de Coimbra passa a dirigir-se por um corpo de 30 constituições aprovadas pelo Capítulo Geral em Lupiana. Na análise do autor das "*Memórias dos estudos* (...)" faz-se justiça aos aspectos positivos destes estatutos, no que se refere ò observância religiosa e ao governo político e económico da casa. Todavia, no que respeita à qualidade dos estudos, à sua ordem e método, julga-os o memorialista "mancos e insuficientes", adiantando mesmo que teriam sido maquinados para sua ruina. E apresenta várias razões:

---

(1) - *Memórias dos estudos* (...), p.231

(2) - Segóvia. A.M.P., *Livro 3º de Actas capitulares*, fl. 276.

1º - porque se ignorava ou fingia ignorar as largas vantagens do conhecimento das letras humanas "em toda a sua extensão" para se ingressar no estudo da Sagrada Teologia quando apenas se exigia ao monge candidato ao curso filosófico que fosse bom gramático (const.11). Isto significa um retrocesso, relativamente aos estudos dos Colégios da Costa e de Coimbra.

2º - são insuficientes no que respeita à definição das matérias a estudar durante os 3 anos do curso filosófico e quanto à ordem e método a seguir na exposição do Mestre. Em relação aos Artistas, estabelecem que eram obrigados a ouvir pelo menos 3 anos de Artes, sem o que não podiam entrar em Teologia: quanto aos Mestres recomendam que sigam a doutrina de Santo Tomás[1]. Entende o memorialista que eram sumamente vagas estas disposições, e que era deixada ao Lente uma liberdade que eles podiam caprichosamente malbaratar em questões subtis, abstractas e, finalmente, inúteis.

3º - não referem os estatutos a necessidade dos preceitos de uma sólida eloquência, para imprimir dignidade à ciência teológica. Ignoravam totalmente o conhecimento das línguas orientais como instrumento de acesso aos textos originais dos Livros Santos, da História Sagrada, da Escritura, dos Santos Padres e dos Concílios.

Relativamente à ordem e método na Teologia, apenas determinavam o número das lições: uma na Universidade e duas

---

(1) - v. as *Anotações* à constituição 53 da Ordem. E no Capítulo Geral da Ordem, em 1603, sob a presidência do Geral Fr.Diego de Talavera, estabeleceu-se quanto à orientação pedagógica dos estudos:"ordenamos e mandamos que pues la doctrina del glorioso doctor Stº Thomas ha sido siempre tan estimada y recebida por la yglesia que en todos nuestros collegios y en toda nuestra orden en conclusiones y disputas que se tuvieren en ella se tenga siempre y siga su doctrina en Artes y Theulogia y los lectores no lean ni firmen conclusiones sino conforme a ella so pena de un año de clausura y si esto no bastare queda encargado nuestro padre general de proceder con mas rigor contra los que no lo guardaren y encargamos al Padre Prior de Stº Lorenço que procure que guarden esto los lectores de aquella casa". Segovia; A.M.P., *Livro 3º de Actas Capitulares*, fl. 294 v.

no Colégio: a do lente de Prima e a do Lente de Véspera. Não se preocupam com a qualidade. O curso Teológico duraria 4 anos, com mais 4 anos para os passantes, isto é, aqueles que se preparavam para o magistério.

No que respeita aos Lentes, é também insuficiente esta legislação: recomenda a doutrina de S.Tomás "por ser tão conforme aos princípios da nossa Santa Fé e tão recomendada pelo Concílio Geral de Trento", e preceitua , sob pena de privação do ofício, que todos os Lentes a "sigam e ensinem por alguns dos mais doutos tomistas havidos por tais em sua escola" (const. 13). Mas, pergunta o memorialista, obrigar ou permitir **que os Mestres** sigam esta doutrina, não por S. Tomás, mas pelos tomistas que "forem havidos por tais", que outra coisa é senão deixar a fonte e ir beber no **charco?**

Além disso, estabelecer que o Lente de Véspera se conformasse com o Lente de Prima, nas opiniões e não no encadeamento das matérias,de acordo com S. Tomás, era apresentar aos alunos uma Teologia pouco segura, inorgânica e asistemática. Finalmente, tudo era deixado ao Lente de Prima, regente dos Estudos. Ora essa função era exercida por um castelhano. Evidente, pois, o condicionamento dos estudos.

Gramática e lição de casos:

Além dos estudos regulares no Colégio de Coimbra a Ordem dispunha, nas várias casas, de estudos menores. No capítulo provincial, celebrado em Belém em 1565, recomenda-se ao padre provincial a necessidade de haver um mestre para ensinar latim. Os monges capazes deviam dirigir-se a Belém para estudar. Recomendava-se ainda, no mesmo capítulo, aos padres, priores e vigários, que, em cada uma das casas, houvesse gramática para os religiosos jovens, que não sabiam e poderiam saber o que convém para a sua profissão. Na lição de gramática deviam tomar parte todos os professos coristas que não fossem sacerdotes[1] "e também queremos que em cada ca-

(1) - B.N.L., cod. 6689 (F.G.), fl. 123.

sa nossa aja lição de casos de consciencia" à qual deviam assistir todos os que não seguiam o curso de gramática.

É possível, contudo, que nem sempre estas disposições capitulares fossem cumpridas. Talvez, por isso, já depois da união dos mosteiros portugueses aos castelhanos, se determinava pelo "rótulo" do capítulo geral de 1597: - "mandamos que em todas las casas de nuestra orden aya lection de Sagrada Escriptura y vaian a ella los desocupados y reprehendemos el descuido que nesto ha habido en algunas casas y exortamos a los padres priores que ocupen a los frayles que no tienen obligacion de acudir ao officio ni a cosas de estudio en escrivir libros y otras honestas occupaciones"[1].

Com o andar dos tempos, foi aumentando a exigência na admissão dos noviços. Assim, o mesmo capítulo provincial de 1565 legislou também quanto aos que vinham, pela primeira vez, à Ordem pedir o hábito. Estabelecia-se que, em cada mosteiro da Ordem, o prior com os seus deputados nomeasse dois religiosos para examinarem os que vinham a demandar hábito e que fossem recebidos apenas os que eram gramáticos e entendiam honestamente o que liam[2]. Não se tratava, todavia, de lei inexorável. Ficava aberta a porta a possíveis excepções. Se o pedido de entrada viesse de algum bom cantor ou bom tangedor que, a juizo do prior e examinadores, desse garantias de poder vir a aprender latim, ou mesmo se se tratasse de pessoa de qualidade, o provincial, informado pelo prior e informadores, poderia autorizar que o seu caso fosse analisado em capítulo. Esta autorização do provincial era indispensável.

Para salvaguardar eventuais abusos, todos os priores, na vigência dos seus mandatos, eram proibidos de propor em capítulo, para ser recebido ao hábito, qualquer parente seu até ao terceiro grau. O desrespeito desta determinação levava à expulsão do noviço e ao castigo do prior pelo provincial.

---

(1) - Segóvia, A.M.P., *Livro 3º de Actos capitulares*, fl. 256 v.

(2) - B.N.L., cod. 6689, (F.G.), Fl. 122.

No século XVII a exigência aumentou ainda. Não bastava já ser gramático. No Capítulo Geral de 1636 estabelece-se que todos os candidatos a membros da Ordem fossem examinados de canto e latim[1].

Para o apetrechamento cultural dos seus membros todos os mosteiros jerónimos possuiam bibliotecas, maiores ou menores, conforme a importância e a função das casas. Os catálogos que possuímos são recentes; não permitem ir além do século XVIII. Relativamente ao mosteiro de Belém, resta-nos uma descrição do cronista Fr. Diogo de Jesus,[2] que agrupa os livros segundo os géneros, mas não permite quantificá-los[3].

Estavam dispostos segundo os géneros seguintes: histórico, escriturário, predicativo, cerimonial, moral, canónico, civil, matemático, filosófico e gramático.

1) Dentro do género histórico situavam-se, em primeiro lugar, várias espécies de Bíblias, como a Régia, a Complutense, Bíblias em várias línguas - hebraica, grega, caldaica e siríaca - impressas e manuscritas, com suas concordâncias, a Bíblia lovaniense e a de Santes Pagnino. Seguem-se as Histórias eclesiásticas, o suplemento das Crónicas, os Anais eclesiásticos, etc.

Dentro ainda deste género, situavam-se a Rapsódia de António Sabélico, a História e Vida dos Pontífices, de Platina, e outros autores como Blondi, Lazii, Plínio, Plutarco e Flávio Josefo; histórias nacionais; de Espanha, da Gália,

---

(1) - Segóvia, A.M.P., *Livro 3º de Actos Capitulares*, fl. 498 v.

(2) - T.T., ms. da Livraria nº2560. Não numerado.

(3) - O 1º catálogo da livraria de Belém é de 1770 e foi enviado à Real Mesa Censória (T.T., ms da Livraria, nº734). Segundo esse catálogo a livraria continha 6.132 volumes cuja distribuição quantitativa, por matérias, era a seguinte: Belas Artes (Literatura) - 1.025 (16,7%); História Eclesiástica - 712 (11,6%); História profana - 818 (13%); Sermões - 885 (14,5%); Escritura e Santos Padres - 703 (11,5%); Jurisprudência - 465 (7,6%); Teologia Escolástica e Dogmática - 421 (6,9%); Mística - 341 (5,5%); Teologia Moral - 296 (4,9%); Filosofia - 177 (2,9%); Matemática - 131(2,2%); Liturgia - 80 (1,3%) e Medicina - 78 (1,2%):

Itália, Inglaterra, Índia e outras nações; os livros de Fr. Jerónimo Roman, a *Monarquia Lusitana*, Manifestos de aclamações de Portugal, Nobiliários e Crónicas em vulgar.

2) Debaixo do género escriturístico, contam-se, em primeiro lugar, os Doutores da Igreja, latinos e gregos, as homilias dos Doutores, a Biblioteca dos Padres, a Biblioteca dos Pregadores; em segundo lugar, os Comentadores da Escritura, a Silva das alegorias, a preparação evangélica, os sentidos em que se explica a escritura, etc.

3) Sob o género predicativo, situa-se a Arte de pregar, a senda dos Santos, a bibliotheca homiliarum, a legenda sanctorum, o Reductorium Bercorii, Surius, de sanctis, sermonários latinos, thesaurus sacrae scripturae e Polianthea; os sermonários em língua vulgar, os directórios de confessar, as meditações e os mais livros que interessavam à pregação.

4) Sob o género cerimonial: o Missal de Pio V, o Pontifical romano, o Breviário, o Ritual de Paulo V, etc.

5) Sob o género teológico-especulativo: o Mestre das Sentenças e todos os autores que escreveram sobre livros do Mestre das Sentenças; os discípulos da escola tomista e escotista e de Soares.

6) Sob o género teológico-moral: todos os "sumistas" e todos aqueles que ventilaram problemas morais e casos de consciência; tratados sobre os jubileus e indulgências, o Purgatório, constituições episcopais, constituições e regras das Ordens, e "costumeiros" dos mosteiros, etc.

7) Sob o género canónico: textos do Decreto, Decretais do Concílio de Trento e outros Concílios, texto de Bulário; comentários sobre o Decreto de Graciano, previlégios apostólicos, sanções eclesiásticas, etc.

8) Sob o género civil: Ordenações do Reino e dos Magistrados, Pragmáticas; leis locais, etc.

9) Sob o género filosófico: tinham o primeiro lugar Pi

tágoras, Platão e Aristóteles, com os demais filósofos antigos, as instituições dialécticas, a Lógica e a Metafísica; em segundo lugar, a Medicina cirúrgica, a arte de Dioscórides, etc.

10) Sob o género matemático: a Esfera de Sacrobosco, Astronomia, Astrologia, Prognóstica; a *Perspectiva* de Vitrúvio; obras de Cosmografia, Geografia, Topografia, Arquitectura, Música e Aritmética.

11) Sob o género gramatical: a *Arte* hebraica em caracteres caldeus, sírios e arábicos; Arte grega, japonesa, latina; a Retórica, a Poética, Vocabulários, Prosódia e as Artes de idioma vulgar.

Na livraria do Real mosteiro de Belém, um lugar destacado mereciam uns volumes iluminados que a devoção de El-Rei D.Manuel lhe havia deixado em testamento[1]. São 8 volumes in-folio a que mais tarde se juntou um 9º., in 4º., umas *Horas* de Nossa Senhora legadas pelo Infante D.Luís[2].

O primeiro volume, em pergaminho, fora iluminado por Jacob carmelita em 1494 (acabou-se em 3 de Dezembro); nele se declara que fora executado para um Rei de Portugal, porquanto se acham inscritas as palavras *Portugalo regi*. Contém os 4 livros do Mestre das Sentenças.

O 2º volume contém todo o *Pentateuco*, desde o Génesis até ao *Deuteronómio*. Segundo Fr. Adriano de Santa Paula e Oliveira[3] "teria sido escripto por Segismundo de Segismundes, Ferrariense, na cidade de Florença, em 1495 e acabado em 11 de Dezembro.

(10 - "Iteem mando que se dee ao moesteiro de Nosa Senhora de Beleem a custodia que fez Gil Vicente pera a dita casa e a cruz grande que estaa em meu tysouro que fez o dito Gill Vicente e asy as byvias escriptas de pena que andam em minha guarda roupa as quaes sam guarnecidas de prata e cubertas de veludo cremesim". Cf. *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, p. 115.

(2) - Cf. *"O Conimbricense"* de 3 do Março de 1896.

(3) - Autor do manuscrito publicado por Joaquim Martins de Carvalho Cf. *"O Conimbricense"* de 3 de Março de 1896.

As margens da primeira página estão ornadas, de um e outro lado, com as imagens de Noé, Abraão e outros patriarcas, maravilhosamente iluminadas.

O 3º volume contém os livros de *Josué* até ao *Paralipómenos*, manuscritos, por Alexandre Verzano, em 1495.

O 4º contém os livros de Judith até aos Salmos, manuscritos em Florença em 1496, por certo varão, cujo nome começa por A. Trata-se de Attavanti.

O 5º volume contém os Provérbios até ao Profeta Baruch; o 6º contém o Profeta Ezequiel até ao Livro 2º dos Macabeus; o 7º contém os 4 Evangelistas com a epístola de S. Paulo aos Romanos, com um título que diz - Emmanuel Rex - que lhe serve de armas; no 8º volume estão as demais Epístolas de S.Paulo até ao Apocalipse, com as questões de Nicolau de Lyra contra a perfídia judaica[1].

Neste livro estão as seguintes letras: - *Florent. Mand. pinxit hoc opus Florentiae.*

A Bíblia dos Jerónimos é, sem contestação, uma obra de Arte da Renascença, devida a 3 nomes da iluminura florentina, Attavanti e os irmãos,Gherardo e Monte del Fora.

Gherardo e Monte, oriundos da Flandres, seguiam a corrente realista da escola flamenga. Attavanti, este, estava ligado à *maneira* de Domenico Chirlandaio[2]

..... // .....

Nem sempre a Livraria de Belém esteve totalmente imune de livros abrangidos pelos índices expurgatórios. Em 1625, o Prior e religiosos do mosteiro pedem licença para manter alguns livros proibidos pelo Catálogo de 1624. Fr. Bernardo

---

(1) - "Le franciscain Nicolas de Lyre (T1349) attache autant d'importance au sens mystique qu'au sens Litteral de L'Écriture. Il expose objectivement les quatre sens classiques dans son *Prologus de Commendatione Sacrae Scripturae in generali*".

(2) - J.Cardoso GONÇALVES, *A Bíblia dos Jerónimos e o Mestre das Sentenças*, Estremoz, 1932, p.21.

de Évora, o prior, especifica-os: *Suma* de Caetano, em romance; *Spejo de La vida humana*, de Ambrosio de Montesinos; Ambrosius Catarinus, *Confirmatio catholicorum* (...), Ioannes Celarij, *Dialectica*; um opúsculo de S.Bonaventura sob o título *praeparatio mortis*; *Memoria de nuestra redencion* e *Misterios de la Missa*; Grabielmus Peraldus, *Summa virtutum*; Josephus, *de Antiquitatibus*, em romance; Nicolaus Hanapres; *Crus de Christo*, sem nome de autor, em Medina, ano de 1553; *Arte de bem morir* de Fr. Antônio de Alvarado e *Vitas patrum*, em romance.

Pelo despacho de 9 de Outubro de 1625, o Bispo Inquisidor Geral dava licença para possuir e ler os supra-mencionados livros, excepto a *Summa* de Caetano em romance e a *Suma virtutum* de Grabielmus Peraldus que deviam ser remetidos à Inquisição.

..... // .....

De maneira geral, todo o convento possuia uma pequena livraria com os livros suficientes: para os Padres pregadores sobre a Escritura; sobre Moral para os confessores. Assim acontece com o mosteiro do Espinheiro[1] e com o mosteiro de S. Marcos. Neste último, segundo Fr. Jacinto de S.Miguel[2] as obras dos Padres da Igreja - S.Jerónimo, S.Cirilo de Alexandria, Santo Ambrósio, S.João Crisóstomo, Tertuliano, Santo Atanásio, S.Gregório Naziangeno, eram largamente maioritários; dos modernos conta-se Fr.Luís de Granada, Luís de Blois, Fr.Amador Arrais, César Barónio, Oleastro, Fr.Marcos de Lisboa, o *Agiológio Lusitano* do P. Cardoso. E não faltava 1 tomo de Cornélio Jansénio.

---

(1) - Fr. Manuel Baptista de CASTRO, *Crónica do Máximo Doutor e Príncipe dos Patriarchas S. Jeronymo*. T.T., ms. da Livraria nº 729, p. 487.

(2) - B.N.L., cod. 8842 (F.G.), fls. 327 - 328 r.

Infelizmente, não possuímos o catálogo da livraria do Colégio de S.Jerónimo. Mas o seu apetrechamento era preocupação dos responsáveis. Os estatutos de 1639 impunham ao Reitor a obrigação de comprar cada ano vinte cruzados de livros para a biblioteca, após ter consultado os Mestres sobre quais eram mais necessários[1].

(1) - Sobre a biblioteca do colégio de S. Jerónimo escreveu Adrien Balbi en 1822: "Elle est remarquable par un exemplaire de l'édition très rare d'Homère, de 1488, par Nerlius, dont parlent Vogt et autres bibliographes". *Essai statistique sur le royaume de Portugal et d'Algarve comparé aux autres États de L'Europe*. Paris, Ed. Rey et Gravier Libraires, 1822, vol. II, p. 90. À data em que Balbi escrevia, e, segundo o seu depoimento, a livraria tinha à volta de 5.000 volumes.

2. Entre dois mundos: 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 peixe[1]. A predição teve como resultado gerar um clima de pavor colectivo."E sam postos em tãto temor: que nã ousam alguũs edificar casas: nẽ fazer outros edificios: cõ medo que ham pouco de durar e outros buscã lugares poostos em altos mõtes onde pera o dito año se vã e acolham. Outros imaginã e cuidã em seus pensamẽtos fazer navios e archas em que se metã e escapẽ de tanta tormenta ..."[2].

Para lutar contra esta atmosfera de medo, Fr. António de Beja[3], primeiro escritor jerónimo português, elaborou o

---

(1) - "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 dizemos ser livro em que as particularidades e cousas que acõtecem cada dia estam escriptas este doutor imagina e põe naquelle livro hũa cõjũcão do sol e lũa que cõfessa aver no ãno do señor de 1524 a quatro dias de fevereiro e segundo outros a cinquo 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.

(2) - *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, p. 205

(3) - Natural de Beja, deve ter nascido por volta de 1493. Não se conhece a data da morte. Cf. Barbosa MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, I, p.218; v. ainda *Breve Doutrina e Ensinança de Principes* de Frei Antõnio de Beja. Introdução de Mário Tavares Dias. Lisboa, 1965, pp.7-8. Da sua produção literária conhece-se uma Tradução da epístola de S.João Crysóstomo - *Nemo laeditur nisi a seipso* (Lisboa, 1522); *Contra os Juizos dos Astrõlogos* (Lisboa, 1523), *Breve doutrina e ensinança de principes* (Lisboa, 1525); *Memorial de Pecados* (Lisboa, 1529). Cf. A. J. ANSELMO, *Bibliografia das Obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, nºs 568, 570, 573 e 582.
A obra de Fr. Antõnio de Beja já foi estudada, sobretudo o *Contra os Juizos dos Astrõlogos* e *Breve doutrina e ensinança de princípes*. Sobre o primeiro v. a introdução de Joaquim de Carvalho à edição do *"Contra os Juizos dos Astrõlogos"*, in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XVI, pp. 181-195 e sobretudo J.V.de Pina. MARTINS: *Pico della Mirandola e o Humanismo italiano nas origens do*

.../...

Contra os Juyzos dos Astrólogos[1], pequeno tratado anti-astrológico, com um dúplice 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 residia no esquema astrológico, como fonte de toda a causalidade, 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

---

.../...

Humanismo Português (Lisboa, 1964); "Fr. António de Beja discípulo de Pico della Mirandola in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, série 3ª, nº8, Lisboa, 1964. [A posição defendida neste artigo foi levemente atenuada pelo autor in *Jean Pic de la Mirandole. Un portrait inconnu de l'humaniste. Une édition très rare de ses conclusions*. Paris, P.U.F., 1976, p. 98] "Fr. António de Beja e a astrologia judiciária, in *Tempo presente*, nº17-18, II Ano, Set.-Out., 1960, pp. 53-54. "Fr. António de Beja contra a Astrologia judiciária", in *As grandes polémicas portuguesas*. Editorial Verbo, Lisboa, 1964, vol. I, pp. 87-102. V. Também José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural da época de D. João III*, vol. I, pp. 177-184. Sobre o segundo, v. o estudo introdutório de Mário Tavares Dias à edição de *Breve Doutrina*(...), Lisboa, 1965.

(1) - De seu titulo completo: "Contra os juyzos dos astrologos-Breve tratado contra a opiniam de alguñs ousados astrologos; que per regras da astrologia nõ bem entẽdidas ousam em publico juyzo dizer: que ha quatro ou cinco dias de Fevereiro do ano de 1524, por ajuntamento de alguñs planetas em ho signo de pisces sera grã diluvio na terra. Ho qual tratado pera consolaçam dos fiees fez e copilou de muytos doctores catholicos e sanctos ho licenciado frey António de beja da ordem do bemaventurado padre e doctor esclarecido da ygreja sam Hieronimo e foy per elle dedicado e oferecido aa christianissima senhora ha senhora raynha dona Lianor d'Portugal. Aqui veram também que cousa he astrologia e os males e erros que causa sua incerteza e pouca verdade: e como se nõ deve dar fe em nenhũa cousa dos astrologos. Ho que tãbem manifesta per ditos de muy antigos e santos doutores. A qual obra se imprimio por mãdado de sua alteza". Cf. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XVI, 1944, p. 196.

- astronómica da causalidade[1].

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".[2]

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 Mirândola e a sua *Apologia de medicina, astrologia et magia* que contribuiram 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[3].

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*.

---

(1) - *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.

(2) - P. Henri de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, IIII, p. 404.

(3) - Georges GUSDORF, *Obr. cit.*, p. 447.

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 horoscópios. 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.(1)

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 distinguir duas partes na astrologia: a primeira, que se pode chamar "contemplativa", na qual reconhece haver alguma verdade: "porque toda arte segundo comũ opiniã tẽ algũa 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 medievo, 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 Prin*

---

(1) -P. Henri de LUBAC, *obr. e p. cit.*

cipes parece significar uma nova atitude mental. Todo o resto do tratado se inscreve na tradição dos "espelhos de Principes". 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 sacrificios 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 mostrar exaustivamente[1] 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 magnifica condiçam de Deos e a maravilhosa sorte ou benaventura da 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 escolhesse e fossem nelle os fruytos de toda a cousa a que quisesse ser dado".

---

(1) - *Fr. António de Beja discípulo de Pico della Mirandola.* Joaquim de Carvalho fora o primeiro a abordar o problema.

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 homis 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 epistola 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.

3. OS JERÓNIMOS E O HUMANISMO

a) 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 do 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 attivitá culturali"[1].

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 hu

---

(1) - Paul Oscar KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, "La Nuova Italia", 1965, p. 117.

mana; as letras profanas e os escritos dos filósofos não eram irreconciliáveis com a *philosofia 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[1], 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

---

(1) - O códice da Biblioteca Nacional de Lisboa (nº3774 F.G.) onde encontramos a *"F.Georgij eborensis de ratione discendi theologiam oratio dicta apud regale collegium coste in ipsis ferijs D.Hieronymi"* não indica o ano académico em que terá sido pronunciada. Há, todavia, referência a um Fr.Jorge de Évora, colegial da Costa, numa carta do ao tempo Reitor do colégio, Fr. Diogo de Murça, para D. João III, carta datada de 8 de Novembro de 1542. Publicada por Mário Brandão(*Coimbra e D.António Rei de Portugal*, Coimbra, 1939,pp. 163-164) diz o seguinte: "...tudo o q̃ eu deixei ordenado q̃ se fizesse no princípio deste año se fez muy cõpridamente S. dia de nosso padre são hieronymo ouve sermão na igreja de hũ collegial q̃ se chama frey alvaro q̃ pregou muy bẽ e no refeitorio ouve sermão em latim doutro collegial q̃ se chama frey bernardo ao dia seguinte ouve ha oração do prĩcipio q̃ durou quasi duas horas a quoall fez outro collegial q̃ se chama frey fr.^{co} de barcellos, e no mesmo dia a tarde ouve disputas gerais em theologia que durarão per 3 horas sostẽtou as cõclusões outro collegial q̃ se chama frey jorge devora..."

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[1] ...) da própria oração académica, onde é evidente a largueza de erudição e a elegância da língua, de recorte humanista, mas ainda de outra intervenção sua nestas festas de início do ano referenciada na já citada carta do Reitor para D.João III[2].

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 F. 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[3] na convicção de quanto o

---

(1) - José Sebastião da Silva DIAS, analisando a *Oração do Senhor D.Duarte, o qual disse no Real Collegio da Costa, dia de S.Jerónymo, em louvor da Filosofia* (Publicada in D.António Caetano de Sousa,*Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo III,P.I., pp. 50-67) diz estar convencido de que o discurso lido pelo Infante D.Duarte fora escrito por Fr.Diogo de Murça, pessoalmente ou por Marcos Romeiro, com o seu expresso beneplácito, Cfr.*A Política Cultural da Época de D.João III*, Universidade de Coimbra,1969, volume 1º, p.479.

(2) - V.nota 2. Fr.Jorge de Évora parece, todavia, não ter deixado rasto notável na Ordem. As crónicas não se lhe referem. Nem a de Fr.Manuel Baptista de Castro (Torre do Tombo, ms.da Livraria nº729),nem a de Fr.Diogo de Jesus (Torre do Tombo,ms. da Livraria nº2560),nem a de Fr.Jacinto de S.Miguel (Biblioteca Nacional de Lisboa,cod. nº8842 F.G.).

(3) - 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.

catálogo de uma biblioteca pode traduzir os interesses espirituais do seu possuidor. Nada nos deixou escrito além de umas tantas cartas[1], 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 indissoluvelmente 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"[2].

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[3]. 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 medievais[4], mas contra certos processos desacreditados e gastos do Escolasticismo

---

(1) - Publicadas por Mário Brandão no "Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra", Vol.14, p. 89 e segs.

(2) - Joaquim de CARVALHO, *ob. cit.*, p. 134.

(3) - Sobre os excessos da "sofistaria", dizia André de Resende, na Universidade de Lisboa, em 1534: "E por fim, a tal nível de mal chegamos que, abandonado o extensíssimo campo das Escrituras, abandonado o brilho e a elegância de expressão, que os antigos sempre juntavam à piedade, perseguindo meras subtilezas, obrigamos a Teologia, rainha de todas as disciplinas, a servir a Metafísica". *Oração de Sapiência (Oratio pro rostris)*, trad. de Miguel Pinto de Menes, Lisboa, 1956, p.51.

(4) - 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: "E 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.

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[1], 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 quærat.*

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 linguas com que se escreveo em a cruz o tytullo de noso senhor

---

(1) - Este aspecto da personalidade do monarca, já em 1533 o celebrava João de Barros nos *Panegíricos*, e nos seguintes termos: "a todos é notório quanto amor às letras, quanto favor, quanto amparo,quantas mercês recebiam dele os letrados de toda a ciência; este amor é causa de sua corte florescer hoje tanto em letras como floresce este mesmo o faz cuidar novas maneiras e novas invenções de estudos gerais, por onde as ciências em seu reino não menos cresçam e vão adiante, que as outras virtudes", Cit. in Joaquim de Carvalho, *ob. cit.*, p. 50.

Jesu Christo, ou delas as que per o tempo parecerem mais proveitosas[1]".

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[2]. No texto em estudo, há pelo menos três termos que poderiam sugerir alguns conhecimentos do idioma grego - os termos *niticoratibus* (de NIKTIKOPαΣ), *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, Heró-

---

(1) - Estaria Fr. Diogo de Murça, como bom filho de S. Jerónimo, responsável pela orientação pedagógica do Colégio, convencido da suficiência da Vulgata e, logo, da dispensabilidade do estudo das três línguas? Mas, o que é certo é que essa necessidade consta das Constituições dos Colégios de Santa Cruz. Vem a propósito, e em resposta à objecção, o que escreve o Senhor Doutor Pina Martins: "... enquanto além-Pirinéus, o Erasmismo foi visto também na sua perspectiva filológica, no seguimento dum magistério crítico que viera da Itália, na Península são poucos os reflexos dessa também fecunda orientação metodológica erasmiana. Ou pelo menos são menores, menos profundos do que alhures". V. *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973, p. 163, nota 321.

(2) - José Sebastião da Silva Dias pronuncia-se pela negativa. Cf. *A Política Cultural...*, p. 477, nota 1.

doto e ainda um volume da Bíblia[1]. Não repugna, pois, que o grego fosse cultivado também ao nível dos alunos. Os argumentos são efectivamente débeis e continuamoe 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 e 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 vicios".Se não exige formalmente o estudo do grego e do hebraico como instrumento crítico-filológico, proclama, como 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 dig

---

(1) - 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* Aristoteles; Atineu em grego; Cláudio Ptolomeu em grego; Bessarion; Dioscórides em grego; Claudio 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; Basilius Magnus; suplemento de crónicas em italiano; Heródoto em grego, encadernado em veludo verde, com brochas de prata. Filelfo; orações de Cícero com comentários; um volume dos Digestos; Severino Boécio em letra tirada; uma Bíblia de Brixiano.
A.N.T.T., Colégio de S. Jerónimo, cod. nº3, fl. 410-410v.

na 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"(1).

---

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

Na realidade impunha-se que seguisse o curso regulamentar das Artes[1].

Entrando na análise das disciplinas liberais o autor faz-se eco das críticas que lhes eram feitas mercê dos excessos em que cairam. 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[2], o orador recorda uma ideia muito cara aos humanistas, a de que o homem se distingue dos animais pela faculdade de falar: *eoli homini 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 direito, 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 desfere 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:

---

(1) - Sobre os cursos de Artes que efectivamente chegaram a ser regidos Cf. J. S. da Silva Dias, A *Política Cultural* (...), vol.I,p.475.

(2) - Sobre a conveniência do estudo da Retórica e da Dialéctica escrevia André de Resende: "...com que proveito repudiamos a elegância do discurso? Se ela houvesse de causar estorvo aos melhores estudos, não só não sofreria eu que a admitissem, como opinaria que a exterminassem. Mas eu não vejo em que ponto a eloquência brigue com as letras divinas". E mais adiante: "Por isso vos aconselho, egrégios adolescentes, a que sempre conjugueis a elegância e o brilho da dicção com a sabedoria e principalmente, com a divina Teologia".
Obr. cit., p. 52.

"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 averroista. Ensinada nas cátedras de Bolonha e de Pádua a astrologia acaba por o ser também na própria Roma[1].

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 Lívio 5º 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? [...]

---

(1) - "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 "estrólico", desde o 1º 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).

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"[1].

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 omnipotente 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 alcançar a felicidade (que consistia no conhecimento do Pai das Luzes e daquele que é o único Mestre vindo do Céu) para o anunciar depois aos ignorantes. Neste sentido es

---

(1) - "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.

timula 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 eloquentiæ scopus"?

..... // .....

É evidente um certo paralelismo ideológico entre a "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 monjes 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*[1] 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?[2]

Conhece-se hoje a dívida do autor do *Elogio da Loucura* para com Santo Agostinho. Mostrou-no-la Charles Béné[3].

---

(1) - "Tametsi divus Aurelius Augustinus, accurate simul et copiose,quatuor libris, quibis titulum fecit de Doctrina christiana,super hoc propemodum argumento disserit". *Ratio*, V, 75 E.

(2) - Na livraria de Fr. 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, *ob. cit.*, p. 136.

(3) - Charles Béné, *Érasme et Saint Augustin ou Influence de Saint Augustin sur l'Humanisme d'Érasme*, Genève, Librairie Droz, 1969.

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 disto, não haverá outras afinidades que permitam detectar uma influência erasmiana? Valerá, por isso, a pena fazer um breve cotejo dos textos[1].

Fr. JORGE	ERASMO
"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"	"...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".	"Ipse Paulus Apostolus non semel abutitur Poetarum testimoniis".
"Também Isócrates, escrevendo a Demónico na Paranese, 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".	"...si de los libros de los gentiles cogieres lo bueno que en ellos hallares, y a la manera de las abejas, volando por los huertos de 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).
"S.Tiago descreve 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".	"Esta Sabiduria es la que tu, hermano mio, deves 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

(1) - 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 *Paraclesis* servimo-nos da edição de Dámaso Alonso com prólogo de Marcel Bataillon (Reimpressão: Madrid, 1971).

hallarlos, segundo Salomón dize en los Proverbios". (*Enchiridion*, p. 155).

"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 como de possessores injustos, para nossa utilidade".

"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).

"Aquele ilustre Basilio 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".

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

"...Foi pera no-lo comunicar [o admiravel genero 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".

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

"...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"

"Solamente a este doctor y maestro Jesu Christo nos aprovó,no la escuela de los theólogos, 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, con el qual yo a maravilla me deleyto, a este oyd" (*Paraclesis*,p.466) (1)

"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(2), Fr. Jorge utiliza-o também na "oratio". Onde o terá colhido: em Isócrates ou em Erasmo? A história do moço Faetonte, invocada na "Ratio" e na "Oratio"; os autores apontados como paradigma, geralmente os mesmos: S. Jerónimo, o amante da "serva captiva", isto é, das letras profanas; S. Paulo, para quem não foram despiciendos os poetas antigos; o conselho de S. Basílio aos sobrinhos; a invocação do nome de S. 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 primi-

---

(1) - Lê-se na Oração do Senhor D. Duarte (D.António Caetano de Sousa, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo III, P. I., p.65): "... trazendo [Cristo] depois de tantas Sectas de Philosophos huma nova sciencia aho mundo a qual todo ho tempo de sua vida sem nenhuma acepçam de pessoas,mas a todolos homens que a quizeram aprender abrio e declarou sciencia nom tomada da escola dos Theologos, mas com o testemunho do Ceo e do Padre duas vezes aprovada, a primeira vez no baptismo no rio Jordam, a segunda no monte Thabor na Transfiguraçam nesta forma: Este he meu Filho amado no qual me muito apraz, ouviho".

(2) - Eis o texto original: "Ωσπερ γὰρ τὴν μέλιτταν ὁρῶμεν ἐφ'ἅπαντα μὲν τὰ βλαστήματα καθιζάνουσαν, ἀφ'ἑκάστου δὲ τὰ βέλτιστα λαμβάνουσαν οὕτω δεῖ καὶ τοὺς παιδείας ὀρεγομένους μηδενὸς μὲν ἀπείρως ἔχειν πανταχόθεν δὲ τὰ χρήδιμα συλλέγειν Μόλις γὰρ ἄν τις ἐκ ταύτης τῆς ἐπιμελείας τὰς τῆς Φύσεως ἁμαρτίας ἐπικρατήσειεν. V. Bibliotèque grecque, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, MDCCCXLVI, vol. 28, p. 8.

tivas 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?(1)

(1) - Dentro daquela distinção lucidamente estabelecida pelo Senhor Doutor Pina Martins (*Humanismo e Erasmismo*,p.32) entre Erasmismo e mentalidade erasmiana, avançamos, sem arriscar, contudo, uma posição peremptoriamente afirmativa, a questão do Erasmismo da "oratio" de Fr. Jorge, ultrapassando, por evidente, a da mentalidade erasmiana.

b) HUMANISMO EM SANTA CRUZ DE COIMBRA

Regressado 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[1]. 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[2].

Realmente era Fr. António de Lisboa um homem da confiança de D.João III[3]. A larga correspondência[4] trocada entre o monarca e ele, já quando D. Prior de Tomar, comprova-o largamente. Sendo assim, por que razão não aparece a reformar

---

(1) - É o próprio Fr.Brás quem o declara:"per mãdado do padre frei António de Lisboa, provincial da dita ordem de S.Jerónimo , a requerimẽto do muito poderoso e christianissimo prĩcipe dõ Joam". *Livro das constituiçoens e costumes q̃ se guardã em os Moesteyros da cõgregaçam de Sancta Cruz de Coĩbra,* 1558, fl. 11.

(2) - José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal,* Coimbra, 1960, Tomo I, pp. 106-107.

(3) - *"Ce frère avait du crédit et du pouvoir auprès du roi"*. Frère Claude de BRONSEVAL, *Peregrinatio hispanica* 1531-1533, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, I, p. 387.

(4) - Fr. Jacinto de S.Miguel, cronista geral da Ordem de S.Jerónimo, recolheu na terceira década do século XVIII, no cartório do convento de Cristo de Tomar, largas dezenas de cartas de D. João III, do Cardial Infante e de D. Catarina, em ordem a escrever a biografia de Fr. António de Lisboa. A partir dessa correspondência poder-se-á verificar quanto o monarca nele confiava. A ele recorria nas ocasiões difíceis e a ele confiou o encargo de reformar a Ordem de Cristo, a de Cister e a da Santíssima Trindade.

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[1]. 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 designios 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"[2].

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

---

(1) - 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 Antônio de LISBOA, *Viaje a Oriente* (1507). Edicion y estudio de A.Rodriguez Moñino, Badajoz, Imprensa de la Diputacion Provincial, 1949.

(2) - José Sebastião da Silva DIAS, *A Política Cultural da Época de D. João III*, Universidade de Coimbra, 1969, p. 489.

que o monarca recorre a implorar 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. Demonstram-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 Santarem 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 pedio 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 nada em Santa Cruz"(1)

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(2). De qualquer modo é o nome de Fr. Brás que anda associado à reforma dos costumes e das letras dos cónegos de Santa Cruz.

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

---

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

(2) - Por carta dada em Almeirim a 11 de Dezembro de 1546, D. João III fá-lo seu Conselheiro, pelas qualidades da sua pessoa e porque confia dele, da sua bondade e saber.

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 Brandão[1]. 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"[2]. 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 Brandão[3]. É atribuída a Frei Brás: "ordenança que o padre frey bras fez para os colegios ãte que fosẽ unjdos aa unjversidade: que sua A. me mãdou lhe ẽviasse".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

---

(1) - *O Colégio das Artes*, Coimbra, vol.I, p. 33

(2) - *A Política Cultural*, p. 490

(3) - *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.

Prof. Mário Brandão[1] e tem constituído um certo problema cronológico. 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[2]. 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. Esses Estatutos são, com certeza, as Constituições de 1537. Comparemos os textos:

Constituições	Bula Ut respublica christiana
Primeiramente instituimos e ordenamos que do collegio de sam Joam e do colegio de no so padre Santo Augustinho que ElRey 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 asy das pesoas co mo dos beens moves e immoves que per qualquer uya lhes se	...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 magistros lectores collegiales scolares officiales et personas quascunque necnon res mobiles et immobiles preciosas et non preciosas dictorum collegiorum et universitatis ac ad collegia et universitatem huiusmodi quomodolibet pertinen-

(1) - *Cartas de Frei Brás de Braga para os Priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra, Imprensa Académica, 1937, pág.19, em nota. Escreve o referido Professor: "Os diplomas pontifícios referentes à reformação de que temos conhecimento, são os a seguir mencionados: - A bula *Ut respublica christiana*, de 23 de Março de 1536, ainda inédita, pela qual Paulo III, a instâncias do prior claustral de Santa Cruz, confirmou certos estatutos estabelecidos por Frei Brás, e respeitantes, parece, aos Colégios do Mosteiro. Esta bula talvez seja a que vem citada nas *Memórias dos estudos em que se criarão os monges de S. Jerónimo* no *Boletim* já cit. pág. 236, nota, mas com data de 16 das calendas de Abril de 1536...".
A referida bula é efectivamente a que vem sumariada nas *Memórias dos estudos* [...], mas com data errada quer no que respeita ao ano quer no que respeita ao dia.

(2) - Ora escreve João Pedro Ribeiro (*Dissertações Chronologicas e Críticas*, ed. de 1857, tomo II, dissertação VI, p.5): "nas datas das Bullas Pontificias (que actualmente contão a Encarnação pelo calculo florentino), devemos acrescentar huma unidade ao anno nellas enunciado, para o reduzir ao nosso, nos mezes de Janeiro, Fevereiro e no de Março até o dia 24 inclusive"... Logo a bula é de 23 de Março de 1537.

ja sujeita ou lhes pertença, posa exercitar por sy, per outro ou per outros segundo que mais avondosamente se contem em a bulla do noso muy santo padre Paullo 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.

tes omne dominium potestatem correctionem administrationem et iurisdictionem 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 regias, 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 previlégios, liberdades, prerrogativas, excepções e graças de que usufruiam todas as outras instituições congéneres, como a Universidade 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 quiserem em outro tempo aver grao de lyceçeados non sejam admitidos nesta universydade ..."(Const.19).

"O mesmo queremos [...] ser ainda qualquer bacharel obrigado em cada hu dos sobreditos dous annos depoys da sua tentativa fazer hũ sermam em latym em este nosso moesteyro ante toda universidade..." (Const.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 presydências somente serão divididas aos doutores da universydade..." (Const.22).

"E o que em outro tempo do anno quiser aver este grao de 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 colegio Angustiana que he correspondente a sorbonica de Paris" (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 quiserem em outro tempo aver grao de lycençeados nom sejam admitidos nesta universydade que a jmagem 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[1]. 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, a 25 de Setembro e a 14 de Novembro de 1523, etc, os estatutos d'Estouteville[2] 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

---

(1) - Cf A. CLERVAL, *Registre des Procès-verbaux de la Faculté de Théologie de Paris*, tomo I, 1505-1523, Paris, 1917, p. XXI.

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

caso presente na formação humanística cristã. É este o tom geral da sua reforma-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 noso 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 faculdades 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 tres línguas eruditas, o latim, o grego e o hebraico eram 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 constituiçam estreytamente defendemos que nenhũ dos leytores ordinaryos ou extra ordinaryos directe vel indirecte, publice vel occulte presuma 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 eradicar 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 cristamente, tenha estado ausente dos claustros de Santa Cruz. Não se ministrava só ensino. *Ensinava-se* mas também se *formava*. Era esse, de resto, a intenção de Fr. Brás: "Porque nosa intençam 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 custumes, aprendam vyver segundo pertença a bõos christãaos" (Const. 12)[1].

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 Fr. 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*

---

(1) - É, de resto, preocupação comum nos colégios da Renascença. "S'il est un point sur lequel, de manière tacite ou expresse, coincident 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.

de receita e despesa da abadia[1] (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[2], 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[3]; quatro partes do *Exercitatorio espiritual*, de Garcia de Cisneros; quatro partes do *Espelho de religiosos*[4]; 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[5]; aí poderemos ajui-

---

(1) - T.T., Santa Cruz de Coimbra, Maço 9, nº8, fl. 27r.-40r.

(2) - *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.

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

(4) - Do catalão Miguel de Comelada

(5) - T.T., Convento de Cristo de Tomar, Livro 23.

zar 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.e Ricardo; 12 divinais; meia dúzia de Saltérios; 6 *Vitae Christi* de S. Boaventura[1]; 2 volumes uns das homilias de S. Gregório;dois volumes da quarta parte do *Abcedário*;um tratado das 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 *Abcedario*, em romance; um livro de *Homilias* de diversos doutores; quatro *processionarios* 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*[2], 4 Boécios de Sião 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*[3] e *Espelhos da vida humana*[4], 6 Breviários e 24 Basílios;5 Túlios; 8 Perseus; 12 Ovídios; 2 Virgílios;12 *Copias* 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 confessionarios;2 minivitas; 3 ho-

---

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

(2) - Autor: Bernardino de Laredo

(3) - Deve tratar-se da obra de Alonso de Madrid aparecida em 1521. É a primeira obra-prima de escoso da Espanha Moderna.A posição reduz-se a um só ponto: plena conformidade com a vontade de Deus.

(4) - 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).

ras de Nossa Senhora; uma *Arte*; um Ovídio; um Terêncio; quatro *Copias* 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 *cathena aurea*	- 500 rs.
1 *Sermões* de Covas Rubias	- 350 rs.
1 *fortalicium fidei* [de Alonzo de Espina]	- 230 rs.
umas homilias Ezechielis	- 150 rs.
1 Copia *super Salomonem et Sententias* 1 Lourenço de Vala[1]	- 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[2] 14 Artes Clenardi (de Nicolau Clenardo); uma Regra de S. Bento; 12 *Copias*; 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.

---

(1) - *Opus Elegantiarum*, primeira tentativa para extirpar a escolástica do domínio gramatical.

(2) - *Gramática grega*, de Manuel Crysoloras

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 crasteiro ou claustral. A ele pertencia o domínio, correcção e administração das pessoas e dos 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-lhe ainda vigiar a honestidade dos alunos. (Const.7).

Além destes, e abaixo deles, havia o secretário, o te-

soureiro, 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 cousas 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. (Conforme 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 leria cada dia uma lição; também o regente de Teologia escolástica leria 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

tres anos que durasse o curso, 250 dobras[1], pagas às terças ou quartas do ano. Quanto aos regentes das cátedras das línguas, o regente da 1ª cátedra receberia 400 dobras (48$000), o da 2ª 300 dobras (36$000) e o da 3ª 200dobras (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 Stembro), fazer a oração de abertura; o 2º 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, os

1. Cursos e graus em Artes: para ser admitido ao grau de bacharel tinha o candidato que provar ter ouvido a Logica magna de Aristoteles e Filosofia natural até ao oitavo livro dos Físicos inclusivé.

Interrogava o primeiro dos três examinadores sobre o livro *predicabilium*[2] 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.

---

(1) - As dobras eram das antigas que valiam da moeda corrente 120 reais. Cada regente das Artes Liberais recebia, portanto, anualmente 30.000 reais.

(2) - O livro *predicabilium* de Porfírio, introdução às *Categorias*, é uma espécie de manual indispensável para bem compreender a Lógica de Aristóteles.

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 programa de exame os chamados *parva naturalia* (que integravam a Filosofia natural) e que eram 9 pequenos tratados em que Aristóteles 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 brevitate 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. Recebia-se, 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 guarda-mor, ao notário e tesoureiro, ao meirinho e bedéis, ao capelão-mor e apontadores. Desta obrigação estavam isentos os pobres, mas apenas até chegarem ad pinguorem fortunam.

2. Cursos e graus em Teologia: Para se ter acesso à Teologia, na qual se podiam também receber os tres 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 outres cienças 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 triénio[1]. 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. Findo os tres 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[2].

Todos os intervenientes percebiam seus honorários: o Mestre-presidente 2 dobras; os doutores da Faculdade que arguiram 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 fa-

---

(1) - 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 biblici ordinarii, les sententiarii, les formati". A. CLERVAL, *Obr. cit.*, p. XXIII.

(2) - "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.*

zer uma lição solene ("solene princípio")[1], acerca do primeiro livro sob um presidente que lhe seria designado. Nessa lição solene, após os louvores da Teologia e a declaração de alguma questão referente ao proémio 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 contra-partida, 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 constituido 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 colegio, Augustiniana que he correspondente a sorbonica de Parys". A Augustiniana devia ser de materia "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

---

(1) - "Avant de commencer leurs cours,les biblici faisaient une leçon solennelle appelée principium". A. CLERVAL, *obr. cit.*, p. XXVI.

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 afectava qualquer impedimento se podia proceder à licenciatura. O acto era soleníssimo e, apenas de dois em dois anos, se podia realizar, à imitação de Paris[1].

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 mínima de meio ano cada um, em que teria de ler, no primeiro, do canon 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 exame de acto, cujas fases e solenidades eram semelhantes às de Teologia, na licenciatura e no doutoramento.

---

(1) - Segundo escreve A. CLERVAL: "Dans la faculté de Théologie (comme dans les Facultés de Décret et de Médecine), la licence n'était conferée que tous les deux ans". *Obr. cit.*, p. XXXII.

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

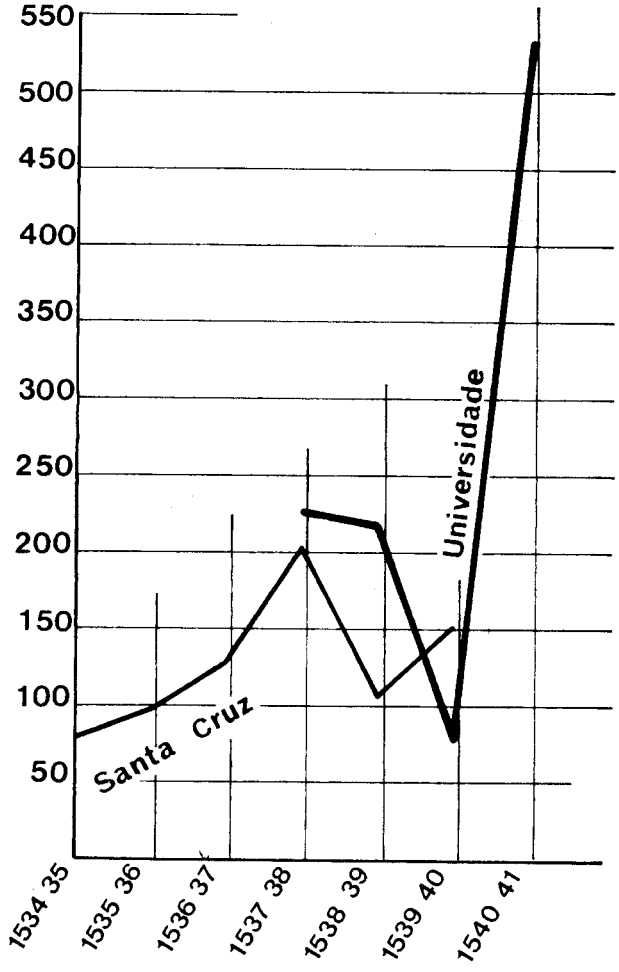
Alunos matriculados de 1534 a 1540:

Ano lectivo de
- 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 matricula* 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 cruzio D. Nicolau de Santa Maria terá sido menos exacto. Para o crúzio, o colégio de S. Miguel era para os escolares *fidalgos*, enquanto 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 referência 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 descriminação, a partir do *Livro da matricula* entre fidalgos e pobres e, contudo, assim é, efectivamente, constituída 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,

Alunos matriculados nos colégios de Santa Cruz e na Universidade 1534/35 - 1541



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

Lagos	3	Porto	27
Lamego	2	Quintela	2
Lavarabos(termo de Ançã)	1	Rios Frios	1
Leiria	6	Saboela	1
Lemede	2	Santa Comba Dão	1
Lisboa	28	Santarém	17
Louriçal	2	Sardoal	4
Lourosa	1	S. João de Pendurada	1
Lorvão	2	S. João de Pesqueira	2
Madeira (ilha)	8	S. Martinho de Mouros	1
Madrigal	1	S. Miguel (ilha)	2
Maiorca	1	S. Pedro de Alfagemas	1
Marão	1	S. Pedro do Sul	1
Maria Alva	1	S. Pedro de Torrados	1
Meixedo (termo de Viana)	1	S. Salvador de Barbães	1
Miranda	2	S. Vicente da Beira	2
Mogadouro	1	Seia	3
Moncorvo	1	Semide	2
Monsanto	1	Serpa	1
Montemor-o-Novo	4	Setúbal	2
Montemor-o-Velho	15	Silvares	1
Mosteiro de Fráguas	1	Silves	1
Moura	3	Soure	2
Mouta	1	Sousel	2
Nogueira (termo de Viana)	1	Soveral	2
Oliveira de Conde	3	Tarouca	1
Olivença	2	Tavarede	1
Ordonho	1	Tentúgal	5
Ourém	4	Terceira (ilha)	7
Ovedos	1	Tojal	1
Ovoa (termo de Viseu)	1	Tomar	16
Pederneira	1	Tonda (termo de Besteiros)	1
Pedrógão	1	Torres Novas	2
Penela	4	Valença	1
Pinhel	1	Veire	1
Ponte de Lima	1	Veiros (Alentejo)	3

Veride	1	Vila Franca	2
Viana	2	Vila Nova de Famalicão	1
Viana de Caminha	2	Vila Nova de Mocarros	1
Vidigueira	1	Vila Real	2
Vila do Conde	6	Vila Viçosa	12
Vila Flora	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[1]. Fr. Brás era, ao que parece, de temperamente difícil. Talvez um seu confrade e amigo de estudos o conhecesse melhor. 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. Esta foi a primeira victória do novo Reitor.

Depois veio o aumento do património universitário, com o desmembramento das rendas de Santa Cruz e, finalmente, - a

---

(1) - 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.
Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra escritas pelo beneficiado Francisco Leitão Ferreira, Edição publicada, revista e anotada por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1940, 2ª Parte, vol. II, pp. 411-412.

mais importante de todas,- a construção de uma "Universidade nova", reflectida nos estatutos perdidos de 1544[1], de que Fr. 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[2]. 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[3].

Ao deixar o reitorado, Fr. Diogo de Murça deixa-nos a impressão de um grande administrador, mais que um homem de pensamento. Escreveu muito pouco ou, pelo menos, é muito pouco o que conhecemos.

Dirigira a Universidade durante cerca de 12 anos e foi sob o seu reitorado que o ensino atingiu o máximo grau de esplendor.

---

(1) - O texto destes estatutos é desconhecido. O Prof. Silva Dias, através doutras fontes, faz a história desta "Universidade Nova" com grande abundância de dados. Cf *A Política Cultural da Época de D. João III*, Vol. I, pp. 623-700.

(2) - Cf. Mário BRANDÃO, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, Coimbra, Por ordem da Universidade, Vol.I, 1948, vol.II, 1969.

(3) - José Sebastião da Silva DIAS, A Política Cultural(...),I, p. 678.

4. 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[1] ele tem sido, contudo, bastante estudado. Não iremos, por isso mesmo deter-nos muito tempo com esta figura. Focaremos, apenas, e brevemente, 3 aspectos desta 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 reconhecera 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 necessárias 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[2]. Até há pouco tempo, era a única base por que 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[3]. 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

---

(1) - "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, p. 439.

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

(3) - Mss.796, fl.285-427.

da Incarnação 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 contribuido para o movimento estudantil que, entretanto, se gerou no sentido de Fr. Heitor permanecer em Salamanca como docente. No texto da petição dos estudantes faz-se referência ao vasto saber do monje jerónimo[1]. 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 hominem caecum a Nativitate* (Joan. cap.9), na quarta-feira da 4ª. Dominga da Quaresma.

No fim do exordio, 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. Citações abundantes dos Padres, da Sagrada Escritura, bem como de alguns autores clássicos. Na frequência das citações, referenciadas à margem do texto, observa-se um largo predomínio de referências bíblicas, Novo e Antigo Testamento. A peroração é esteriotipada. Começa com advertências estimulantes para o auditório, apelos à virtude para alcançar a glória: *ad quam nos perducat Jesus Mariae filius. Amen.* Assim terminava sempre os seus sermões. Eram 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

---

(1) - "El Reverendo Padre Fray Hector Pinto, de la Orden de San Jerónimo, que es persona muy eminente en la lección de Escritura, como habemos visto por experiência por las muestras que ha dado de su doctrina, asi en los libros que ha escrito y publicado sobre los profetas Isaias y Ezequiel y otras obras como en los sermones que predica..." Cit. in *Imagen de la vida christiana* de Fray Héctor Pinto. Introducción, edición y notas de Edward Glaser, Barcelona, Juan Flors, Editor, 1967, p. 10, nota 18.

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 vai pregar sem ser enviado; o pregador vai investido duma 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[1]. Mas, no ministério da palavra, além da missão era necessária ainda a pureza de coração[2] 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 constança, alimente o povo com a doutrina santa, repreenda os vícios, exorte à virtude e encaminhe os seus ouvintes para a fonte riquissima da Sabedoria[3], ou seja, alcance os objectivos da pregação.

---

(1) - *"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 authoritatem muneris supponat, oportet verbi Dei concionatorem vel a Deo mitti, vel ab eius authoritatem gerente" "Commentarium in Ezequielem", in *Opera omnia*, Lião, 1590, p. 60.

(2) - "Nec debet concionari sciens esse mortiferis labibus coinquinatum, sed prius animum expiare, et sic ad concionem accedere. Rex David priusquam diceret in psalmo: *Docebo iniquos vias tuas*, has voces emisit: *Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis: Ne proiicias me a facie tua et spiritum sanctum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me.* Ubi aspicis cum ter. Dei spiritum postulasse, priusquam aliis viam aeternae salutis consequendae demonstraret". *Ibidem.*

(3) - "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.*

b) O exegeta

O nome de Fr. Heitor Pinto, o seu lustre 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[1].

Vale a pena estudar alguns aspectos, porque os seus trabalhos exegéticos levam bem a marca do seu tempo.

HEITOR PINTO E A VULGATA

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 "ve

---

(1) - Segundo Moisés Massaud (*Bibliografia da Literatura Portuguesa*, p. 107). Frei Heitor Pinto deixou as seguintes obras impressas, e nas seguintes edições conhecidas:
In Isaiam, Lyon, 1561; Antuérpia, 1567; Colónia, 1572; Salamanca, 1581; Antuérpia, 1584.
In Ezequielem, Salamanca, 1568; Antuérpia, 1570; Salamanca, 1574; Lyon, 1584; Colónia, 1615.
In Danielem, Coimbra, 1579; Veneza, 1583; Antuérpia, 1595.
In Danielem, Lamentationes Ieremiae et Nahum, Colónia, 1582. Edições conjuntas destes trabalhos: Coimbra, 1579; Lyon, 1584; Lyon, 1590; Paris, 1617, 2 tomos.
Conservam-se em manuscritos:
In Prophetam Zacharias [coept. 2 Oct. 1576, finit. 21 Aprilis 1578] Lisboa, Nac., F. G., 6312, III.
In Michaeam: Roma, Biblioteca Angelica, 796, f. 239-283.
In Malachiam (1568), Roma, Biblioteca Angelica, 796, f. 195-283.
Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*) aponta ainda:
In Ps. 1-10: Inc. *Solent viri sapientes*; manuscrito do convento de S. Francisco de Lisboa.
In XII Prophetas minores, manuscrito que existia no convento do Espinheiro

tustissima, verissima, gravissima et integerrima[1]. Quanto aos modernos tradutores, revela-se admirador de Pico della Mirandola e de Sanctes Pagnino, reticente perante Erasmo.

HEITOR PINTO E OS REFORMADORES PROTESTANTES

Um outro aspecto interessante da sua obra exegética é a posição que assume relativamente a reformadores protestantes: Lutero, Calvino, Karlstadt e Melankton. Todos os pontos doutrinais 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 Luthero creditis homini perditissimo...?(2)

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 Deuteronómio, em filósofos da antiguidade, Aristóteles, Sócrates e Platão, defendo o livre arbítrio contra os hereges que o negavam. Entre estes, conta-se Martinho Lutero, "herético detes

---

(1) - "Possunt quidem ex Hebraica et Graeca veritate alii aliquando sensus depromi et hauriri veri, salutares et excellentes et expleno fonte mirabiles rivi deduci atque derivari. At non ideo est dicendum, falsam esse antiquam nostram editionem vulgatam, quae omnibus aliis est verior, gravior, illustrior et praestantior" *Comment. in Danielem*, p. 86, cit. in Manuel Augusto RODRIGUES, *Fr. Heitor Pinto exegeta*. Coimbra, 1972, pp. 22-23.

(2) - *Comment. in Isaiam*, 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. Aspicis hic apertissimum locum contra eos qui omnia tribuunt fidei, operibus autem nihil (...)". *Comment. in Isaiam*, cap. I, p. 9.

tável, enorme e quase infinito sorvedouro de erros e vícios"[1].

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[2].

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[3]. Lutero é designado por "sinagoga do diabo", "imitador de Epicuro[4], mas Calvino é, na óptica de Fr. Hei

---

(1) - Si volueritis et audieritis: Ao comentar esta passagem escreve: "Vides hic apertissime liberum nobis arbitrium, relinqui. Praeter hoc testimonium sunt multa alia in divinis literis liberum arbitrium plane contestantia quorum duo tantum commemorabo". [Cita passagens tiradas do Eclesiástico e do Deuteronómio]. Continua: "Aspicis haec loca apertissime indicare arbitrij libertatem. Essent enim penitus supervacanea et ridicula nisi liberum esset arbitrium (...). Aristoteles in libro de interpretatione aperte ostendit non omnia necessario evenire sed esse liberum hominum arbitrium; quod a Socrate et Platone aliisque excellentibus philosophis iam antea fuerat assertum. Fuerunt tamen haeretici nonnulli, qui adversus sacrarum literarum evidentissima testimonia liberum arbitrium negarunt: quorum sectam ab Ecclesiam damnatam et sepultam renovavit modo Martinus Lutherus haereticus detestabilis, errorum et vitiorum ingens ac prope infinita vorago, qui articulo trigesimo sexto suarum haeresum liberum arbitrium ait esse rem de solo titulo sed re vera nihil prorsus esse". *Comment. in Isaiam,* cap. I, pp. 9-10.

(2) - *Ibid,* p. 262., cit. in Manuel Augusto Rodrigues, *Obr. cit.* p. 54.

(3) - "Ex his locis [Ex. 20, Deut. 4, Lev. 26] contendunt nonnulli probare usum imaginum divorum esse perniciosum divinisque litteris repugnantem. Inter quos est Calvinus multo hac in parte, quemadmodum etiam in multis alliis, Luthero non solum temerarior sed prestilentior. *Comment. in Isaiam,* p. 278, cit in Manuel Augusto Rodrigues, *obr. cit.* p. 53.

(4) - 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 asserunt, omnes sancti patres hoc affirmant, tota ecclesia catholica hoc praecipit et servat. Lutherani illud execrantur. Cui credemus? Christo an Luthero? Apostolis an haereticis? Ecclesiae Christi an synagogae diaboli? Christum sequentibus an Epicurum imitantibus?"

tor Pinto, mais temerário e pestilento ainda.

É a obra exegética deste monje 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"(1), 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 mes

(1) - 1º, diálogo da verdadeira filosofia; 2º, diálogo da religião; 3º, diálogo da justiça; 4º, diálogo da tribulação; 5º, diálogo da vida solitária; 6º, diálogo da lembrança da morte; 7º, diálogo da tranquilidade da vida; 8º, diálogo da discreta ignorância; 9º, diálogo da verdadeira amizade; 10º, diálogo das causas; 11º, diálogo dos verdadeiros e falsos bens.
Esta obra de Fr. Heitor Pinto teve, desde o seu aparecimento e ao longo de todo o século XVI, uma larga irradiação. Assim nos permite concluir o grande número de edições que teve, quer em português, quer em tradução espanhola, latina, francesa e italiana. Eis as edições conhecidas: *Imagem da vida christãa* (diálogos 1-6): Coimbra, 1563; 1565; Lisboa, 1572.
Imagem da vida christãa (diálogos 7-11) Lisboa, 1572
Imagem da vida christãa (diálogos 1-11): Lisboa, 1595; Lisboa, 1681; Lisboa, 1940
Em tradução castelhana (Cf. Robert RICARD, *Les traductions castillanes de l'Imagem de vida cristã. Notes bibliographiques*", in Bulletin Hispanique, Tome LXXIV, nºs 3-4, Juillet-Décembre, 1972, pp. 436-443) Madrid, 1572; medina del campo, 1573; Salamanca, 1576; Saragossa, 1577; Alcalá, 1592; Barcelona, 1967 (6 diálogos).
Em tradução latina: Lião, 1590; Colónia, 1609; Colónia, 1616; Paris, 1617.
Em tradução francesa: Paris, 1580; Paris, 1584; Lião, 1593; Paris, 1603. Cf. Bernardo Xavier COUTINHO, *Bibliographie franco-portugaise*, Porto, 1939, p. 8, nº43.
Em tradução italiana: Veneza, 1514.

mo[1] 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 darmo-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 cousa 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 longos 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 essencia 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).

---

(1) - 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.

As linhas de fundo desta antropologia cristã encontram-se esbatidas, sob uma carga enorme de citações eruditas, em que os autores místicos estão pouco representados[1]. Edward Glaser estudou pormenorizadamente, para os primeiros 6 diálogos, as matrizes culturais da "Imagem da vida cristã"[2]. 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 literal, 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[3], mais àquele que a este. Dos latinos, destacam-se Séneca e Cícero.

Finalmente, se tivermos em conta a presença dos mo-

---

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

(2) - Fray Hector Pinto, *Imagen de la vida christiana*, Barcelona, Juan Flors, Editor, 1967.

(3) - 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.

dernos - Petrarca[1], Marsílio Ficino, Baltasar Castiglione, Tomás Morus, Guilherme Budé, Erasmo, Pompónio Leto e Luis Vives - Temos referenciadas as quatro grandes componentes culturais da obra de Pinto.

Era grande conhecedor dos clássicos Fr. Heitor Pinto, sem contudo, ser um 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 por e em si mesmas. Como escreve Edward Glaser, Pinto estudioso de los clássicos, se pone incondicionalmente a disposicion del otro Pinto, defensor de valores e ideales cristianos[2]. Pela posição assumida na polémica anti-protestante, pelas referências, tímidas, aos místicos do Norte, como Hárfio 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,uma obra donde o "espírito" do humanismo está ausente.

(1) - 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/1 (1959), pp. 65-96.

(2) - Fray Hector Pinto, *Imagen de la vida cristiana*, p. 76.

5 - FREI MIGUEL SOARES E A RESTAURAÇÃO

I - Ao contrário do que escreveu Oliveira Martins[1] o 1º de Dezembro de 1640 não foi um acontecimento imprevisto e singular; daí que a sua compreensão exija, desde logo, a necessidade de se ultrapassar o acontecimento, o que equivale para Braudel o ultrapassar o tempo breve que o contém[2]. Aquilo que vulgarmente designamos por Restauração terá, pois, de se inscrever na duração longa, para se tornar inteligível, e passará a ser, então, como quer Magalhães Godinho, um momento daquele processo resultante da viragem estrutural desencadeado a partir de 1621, e que, passando pelas "alterações" de Évora e Algarve em 1637, se prolonga mesmo para além da paz com Espanha, em 1668[3]. 1640 é inexplicável por si próprio. Não foi imprevisto: o receio de uma insurreição dos portugueses era uma realidade para a Espanha. Também não foi singular, nem tão pouco se consumou nessa manhã de Dezembro. As chamadas guerras da Restauração evidenciam, da parte dos portugueses, uma consciência viva da necessidade de defesa, no sentido de consolidar a independência readquirida. A monarquia dual vigorara durante sessenta anos. Não seria, pois, de ânimo fácil que a Espanha aceitava a nova situação política portuguesa.

Impunha-se, por conseguinte, estar preparado para a luta. Luta, em primeiro lugar, pelas armas, na defesa do território contra as incursões inimigas e na salvaguarda da coesão da parte interna; depois, a grande luta na frente externa - a batalha diplomática: era necessário conquistar o reconhecimento, por parte das potências estrangeiras, da legitimidade da secessão portuguesa.

---

(1) - *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1972, p. 415.

(2) - Fernand BRAUDEL, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Editorial Presença, 1972, p. 130.

(3) - Cf. *Ensaios*, vol. II, p. 278 e *Dicionário de História de Portugal* dirig. por Joel SERRÃO, s. v. *Restauração*, vol. III, p. 621.

Uma situação nova teria que ser juridicamente fundamentada para que fosse internacionalmente aceite. E não foi fácil a tarefa. Todos os recursos materiais e humanos houveram de ser mobilizados; as armas, a diplomacia e a pena, tudo serviu, como forma de combate, a um país que jogava desesperadamente a sua sobrevivência. E no que respeita à luta pela pena, a luta da inteligência, ambos os países beligerantes tiveram consciência, a um tempo, da sua necessidade e da sua eficácia, porquanto, de um e de outro lado, se multiplicam as obras, impressas umas, em "papeis volantes" outras,a defender as suas posições. E isto mesmo, já antes de 1640, se tivermos em conta o *Philippus Prudens* de D.João Caramuel Lobkowitz ou a *Balança de los Privados en la fiel contraste del Pueblo de Dios* de Frei José Lainez[1].

Depois de 1640, e agora do lado português, o *Manifesto do Reino de Portugal* (1641) de António Pais Viegas, secretário de D.João IV, a *Justificação dos Portugueses sobre a acção de libertarem o seu reino da obediência de Castela* (1643) de António Carvalho de Parada, a *Justa Aclamação* de Velasco de Gouveia (1642), a *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal* de João Pinto Ribeiro (1642), a *Lusitania Liberata* (1642) do Doutor António de Sousa de Macedo, etc.

Surge, assim, à volta da Restauração, toda uma literatura polémica e apologética, autêntica literatura de combate. Nela se inscreve o *Portugal Libertado* de Frei Miguel Soares, "o primeiro texto histórico redigido em Portugal sobre a Restauração de 1640"[2].

Três razões levaram o autor a escrever o *Portugal Libertado*.

a) mostrar os erros cometidos pelo governo da Majesta de Católica de Filipe IV e, ao fazê-lo, alertar D. João IV para que não caia nos mesmos erros;

---

(1) - V.*Papéis da Restauração*. Selecção e estudo prévio por António Cruz. Porto, 1967, Vol. I, p. x e ss.

(2) - Joaquim Veríssimo SERRÃO, *A Historiografia Portuguesa*. Lisboa, Editorial Verbo, 1973, vol. II, p. 160.

b) responder a uma objecção que os espanhóis poderiam mover "mais com razões sufísticas que com verdades manifestas", segundo a qual o direito de Filipe II radicava no casamento de D. Beatriz, filha de D.Fernando, com D.João I de Castela, e, sobretudo, no gesto usurpador de D.Afonso Henriques quando provocou a secessão do condado portucalense;

b) mostrar aos estrangeiros as razões que justificaram o sucedido no primeiro de Dezembro de 1640.

Frei Miguel foi natural de Setúbal. Filho de António Soares e Inês Bernardes[1], continuamos a não se saber o ano de nascimento[2]. Segundo o testemunho do prior do Convento de Nossa Senhora do Espinheiro, Frei Gaspar de Vila Viçosa, o noviço Fr. Miguel, seus pais e avós e outros seus ascendentes erão cristãos velhos, limpos de toda a raça de judeus, mouros e conversos e de outra seita reprovada.

Fez a sua profissão a 9 de Março de 1608,[3] e no mosteiro do Espinheiro parece ter decorrido toda sua vida. Foi prior em 1646, não se sabe bem por quanto tempo. No conjunto, trata-se de uma vida pouco menos que apagada, entregue, no recolhimento do mosteiro, ao louvor de Deus e à "lição dos livros".

Faleceu em 1660, no dia 20 de Dezembro.

---

(1) - Assim o testemunho a sua inquisição *de genere* datada de 21 de Janeiro de 1608 e existente no Arquivo Distrital de Évora (Maço CLXVIII/2-5)
Barbosa MACHADO (*Biblioteca Lusitana*) di-lo natural da Vila de Alcácer do Sal, da Província Transtagana e filho de António Soares Ferreira e Inês Bernardes de Almeida. O próprio monge assinava Fr. Miguel de Setúbal no termo da sua profissão, em 1608, e no manuscrito autógrafo existente na Biblioteca da Ajuda - *Serões do Príncipe* - diz-se natural de Setúbal

(2) - A busca feita em 6 frequesias de Setúbal não permitiu encontrar o assento de baptismo de Frei Miguel Soares.

(3) - B.P.E., cod. CVIII/1-2, fol.23v.

A leitura da obra de Frei Miguel Soares revela-nos um homem de cultura não vulgar.

Onde terá estudado não o sabemos com certeza mas é provável que o tenha feito no colégio de Coimbra. Não deve ter frequentado a Universidade, se tivermos presente o que escreve o memorialista anónimo da Ordem, segundo o qual, a partir da união das congregações portuguesas e castelhana, em 1595, e durante toda a ocupação filipina, nenhum monje jerónimo português conseguiu faculdade para se graduar. Por outro lado, ainda durante este período, passou o colégio por dificuldades várias: em primeiro lugar, o projecto de admitirem para Mestres, como regra, apenas monjes espanhóis, mandados vir de Castela e enviando para lá algum português que teimasse em seguir o magistério; a legislação deficiente corporizada nos Estatutos de 1639 que regulavam os Estudos do Colégio de S.Jerónimo. Apesar de todas estas condições adversas, alguns monges tornaram-se doutos e bons letrados, tão funda era a tradição do esplendor dos estudos entre os filhos de S.Jerónimo. Mas, afinal, mais não se verificava aqui do que a generalizada tentativa de asfixiar toda a chama de portuguesismo, através de uma onda castelhanizante cujas manifestações são bem conhecidas. E Frei Miguel Soares, intocável, embora, no seu espírito nacionalista, reflecte bem nos seus escritos essa influência. Grande número dos autores que cita são castelhanos. O bilinguismo também está presente na sua obra: é em castelhano a segunda parte dos *Serões do Príncipe*.

Não surpreenderá, pois, que abundem as citações dos autores castelhanos, como Fernão Mexia, Bobadilha, Molina (citado 8 vezes), Suarez (citado 2 vezes, Guevara, Baldo, o bispo Simancas, Covarrubias, Lucas de Penna, Guterrez, Zorita, António Perez, Fr.Antonio Roman, Tiraquellus, Gil Gonçalvez de Avila, Quesada, Gomez, Menchaca, etc.

A par disto, a sua formação cultural revela também a herança pesada do classicismo, da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja. Dos antigos, gregos e latinos, regista-se a presença de Séneca, Platão, Virgílio, Cícero, Aristóteles, Valério, Plutarco, Terêncio, Justo Lípsio, Tácito, Lucano,

Tito Lívio, Salústio, Estácio, Apolónio, Valério Máximo, Xenofonte, Policratus, Heródoto, Enio, Ulpiano, Quinto Cúrcio, César, Trajano, Spartiano, Luciano, Sócrates, Vegetius, Suetónio, Horácio, Tertuliano, Lactâncio, Homero, Menandro, Públio Mímio, Propécio, Hesíodo, Isócrates, Plínio, Alciato, Demóstenes, Ovídio e Diodoro Sículo. Dos autores citados 36% são autores da antiguidade pagã; à volta de 16% são obras ou autores bíblicos,do Antigo Testamento, ou então são Padres da Igreja. Das coisas portuguesas invoca a *Monarquia Lusitana* que cita 17 vezes, e os nomes do cronista Fernão Lopes, de Pereira de Castro, Duarte Nunes de Leão, Garcia de Resende, Mariz (Diálogos) Caldas Pereira, Velasco, António Ribeiro de Macedo, Fernão Mendes Pinto e Jorge Cabedo.

Uma tal riqueza de erudição não poderia improvisar-se. Compreender-se-á agora melhor se atendermos ao curto lapso de tempo em que foi elaborado o *Portugal Libertado* (do 1º de Dezembro de 1640 ao primeiro de Março de 1641), quanta razão cabia ao seu autor para se lastimar da má fortuna que jamais o bafejara ao longo de quarenta anos de lição dos livros.

Homem do seu tempo pelos horizontes ideológico-culturais, Frei Miguel Soares é-o também pela sua concepção providencialista da História. Para ele Deus preside a toda a evolução histórica. Eis, no limiar do capítulo segundo, a sua profissão de fé providencialista:

> "Sendo Deos a primeira causa e o princípio de todas as cousas por não haver algũa impossivel a seu poder e que elle se quiser não possa fazer sem trabalho (verdade tão manifesta, como consta do texto sagrado) por estarem os Imperios e Monarquias humanas expostas, não so a variedade da fortuna mas a despozição do querer divino que tudo rege e manda"(p.42).

Deus é o árbitro supremo de todas as coisas e tudo se realiza segundo seus eternos desígnios. O obreiro é Cristo, imagem do Deus invisível e Primogénito de toda a criatu

ra (Colos I, 15), o demiurgo, para quem Portugal é objecto de especial protecção. Por outro lado, o povo português, à imagem do povo bíblico, é um povo escolhido, carismático, chamado a sublime missão histórica, qual seja, a de dilatar a Fé e o Império. É dentro duma visão épica e finalista que Frei Miguel inscreve a História de Portugal. O sucedido em Alcácer Quibir que inicia, na sua interpretação, o processo de decadência que leva à crise de 1580, e logo à sujeição filipina, foi apenas tolerado por Deus para purificar, acrisolar Portugal.

Mesmo durante a época filipina Deus não abandonou o seu povo. Alimentou na alma colectiva a esperança da libertação. E a prova está em toda a Literatura *autonomista* que proliferou nesse período. Vejamos, apenas, a título de exemplo, o que sucede no domínio da produção historiográfica. Salvo honrosas excepções, de história pouco há. Mas não é isso que importa aos homens desse tempo. A tónica terá de deslocar-se para a ***função profética*** desta Literatura. No Antigo Testamento Javé suscitava, no seio do povo hebreu, o aparecimento dos profetas, cuja missão era justamente, alimentar a esperança massiânica nas horas de penitência da pátria.

Ora, era esta a intenção geral destes homens, a de levantar o ânimo dos portugueses, e de apontar-lhes, naquele tempo de paixão, a manhã da Páscoa Libertadora, convencidos como estavem que "desta pequena casa lusitana era necessário reerguer o zimbório tombado..."

O *Portugal Libertado* é o anúncio dessa libertação e a prova manifesta de que Deus não tinha abandonado o seu povo: "Sabei, Snores, e a verdade he que isto foj obra de Deos e elle o tinha assim prometido ao nosso Rey D. Afonso Henriquez e o quiz comprir por ter ja dispostas as cousas pera total ruyna de Castella e perpetuo imperio de Portugal e assim a divina justiça e sabedoria as foj asseconando e ordenando de longe para este effeito" (P. 144).

Referimo-nos já à Literatura polémica e apologética da Restauração, a essa literatura de combate que se batia pela defesa da posição de Portugal. E socorreu-se, para tanto, da filosofia política aceite e defendida na Península, a partir da segunda metade do século XVI. Não precisaram os juristas portugueses de 1640 elaborar doutrina nova para fundamentar a posição portuguesa. A filosofia política vigente serviu o momento. Pronunciando-se sobre problemas como a origem do poder, a legitimidade do poder, ela prestava-se perfeitamente à justificação jurídica da independência do Reino.

Trata-se das doutrinas medievais de raiz escolástica, reavivadas no calor das lutas religiosas do século XVI. A irupção dos movimentos protestantes, declaradamente hostis a Roma, batera em brecha as teorias políticas da Escolástica medieval. Os Princípes protestantes defendiam a teoria do poder divino dos reis, como garantia contra qualquer possível ingerência papal. Aceitam o princípio de S. Paulo - omnis protestas a Deo (todo o poder vem de Deus) - mas, defendem eles, esse poder desce directamente de Deus para o príncipe, o qual é responsável pelo seu exercício apenas perante Deus, fonte original do poder. Era uma forma de afastar todo e qualquer perigo de intromissão pontifical, que poderia verificar-se, na hipótese da soberania residir na comunidade. Recordemos a Idade Média, quando nos tempos de ouro da *Respublica Christiana*, o Pontífice desligava os súbditos imperiais do juramento de fidelidade. Mas agora, após a eclosão do protestantismo, à universalidade da república cristã opunha-se a soberania dos chefes das igrejas nacionais.

É sabido como o movimento desencadeado pela Igreja Católica, historicamente designado por Contra-Reforma, respondeu aos protestantes, neste campo. Mais não fez do que interrogar a Santo Tomás de Aquino e obteve resposta satisfatória. Assim fizeram Soares, Molina, Belarmino e outros, os quais divulgaram as doutrinas neo-tomistas em centros académicos, como as Universidades de Coimbra e Évora.

Também para os teólogos deste período é aceite a sen

tença paulina - todo o poder vem de Deus - mas agora, não já directamente para o príncipe. O poder político, a soberania vem de Deus para o povo, para a comunidade, e é esta quem o possui como coisa sua, "in habitu". Por razões práticas, a comunidade transfere esse poder para o príncipe ou monarca, sem nunca, todavia, o alienar. Sendo assim, o governante não tem o poder político por direito próprio, mas por delegacia. Nesta hipótese, as relações mútuas entre o Príncipe e os subditos são diferentes. Essa transferência havia sido feita através de um pacto ou contrato que vincula e compromete o Príncipe quanto ao exercício desse poder. Se é um delegado, terá deres ponder perante aqueles que lhe confiaram o exercício do poder. Nisto se resume, a traços largos, a teoria da origem popular do poder.

Fora já utilizada em 1579, no parecer elaborado pelos professores da Universidade de Coimbra, a pedido do Cardial-Rei D. Henrique, e voltará a sê-lo, na célebre obra do Doutor Francisco Vaz de Gouveia, *Justa Aclamação do Serenissimo Rei D. João IV*[1].

Frei Miguel Soares conhecia bem a doutrina neo-tomista da origem indirecta do poder. Os autores neo-escolásticos são referenciados: Molina é citado 8 vezes, Suarez duas, pelo menos. Assim, também para ele, o Príncipe recebeu de Deus o Reino, mas para alcançar o bem comum, e nunca para sua particular fruição. E recorda o Aquinatense, para quem os Príncipes da terra foram instituídos por Deus para tratarem, não das suas conveniências, mas, sim, da utilidade dos vassalos.

A jurisdição activa, nativa e original reside nos povos, que a delegam no Princípe, para que este os reja na paz, essa paz que é obra da justiça.

Daqui se segue - e é esta a linha de raciocínio do monje Jerónimo - que, tanto que o Rei falta no seu ofício, deve perder o império e poder, o benefício. Mais. Segundo Frei Mi-

---

(1) - Cf. F.P.de Almeida LANGHANS, *Estudos de Direito*, Coimbra, 1957, p.285.

guel incorre em pecado, de tal forma que deve perder a vida pela injustiça que faz.

Defenderia o tiranicídio? - cabe perguntar agora.

Um dos problemas debatidos era, justamente, o da legitimidade ou ilegitimidade do tiranicídio. Os monarcómacos bem como o jesuíta Juan de Mariana levaram as suas posições a este extremo: o Rei que se tenha revelado tirano deve ser deposto e morto. Era a doutrina extremista do tiranicídio. Seria Frei Miguel um discípulo de Mariana? Não seria caso único entre nós. Já na segunda metade do século XVI o Padre Manuel de Sá († 1596) em seus *Aphorismi confessariorum* aderira formalmente à doutrina de Mariana e ao tiranicídio[1]. Frei Miguel Soares parece que se lhe aproximava quando escreve: "tanto que hum [Rei] falta na justiça e na administração e cuidado para o que foy ordenado o officio e poderio real: não so deve perder o septro e nome de Rey como despoem o Direito mas também o mesmo Imperio e poder por ser regra do mesmo Direito pera o Príncipe o domínio dos vassallos pello peccado em que encorre e *ainda a propria vida por merecer a morte pela injustiça que faz*" (P. 51).

..... // .....

Dos princípios teóricos passa depois Frei Miguel Soares à sua aplicação. Assim, Filipe IV fez-se indigno do reino de Portugal porque não guardou os compromissos assumidos por seu avô nas cortes de Tomar, em 1581, nas quais prometeu aos povos de Portugal conservar, bem como guardar seus foros, isenções, franquezas e leis, conforme o costume de seus antigos e passados Reis, o que tudo se encorporou e confirmou nas Ordenações de Portugal e pelas duas provizões juntas ao princípio delas. É da mesma forma, nas Cortes de Lisboa, no ano de 1619, quando foi jurado Príncipe a Majestade de Filipe IV.

---

(1) - Hernani CIDADE, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, Lisboa, A.d. p. 147.

Além disto Filipe IV não guardou a justiça a seus povos e vassalos. Entregou o governo ao Conde-Duque de Olivares que levou o país a um estado cuja imagem o bispo Simancas nos revela nos termos seguintes:

"Quando ouve em Espanha tantos tribunais como hoje, e menos justiça quando tantos Conselheiros e Magistrados e menos cuidado da Republica? quando mais leys e causas mais mal julgadas? quando tantos juízes e copia de avogados e escrivães e menos favorecida a causa dos pobres, da orfa e viuva e sua justiça menos deffendida? finalmente, quando houve pleitos tão danozos e mortais, nem quando mais ladrões da Republica, que em tempos da Majestade de Filipe IV?" (p. 52-53).

Filipe IV adulterou a justiça consentindo que seus ministros cometessem crueldades e tiranias contra os portugueses. Ora "a justiça he como o sol que tanto que não alumia geralmente todo o corpo do imperio não ha nele mais que nevoeiros e tempestades, por ser a justiça virtude perpétua e immortal que não admite desigualdades, pois tanto que as ha, já não he justiça" (p. 54).

Ora aos Reis lhes transferiram os povos o império para que os mantivessem em justiça.

Por outro lado, Filipe IV foi remisso, não quis saber do governo da Monarquia. Deve, pois, ser deposto, porquanto o essencial de um Rei é despachar os negócios por sua pessoa, sem remeter a ministros o que ele deve e pode fazer, e deve olhar por todos os problemas da República.

O desinteresse de Filipe IV pelo reino de Portugal era flagrante. A ele se deve a "perda do resgate do ouro da Mina e interesses do marfim, o comércio e sedas de Pérsia, as rendas de Ormuz, as riquezas de Malaca, as drogas, maça, canfora e cravo de Maluco, Çamatra e mais ilhas do Sul, a navegação e viniagas da China, deixando em risco a canela e pedraria de Ceilam com o assucar, pao Brasil e courama da parte que temos na America" (p. 72). E tudo isto porquê? Por "serrar cas portos ao comercio dos Olandeses, com a tyranica anexação do contrabando, inventado so por conveniencias de Castella

com que os estrangeiros que erão amigos de Portugal, se lhe tornaram inimigos, cometendo suas fortalezas e infestando seus mares, sem a Magestade Catholica (que se jacta de gram Leam e maior monarcha da christandade) por remedio em tudo isto,por lhe faltar a direcção e se applicarem os meios a outros estados de Castella, onde hia parar o dinheiro todo de Portugal, como quem mostrava ir lhe pouco nelle: pois jamais moniciou fortaleza, nem soube mandar socorro a tempo e menos meteo cabedel e forças bastantes para desalojar ou rezistir ao inimigo. Com que deixou a India e Brasil, com todas as mais conquistas arriscadas a se perderem ..." (p. 72-73).

Sendo assim, que há a esperar de tal Rei?

Demais, o oficio de reinar é a ciência das ciências e a arte das artes. O príncipe deve estar possuído de muita sabedoria "para saber o que pode e deve mandar. E o reino deve ser entregue não só ao mais forte e mais rico mas, sobretudo, ao "que melhor entender as leis e as governar".

Na realidade Filipe IV começou por escolher bons conselheiros como D. Baltazar de Suniga mas, depois, deixa-se rodear do "privado malévolo" o Conde - Duque de Olivares. Os resultados não se fizeram esperar: Catalunha em armas, Portugal, etc.

Além do Conde-Duque outros homens perversos rodeavam o Rei, como Diogo Soares e Miguel de Vasconcelos. Ora quando o Rei se serve de maus ministros agrava os povos. Por isso deve ser deposto e substituido. "Quando o bem comum e público se melhora com Rei Português e a maldade, tirania, ambição, enganos e insuficiências erão tão manifestos debaixo do Governo de Castella, ou de seu senhor o Conde-Duque por innabelidade de Filipe IV pode dizer Portugal com o Rey dos Reis: eu vos digo que será tirado o Reyno e dado a quem saiba obrar conforme a vontade de Deus [...] (p. 83-84).

Filipe IV degenerou em tirano quando lhe era pedido que fosse Rei.

Fundamenta-se Frei Miguel Soares na *Política* de Aristóteles, o filósofo por antonomásia, para definir o tirano e o rei. Rei é o que trata daquilo que é honesto, do que é útil a todos, enquanto tirano é o que não trata da comum utilidade de seus vassalos e súbditos, mas apenas da sua conveniência e interesse. O Rei é afável para com os seus vassalos, enquanto o tirano não se preocupa com isso. Basta-lhe a este ser temido, segundo o conselho de Maquiavel.

O problema do maquiavelismo e do anti-maquiavelismo em Portugal no século XVII foi objecto de estudo, ainda muito recentemente, por parte de Martim de Albuquerque[1].

Segundo este autor, na literatura portuguesa ter-se-á verificado, ao menos em teoria, uma constante anti-maquiavélica. Ressalva, todavia, um certo maquiavelismo prático para a época da Restauração[2].

Para Frei Miguel Soares, Maquiavel é literalmente designado por "herege", situando-se, de resto, o seu pensamento no pólo oposto ao do autor florentino. Passagens do *Portugal Libertado* parecem ser uma refutação directa de certos capítulos de *"O Príncipe"* e designadamente dos capítulos XVII (*Da crueldade e da piedade: se é melhor ser amado que temido ou antes temido do que amado*) e XVIII (*De que modo têm os príncipes de manter a fé jurada*). À primeira questão responde o autor florentino: querer-se-ia ser uma e outra coisa; mas, porque é difícil ser ambas em conjunto, é muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tenha de perder uma das duas.

---

(1) - Martim de ALBUQUERQUE, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional portuguesa*, Lisboa, 1974.

(2) - "Se os teóricos portugueses do século XVII *in genere* reprovaram a doutrina da ***razão de Estado***, a crueldade política, a mentira, a quebra da palavra, a fraude e a simulação como métodos de governo, isso não significa a ausência de um certo *maquiavelismo* prático, sobretudo, durante o movimento da Restauração". Martim de ALBUQUERQUE, *Obr. cit.*, p. 101.

Ao inverso pensa e escreve o monge hieronimita: "despoem o Direito que os Principes devem ter a todos por proximos e amigos tratando os com os melhores meios que se podem ter para bem governar que são os amigaveis animos dos vassallos grangeados pella afabelidade *por não aver cousa mais conveniente para conservar e sustentar qualquer mando, como he o ser amado aquelle que manda, nem mais danoza que o* ser temido, sendo certo que o homem que se preza de ser temido, todos lhe desejam succeda mal suas couzas. Donde El Rey D. Henrique 3º de Castella veio a dizer temer mais o desamor dos vassalos que os exercitos dos inimigos considerando bem que como se começa a ter odio ou desamor ao Principe logo se lhe lançam a culpa das boas e mas causas que succedem. Pelo que o Principe que quer ser avido por justo e legitimo Rey e não por tirano deve temer muito o chegar a ser temido sem ter virtudes e fazer obras merecedoras de ser amado sendo certo e sem duvida que quem se faz temer de muitos a muitos deve temer e de muitos se deve recear". (p. 85).

Quanto ao segundo problema, conhece-se a posição de Maquiavel; não pode um senhor prudente, nem deve, observar a fé jurada, quando tal observância redunde em seu prejuízo e quando tenham desaparecido as razões que fizeram que a juras se. Ouçamos agora Frei Miguel: não pode o Príncipe apartar-se sem pecado das leisdos contratos e juramento porquanto "a fé e palavra he o que sustenta o governo da Republica como firme fundamento de virtude da justiça".

E noutro lugar: "o faltar nisto é pecado, e pelo pecado perde o Rei o reino [...] e ainda a própria vida" (p.68).

Parece não haver dúvidas de que os dois autores se encontram em posições distantes. Nem será de surpreender, pois enquanto, como sabemos, Nicolau Maquiavel partiu, na análise da política e dos seus problemas, das actuações políticas concretas observáveis no seu tempo, Frei Miguel Soares, na senda dos Escolásticos medievais, não deixa de os analisar à luz dos princípios e da Ética cristã.

> II . Estimulados os portugueses com estas considerações e levados de um impulso quasi divino (tendo os da liga pedido a muitos cavalheiros e fidalgos que não sabiam o intento se achassem na capela Real, Palácio e Terreiro do Paço armados de secreto) unanimes e determinados se foram a Palácio o primeiro dia de Dezembro do felecíssimo anno de 1640, sabado, vespora do Advento do Snor, as oito horas da manhã.
>
> Frei Miguel Soares, *Portugal Libertado*, cap. VIII.

Liberto Portugal do jugo filipino, resta agora a outra face do problema: quem tem direito à coroa?

A reflexão sobre este ponto leva-nos a repor a questão de 1580: 1640 reenvia-nos desde logo a 1580, como escreve o Prof. Magalhães Godinho.

Eram vários, como se sabe, os pretendentes ao trono de Portugal. Recordemos. Filipe II, rei de Espanha, filho da Infanta D. Isabel que se seguia à primeira linha directa de D. Manuel, extinta em D. Sebastião; D. António, prior do Crato, filho bastardo do Infante D. Luís, segundo filho varão do rei D. Manuel, D. Catarina, duquesa de Bragança, filha do Infante D. Duarte, filho do Venturoso; Rainúncio, bisneto de D. Manuel e neto do Infante D. Duarte, por sua mãe, a Infanta D. Maria de Parma; Manuel Felisberto, duque de Sabóia, filho de D. Beatriz, filha segunda de D. Manuel; finalmente, Catarina de Médicis, como representante de Roberto, Conde de Bolonha, pretenso filho de D. Afonso III, o Bolonhês. De entre os vários candidatos três se afirmaram, a brve trecho, com mais fortes possibilidades: D. António, prior do Crato, o preferido das camadas populares, bem como de várias ordens religiosas; Filipe II, que gozava de larga aceitação na nobreza e no clero, nomeadamente no clero secular, e a duquesa de Bragança que "representava a única solução nacional para a nobreza desafecta ao prior do Crato e ciosa da independência" [1].

Qual a posição de Frei Miguel Soares?

---

(1) - Joaquim Veríssimo Serrão, *Dicionário de História de Portugal*, II, p. 500.

Seguindo na esteira de Aristóteles, o filósofo por excelência, era o melhor que devia ser rei, aquele que, por suas virtudes e merecimentos, fosse escolhido de entre muitos outros "porque assim como o ouro he preferido a todos os metais por melhoria, preço e fermosura assim o que ha de ser Rey e assentar se em a mais nobre cadeira do reyno deve exceder a todos seus vassallos em virtudes e portes" (p. 100).

Ora esse era, sem sombra de dúvida, o Serenísssimo Príncipe da Casa de Bragança, D. João. E pelas razões seguintes:

a) fecunda descendência - o que excluia quaisquer problemas de sucessão;
b) era bom administrador da justiça;
c) estava pronto para a guerra, se a tanto fosse chamado;
d) pelas suas qualidades de afabelidade e humanidade que lhe não permitiam fazer acepção de pessoas;
e) pela sua obdiência ("não pode bem reger aquele que não soube bem obedecer");
f) pela sua moderação e humildade ("o que quizer ser feito grande deve começar pela humildade");
g) pela sua grande prudência que é "a guarda das mais virtudes";
h) porque nele concorriam excelência de geração e bondade de virtude.

Por tudo isto, a coroa de Portugal pertencia mais ao duque de Bragança que a quaisquer outros, fossem eles o cardial D. Fernando, duque de Áustria e irmão de Filipe IV, o duque de Parma, Rainúncio Farnésio ou Carlos Sabóia.

Mas, para além da força das qualidades que o impunham a razão do duque de Bragança assentava, fundamentalmente, em direitos de herança, e isto porque, em 1580, o trono pertencia a sua avó, D. Catarina (cap.X). Só ela podia invocar o direito da "representação" por ser filha do Infante D. Duarte. Além disso não casara com estrangeiro, mas, sim, com fidalgo português e da melhor estirpe.

Socorre-se Frei Miguel Soares, para fundamentar a sua posição, das Actas das Cortes de Lamego ("ley e texto irrefragavel") que, em 1632, havia publicado, reticente embora quanto à autenticidade, Fr. António Brandão, historiógrafo alcobacense, continuador da *Monarquia Lusitana*[1].

Estabelecia, pois, o capítulo 6º das referidas actas: *permaneça esta lei para sempre, que a primeira filha do Rei jamais se case senão com português para que o reino não venha a estrangeiro; e se casar com Princípe estrangeiro pelo mesmo caso não herdara porque nunca queremos que nosso reino saia fora das mãos dos Portugueses*[2].

Daqui resulta que, em igualdade de circunstâncias, o natural precede o estrangeiro, quer este seja castelhano, parmense ou saboiano. D. Catarina, portanto, e depois seu filho e neto, têm prioridade sobre o filho da imperatriz D. Isabel, sobre os filhos da Infanta D. Beatriz, duquesa de Sabóia, da Infanta D. Maria, princesa de Parma, porque suas mães casaram com estrangeiros. Nelas se quebrava a sucessão hereditária de D. Manuel.

Nesta linha de pensamento, ficavam excluídos do direito de sucessão Filipe II e D. António, prior do Crato.

Quanto a este último, não deixa de ser estranha a posição de Frei Miguel Soares, quando se conhece a larga aceitação que teve este pretendente por parte das camadas populares, das ordens religiosas em geral, e da ordem de S. Jerónimo em particular.

---

(1) - Do ponto de vista diplomático é hoje geralmente aceite a apocrificidade destas Actas. Não se pode todavia minimizar a sua larga influência história, porquanto elas *serviram* o momento. E é sobretudo neste aspecto que devem ser encaradas pelo historiador: até que ponto foram aceites, até onde condicionaram comportamentos e reacções dos contemporâneos.

(2) - Sit ista lex in sempiternum, quod prima filia Regis accipiet maritum de Portugalle, ut non veniat Regnum ad extraneos, et, si casaverit cum principe extraneo, non sit Regina, quia nunquam volumus nostrum regnum ire fore de Portugalensibus...

A vida do bastardo do Infante D. Luís andou estreitamente ligada aos monges de S. Jerónimo. Foi educado por eles. Sabe-se que com eles viveu, desde denra idade, no mosteiro de Penhalonga, no mosteiro e Colégio da Costa, em Guimarães, e ainda em Santa Cruz de Coimbra, à sombra de Frei Brás. Enquanto D. António viveu em Santa Cruz - escreve o Prof. Mário Brandão - a direcção superior da sua educação pertenceu, como acabamos de ver, ao governador e reformador dos crúzios, Frei Brás de Braga, que dela cuidou com solicitude[1].

Por outro lado, são conhecidas as dificuldades que teve Filipe II com os monges de Belém e as medidas repressivas que contra eles tomou[2]. Eram notórias as simpatias dos belemitas por D. António. Talvez esteja a ter isto presente o monge do Espinheiro, quando o exclui do direito à sucessão pela sua tacha de bastardia, mas também por "outras razões que houve".

É certo que D. António fora *aclamado* pelo povo. Assim podiam argumentar os filhos e sucessores. Mas tal aclamação fora nula, porque, segundo o Direito, o povo só pode eleger e aclamar quando não houver candidato de casa e sangue real, o que não se verificava em 1580.

Relativamente a Filipe II também Frei Miguel não lhe reconhecia direito:

a) porque era estrangeiro;
b) descendia - é verdade - de D. Manuel, mas pela linha feminina e, sobretudo, porque sua mãe havia casado com príncipe estranho

Nem colhe a objecção de ter sido declarado sucessor do cardeal D. Henrique pelos governadores do Reino, em Aiamonte. Foi nula tal proclamação por ue feita sob o signo da violência e do medo.

---

(1) - Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António Rei de Portugal*. Coimbra, 1939, vol. I, p. 83.

(2) - V.Frei José de SIGUENZA, *História de la Orden de S.Geronimo*, Madrid, 1605, tomo 2º, p. 47 e segs.

Além de todas as razões apontadas, Filipe II faltou também aos compromissos que assumiu em 1581, nas Cortes de Tomar. Ele e mais ainda os seus sucessores. *Ni Filipe III ni Filipe IV* - escreve D. Antônio Ballesteros y Beretta referindo-se ao levantamento português de 1640 - *nada habiam echo para atrarse a los portugueses. Se les exigian cuantiosos tributos y se daban cargos importantes del reino a los castelhanos.* E acrescenta adiante o citado autor: *todo era en Madrid imprevision e ignorancia de cuanto ocurria em Lisboa*[1].

Não diz mais que o historiador castelhano Frei Miguel Soares, na imagem que nos deixou da administração filipina. A par de um total desinteresse por uma gestão eficiente das coisas portuguesas, verificava-se uma avidez insaciável de expoliação do país. De acordo com o quadro traçado pelo nosso monge, Filipe IV havia levado "dos almazens de Lisboa duas mil peças de artelharia de bronze que ficaram dos reys passados com outras muitas que despois foj comprando o reyno em numero de sete mil sem o grande numero de mosquetes, arcabuzes, arnezes e picas. Tirando mais de Portugal nos sessenta anos que teve sujeito mais de trezentos galeões e navios de guerra aparelhados e artelhados e mais de cem mil soldados e marinheiros sem os que hiam servir a Flandres voluntariamente, por terem por aquele caminho mais certos os despachos. Do thezouro levou as joyas mais ricas de pedraria innestimavel, as camas ricas com a tapessaria e armações e todo o mais preciozo que havia. Da casa da India e Alfandega as drogas, assucar e pao do Brasil para Flandres e Castella cujos interesses importavam muitos milhões que se ficavam la sem acudirem com elles as necessidades de Portugal, cujas eram as fazendas e mercadorias vendendo as rendas dos Almoxarifados em juros e pagando com eles aos homens de negocio os emprestemos de dinheiros que lhe pedia, alienando os bens da Coroa"...(p. 60-61).

---

(1) - Cfr. *História de España y su influencia en la Historia Universal*, Barcelona, Salvat Editores, S.A., 1926, tomo 4º, p.238.

E a realçar o quadro vem o agravamento dos impostos que Frei Miguel não deixa de referenciar: "não contente [Filipe IV] com o excessivo tributo do sal em que chegou a levar mil e cinquoenta rs. de cada moio que se vendia aos estrangeiros, ficando aos donos das marinhas duzentos rs. de cada hum que vendiam o rio douro da meia nata, estanquez de cartas, solimão, tabaco e portos seccos. E de novo se introduziam e multiplicavam novos modos de levar dinheiro com outros muitos tributos e grandes tyranicos alvitres que Diogo Soares dava para assolar de todo Portugal por se engroçar Castella onde se levava todo este dinheiro, sem acudirem com ele as conquistas de Portugal, a suas armadas e deffença infestado dos inimigos oppostos de Castella; com que esgotavam o reyno"...(p. 61).

Eis a imagem que o monge nos deixou da administração espanhola. Por sua vez a agravamento dos impostos vem somar-se às dificuldades da conjuntura. Vitorino Magalhães Godinho estudou a conjuntura portuguesa no período que nos interessa agora, a primeira metade do século XVII, através, sobretudo, do indicador-preços. As suas investigações neste domínio permitem ainda inscrever a conjuntura portuguesa na conjuntura europeia,[1] que começa a revelar-se depressionária a partir do segundo quartel do século XVII. Nos países da Europa Ocidental, os indicadores económicos começam a revelar, com pequenas *décalages* segundo os países, uma queda geral dos preços. Entra-se numa fase B, segundo a nomenclatura de Simiand[2].

---

(1) - V. Vitorino Magalhães GODINHO, *Introdução à História Económica*, Livros Horizonte, s. d., p. 170 e segs.
O mesmo estudo vem publicado no "*Dicionário de História de Portugal*" dir. por Joel Serrão (vol.Iv, p.488 e segs) sob a entrada *Preços e Conjuntura do seculo XV ao XIX*.

(2) - Escreve, v.g., Pierre Léon, *Économies et Societés préindustrielles* (Armand Colin, 1970), tomo2º, p.11: "Il paraît fermement que la majeure partie du XVII^{e} siècle est le siège d'une récession de longue durée, d'une phase B, pour reprendre la terminologie de l'economiste François Simiand. Du domaine des prix, où le mouvement fut tout d'abord décelé, les recherches des historiens l'ont traquée dans celui du commerce, des revenus et, plus incomplètement, dans celui de la production. Partout se manifeste une chute inexorable, génératrice d'une paralysie lente de l'économie [...]

Em Portugal o pessimismo da conjuntura acentua-se à medida que nos aproximamos de 1640. As alterações de Évora e do Algarve são, para o já referido Prof. Magalhães Godinho, revoltas da fome. Na realidade, o preço do trigo, produto alimentar de base naquele "antigo regime económico" (Ernest Labrousse) sobe, no período de *soldadura*, de 140 para 290 réis o alqueire. Ora a subida em flecha do preço dos artigos agrícolas nos últimos meses do ano-colheita[1], quando começa a esgotar-se o stock cerealífero, e vem ainda mais ou menos longe a colheita do ano seguinte, não podia deixar necessariamente de afectar as camadas economicamente mais débeis da população. Por outro lado, parece que as alterações se dirigiam também contra a máquina fiscal, que ia desde um "rei tirano" aos "traidores e perjuros à pátria, exectuores de tributo";[2] Esse "rei tirano" que agravava os portugueses com tributos de forma descricionária era Filipe IV, esquecendo essa verdade elementar que aponta Frei Miguel: "importa mais a perda dos cora

---

(1) - A vantagem de considerar, em certos casos, o ano-colheita em vez do ano civil, foi apontada, pela primeira vez, por Jean Meuvret, num artigo, hoje clássico, publicado em 1946, na revista *Population 1* (4) Outubro-Dezembro, pp.;643-650: *Les crises de subsistance et la Démographie de la France de l'Ancien Régime* (reeditado in Jean Meuvret, *Études d'Histoire Économique*, Cahiers des Annales, 1971, pp. 271-278). O ano-colheita "cavalga" dois anos civis: iria, por exemplo, entre nós, do mês de S.Miguel de Setembro de um ano civil até ao S.Miguel de Setembro do ano civil seguinte. A consideração do ano-colheita, manifesta-se útil no domínio da Demografia, da história rural e da história dos preços, aplicada ao estudo das flutuações curtas. É hoje uma verdade aceite que os ritmos da vida agrícola condicionam os fenómenos demográficos. Por outro lado as flutuações das colheitas podem estar insinuadas nos movimentos dos preços. Num ano de más colheitas é de esperar que, para o fim, esgotado o stock cerealífero, os preços subam até ao aparecimento da colheita do ano seguinte. Este espaço de tempo, um tanto elástico, chama-se época ou período da *soldadura*. Pode ser mais ou menos longo, conforme a colheita do ano foi mais ou menos abundante. A data da sua verificação depende dos produtos e das regiões consideradas. Está-se numa economia de Antigo Regime e, no Antigo Regime, a verdade e a verdade local.

(2) - Cit. in D. Francisco Manuel de MELO, *Alterações de Évora 1637*, introdução de Joel Serrão, Lisboa, 1967, p. L.

ções e vontade dos seus vassalos que a receita dos dinheiros"...

Má administração, agravamento dos impostos e pessimismo da conjuntura: eis o quadro geral do país nas vésperas de 1640. Aos Filipes sempre preocupou mais a receita dos dinheiros; não tanto a perda dos corações. Estes, nunca os castelhanos os conquistaram. Pelo contrário. *Nada habian echo para atraerse a los portugueses*.

Excluídos do direito de sucessão, quer D.António, prior do Crato, quer Filipe II de Espanha, era, pois, D. Catarina a real herdeira da coroa portuguesa.

É certo que os castelhanos podiam "mais com razões sofísticas que com verdade manifestas" levantar uma objecção, segundo a qual o Reino pertencia de direito aos castelhanos: pelo casamento de D. Beatriz, filha de D. Fernando, com D. João I de Castela e pela usurpação que dele fizera D. Afonso Henriques.

Assim Filipe II mais não fizera do que apropriar-se do que era seu.

Estas dificuldades (" desbarates ") procura Frei Miguel rebatê-las (cap. XII) com as razões seguintes:

a) D. Beatriz era filha ilegítima, porque filha de D. Fernando e D. Leonor Teles casada com João Lourenço da Cunha, ainda vivo.
   Por conseguinte, não podia herdar.

b) D. Beatriz casou com príncipe estrangeiro. Ora, segundo o estabelecido nas Cortes de Lamego, perdeu o direito ao trono.

c) Admitindo mesmo que D. Beatriz e seus descendentes tinham direito ao trono, por que deixaram os castelhanos passar 198 anos - de D. João I a Filipe II - para só agora dizerem que Portugal lhes havia sido usurpado? Por outro lado, os contratos de paz e de casamento celebrados entre Infantes de Castela e reis

e príncipes lusiadas (D. Manuel, D. João III, por exemplo), não demonstrarão a legítima posse dos portugueses?

d) Ainda que Castela algum direito tivesse, tê-lo-ia perdido por prescrição de direito imemorial.

e) Depois de 1383-1385 o rei de Castela remeteu todo o seu direito ao das armas. Estas deram o direito a Portugal.

f) Quando, num Reino, segundo o Direito, não há legítimos sucessores, os povos, em Cortes, podem então aclamar, eleger e criar rei natural que os governe. Foi o que se fez com o Mestre de Avis.

Admitindo ainda, e finalmente, que Filipe II tivera algum direito, é manifesto que os seus sucessores o perderam, pelas razões já largamente expostas: forão tiranos, não guardarão justiça, agravarão os portugueses com tributos, quebrarão a fé e juramento, não conservando os povos nas suas leis, foros e liberdades.

Assim argumenta, antecipando-se a denunciar "a falsidade dos sofistas e mal intencionados que devem lançar papeis volantes por Europa contra verdades tão manifestas".

..... // .....

Após a exposição das razões portuguesas que levaram a colocar no trono, em 1640, o duque de Bragança o monge hieronimita pede aos castelhanos que, no seu próprio interesse, façam a paz. Tem, contudo a consciência viva do perigo iminente da guerra. Volta-se, de seguida, para Portugal e para as potências europeias. A estas pede auxílio: "ajudai-nos, Serenissimos Príncipes e poderosas republicas" e aponta-lhes as facilidades que o monarca português poderá conceder-lhes, nomeadamente, a abertura dos portos aos mercadores e naus estrangeiras. Aos portugueses encoraja-os, chamando-lhes a atenção para o contexto europeu do tempo. As potências europeias envol

vidas na Guerra dos Trinta Anos, empenhadas em diminuir a Casa de Áustria, haveriam de olhar com simpatia todos os movimentos secessionistas que criassem dificuldades a Castela. Lembrava-lhes a revolta da Catalunha. Frei Miguel Soares está bem atento à conjuntura política da Europa do seu tempo, e, nesse xadrez, inscreve o levantamento dos portugueses.

Atendendo aos interesses em jogo, Portugal tinha fortes razões para confiar no auxílio estrangeiro. "Quem tem ao justo e christianissimo rey de França por irmão em armas, a republica de Olanda por companheira, os ferozes Suevos belicozos ingrezes por aliados e todos os mais Principes e Potentados por amigos, pode estar muy seguro e esperar prospero fim a seus bons principios" (p. 147).

Não esconde, é verdade, certas dificuldades para a sustentação da guerra: a falta de dinheiro no Reino, a falta de gente. Mas é preciso não esquecer que "as Ratas de Entre Douro e Minho e da Beira parem soldados sem conto, (p.152)". E sobretudo há que contar com a discórdia dos nossos inimigos "por ser certo que os mais dos estados de Castella estam convalidos e cheios de humores causados do tiranico governo do Conde-Duque" (p.152).

Apela, finalmente, para a união interna, bem como para a conjugação de esforços contra o inimigo comum.

* * *

Assim termina o *Portugal Libertado*.

Resta-nos fazer ainda algumas breves considerações finais.

Vimos que para Frei Miguel Soares o desastre de Alcácer-Quibir fora o princípio da ruina dos portugueses, ruina que se foi acentuando através da acção demolidora de Cristóvão de Moura junto da nobreza do reino, e culminou na entrada de Filipe II em Portugal, onde, pela força militar, impõe uma solução política. Os juízes em Aiamonte, *lugar de Castela*, não estavam em liberdade... O direito de Filipe II foi o direito das armas... E tudo isto veio ao encontro de um país arruinado pela peste e com os ânimos divididos em opiniões. A ocupação militar de Filipe II foi enormemente facilitada pelas

"vontades discordes" que no reino havia.

Assim escreve e interpreta o monge do Espinheiro.

Trata-se, como é óbvio, de uma forma de escrever a história à medida do seu tempo, em que as coisas são vistas e descritas de fora: daí que apareça apenas o que impressiona, o que se vê, o aspecto. Não há, evidentemente, uma descrição de fundo, de baixo para cima. As forças profundas, quse inconscientes, mas que comandam a evolução histórica na duração longa, ou aquelas realidades de que fala Braudel "que o tempo demora imenso a desgastar e a transportar" não se apreendem. Nada que lembre, como hoje se diria, uma história estrutural ou conjuntural. É a crónica, é o recitativo, é o acontecimento (événement).

Por outro lado, o trabalho peca por defeitos de ordem formal. O pensamento nem sempre emerge claro no emaranhado da estrutura sintática, onde a inserção do termo na proposição, e desta no período, nem sempre se faz de forma disciplinada.

Finalmente, todo o trabalho está informado de um halo providencialista que nele perpassa do princípio ao fim, comum, aliás, a todos os historiógrafos do tempo.

Mas não é, apesar de tudo, uma obra inútil. Para além de ser o primeiro texto escrito em Portugal sobre a Restauração de 1640, se outros méritos não tivera, aí ficava ao menos como eco da alta vibração patriótica que animava a alma de um monge, como um rasgo de coragem numa hora de incerteza e, sobretudo, terá sempre um *valor testemunho* e, nesse medida, adquire autêntico valor histórico.

..... // .....

Deve-se ainda à pena de Fr. Miguel Soares a primeira e segunda partes dos "*Serões do Príncipe*". Na primeira trata do proveito e louvor da lição dos livros, da natureza e condição do homem; que coisa seja honra, nobreza e fidalguia, etc; na segunda, escrita em castelhano, trata do poder régio e das virtudes que devem possuir as pessoas públicas. Através do diá

logo entre o Príncipe, Célio e Mecenas, Fr. Miguel[1] vai desdobrando o seu pensamento. Revela-se nm teórico da nobreza e sobre ela apresenta um conceito que é um reflexo da realidade social do seu tempo[2]. Distingue dois graus de nobreza, a nobreza antiga (fidalguia) e a nobreza nova (política), a nobreza adquirida por favor real. Dentro da estratificação social dos meados do século XVII a nobreza não é uma Ordem social hermética; é possível passar de um estado social a outro. O exercício das armas bem como o exercício das letras, as dignidades religiosas ou as riquezas podem conduzir à nobreza. Todos eles são, para Fr. Miguel Soares, princípios reconhecidos de estratificação social.

Se, nesta primeira parte, o autor trata do corpo social, tratou, na segunda, da responsabilidade que cabe à pessoa do Príncipe, como pessoa pública, e das virtudes que deve cultivar.[3]

Divide-se em 7 discursos: no primeiro trata da responsabilidade de quem exerce funções de governo público; no segundo, trata da virtude da humildade; no terceiro, da virtude da cortesia; no quarto, da virtude da vergonha; no quinto da virtude da justiça; no sexto, da prudência e, no sétimo, trata do conselho. Não apresenta grande originalidade. Como Fr. António de Beja, Fr. Miguel Soares apenas continua a tradição dos "Espelhos de Príncipes", agora segundo os ideais da contra-reforma.

---

(1) - A primeira parte dos "Serões do Príncipe " foi estudada por Maria Teresa Trigo Neto e Cova à base do códice da Biblioteca da Ajuda 46/VIII/5 que dele publicou alguns extractos. Cf. Frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe*. I Parte. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1966. A segunda parte encontra-se ainda manuscrita na Biblioteca Pública de Évora - cód. CVII/1-14.

(2) - Cf. a introdução de Maria Teresa Neto Cova a *Serões do Príncipe*, p. 14

(3) - Segundo escreve o autor no Prólogo ao Leitor, os Serões têm uma finalidade prática, funcional: recolher, do tesouro dos livros dos filósofos, políticos e moralistas, aquilo que parece mais necessário a quem se destina à administração do bem público, uma vez que muitos destes desconhecem a língua Latina.

6. FR. CRISTÓVÃO GODINHO

Natural de Évora, filho de Jerónimo Pereira e Eugénia Godinha "naturais e moradores nesta cidade "os quais são gente nobre e muito honrada que vivem per sua fazenda e dos rendimentos della". Nato, por parte do pai, "de hum homem clérigo que chamavão o abade, tambem homem nobre e honrado" e pela parte materna, de Cristovão Godinho, tambem homem honrado e nobre, que foi tesoureiro do fisco nesta cidade "que he oficio que o nam servem senam gente nobre e honrada e limpa em sua geração"[1]

Professou no convento do Espinheiro, a 17 de Junho de 1617. A inquirição *de genere, vita et moribus* é datada de Maio de 1617.

Foi duas vezes prior na casa onde professara, em 1647 e em 1658. Faleceu a 7 de Julho de 1671 no convento de Penhalonga[2].

Escreveu, sob o pseudónimo de António Pereira d'Afonseca, *"Poderes de amor em geral* (...)"[3].

Adoptou também a forma de diálogo neo-platónico entre quatro personagens: o Doutor Apolinar "varam em as divinas letras graduado e nas humanas" que recebia em sua casa "nas sossegadas tardes de Abril" o cortesão D. Félix, o peregrino Andrémio e Nizardo, amigo particular de todos, e tão curioso que escrevia o que entre si tratavam. A discussão do tema distribui-se por 15 horas, começando pela definição do amor, suas espécies, qualidades e efeitos. Continua depois sobre a origem do amor, distinção entre amor e amizade, entre amor huma

---

(1) - A.D.E., Espinheiro, *Inquirições de genere*, Maço CLXVIII.

(2) - Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, I, p. 578. 2-5.

(3) - *Poderes de Amor em geral e oras de conversaçam particular*. A Martim Cotta Falcam d'Almeyda D.O.o P. António Pereira d'Afonseca, Theologo natural da cidade de Évora. Em Lisboa. Com todas as licenças necessarias. Officina Craesbeeckiana. An. 1657.

no e amor divino, etc. Pesada de erudição clássica (Sénece, Platão e Aristóteles, Plutarco) e patrística (Orígenes, S.João Crisóstomo, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, Cassiodoro, S. Bernardo) os *"Poderes de amor"* mostram, sobretudo, forte influência de Platão[1] e do neo-platonismo, através dos *Diálogos de amor* de Leão Hebreu[2].

---

(1) - Aristóteles é sempre designado por "o filósofo". Todavia, toda a simpatia do autor vai para Platão. Observe-se o que diz Andrémio: "Chamava Platão, como conta Eliano, a Aristóteles mulo, porque este animal como está farto de leite tira couces a sua mãy. Aristóteles depois de se ver cheyo da doutrina de seu mestre Platam, abrio eschola publica e pelejou contra elle, com seus discipulos e familiares dezejando ser perpetuo adversário seu". *Poderes de amor em geral* (...), p. 198.

(2) - Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, Lisboa, Livraria Portugal, 2 vols. 1968 e 1972. Introdução, tradução e notas de Reis Brasil. Sobre Leão Hebreu, V. Joaquim de Carvalho, *Leão Hebreu, Filósofo*, Coimbra, 1918.

7.CARTA AO CONDE DE CASTELO MELHOR

1. O PROBLEMA DA AUTORIA:

Ao tratar de Fr. Gabriel da Purificação, Barbosa Machado atribui-lhe a autoria de uma Carta ao Conde de Castelo Melhor, ministro de D. Afonso VI (1662-9.IX.1667) da qual diz que é longa e judiciosa[1].

Os manuscritos desta carta multiplicaram-se de tal modo que hoje se encontram em várias bibliotecas e arquivos. Mas nem sempre é atribuída a Fr. Gabriel da Purificação.Daí, põe-se o problema da autoria desta Carta política. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo há, entre os manuscritos da Livraria, três exemplares desta carta. Os manuscritos nº802 e 807 atribuem-se a Fr. Gabriel da Purificação: o manuscrito nº130 ao Pe. António Vieira.

Na biblioteca nacional, no códice 2182 (F.G.) - "*Espelho de privados e lição para políticos*" é atribuída a Fr. Gabriel da Purificação, bem como no manuscrito 22, nº47, "*Políticas morais para privados*" (pouco mais que a introdução da carta em questão).

Na Biblioteca Pública de Évora o códice CV/1-11 di-la da autoria de Fr. Gabriel da Purificação; os manuscritos CXIII/2-11, CXIII/2-13 e CXIX/1-14 nº12 atribuem-na ao Pe. António Vieira; o manuscrito CXIX/1-14 nº11 a Fr. Francisco do Santíssimo Sacramento, Carmelita descalço.

Na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra há 2 exemplares desta carta: os códices 118 e 338. No frontispício do primeiro há a seguinte nota em letra diferente[2]: "Author António de Sousa de Macedo. Como se pode ver na *Catástrophe de Portugal* a folhas 90 e 91, é possível que efectiva

---

(1) - Biblioteca Lusitana, II, pp. 320-321 (Ed.revista por Lopes de Almeida).

(2) - Cf. *Catálogo de Manuscritos* (Códices 1 a 250) por Augusto Mendes Simões de Castro, Coimbra, 1940, p. 132.

mente este curioso e sentencioso escrito seja obra de Macedo e seja o papel com documentos bem intencionados que no princípio da valia deva ao Conde Castelmelhor seguindo o estylo de Stanislao Borbio a Lelio Peregrino, como se lê a pág.91 da *Catastrophe de Portugal*.

Barbosa Machado na *Biblioteca Lusitana*, tomo 1º,pág. 403, diz que António de Sousa Macedo compusera, mas não imprimira, para o Conde de Castelo Melhor, primeiro ministro, um livro que intitula *"Direcção politica do bom governo com documentos catolicos"*.

O manuscrito 338 é o mesmo que o 118. Neste vem declarado como autor Fr. Gabriel da Purificação. "Tratando deste escritor a *Biblioteca Lusitana*, tomo 2º, pág. 321, menciona entre os seus escritos "Carta escrita ao Conde Castellomilhor ministro do Despacho delRey D.Afonso VI sobre a forma do governo, M.S. he larga e judiciosa". A mesma *Biblioteca Lusitana*, tomo 2º, pág. 258, tratando de Fr. Francisco do Santíssimo Sacramento diz ser deste escritor uma *Carta escripta ao Conde de Castello-Melhor*. Começa: *Não se pode, Senhor, negar a natural sympathia dos Astros... M.S. Consta de 222 páginas. Sem o nome do Author*. Finalmente, pelos editores das *Obras inéditas* do Padre António Vieira tal escrito foi considerado produção de Vieira e como tal o publicaram a pags.105-181 do tomo 2º das referidas Obras (Lisboa, 1856)".[1] Quem será pois o verdadeiro autor?

Vejamos em esquema:

B.G.U.C.,	cod. 118	-	António de Sousa de Macedo
	cod. 338	-	Fr. Gabriel da Purificação
A.N.T.T.,	cod. 802	-	Fr. Gabriel da Purificação
	cod. 827	-	Fr. Gabriel da Purificação
	cod. 130	-	Pe. António Vieira
B.N.L. -	ms. 2182	-	Fr. Gabriel da Purificação
	ms. 22, nº47	-	Fr. Gabriel da Purificação

(1) - Cf. *Catálogo de Manuscritos* (códices 251 a 555), pp.60-61.

B.P.E. - cod. CV/1-11 - Fr. Gabriel da Purificação
ms. CXIX/1-14, nº11 - Fr. Francisco do Santº Sacramento
ms. CXIII/2-11 - Pe. António Vieira
ms. CXIII/2-13 - Pe. António Vieira
ms. CXIX/1-14, nº12 - Pe. António Vieira

Logo, 6 atribuem-na a Fr. Gabriel da Purificação; 4 ao Pe. António Vieira, 1 a Fr. Francisco do Santº Sacramento[1], 1 a António Ribeiro de Macedo.

Um maior número de manuscritos, pelo que se vê, atribui a autoria da *Carta* a Fr. Gabriel da Purificação[2]. Mas

---

(1) - No caso de Fr. Francisco do Santíssimo Sacramento talvez se trate da confusão com o *"Epítome unico da dignidade de grande e mayor ministro da puridade e de sua muita antiguidade & excellencia* (...), efectivamente oferecido ao Senhor Luísde Vasconcelos e Sousa, Conde de Castelo Melhor e dado à luz por mandado da Marquesa de Castello Melhor, em Lisboa, no ano de 1666.

(2) - Natural de Lisboa, filho de Domingos Antunes e Maria Lopes, professou no Convento de Belém, nas mãos do Provincial Fr.Fabio Galhete em 1639. Foi monge observante. Porteiro-mor do Convento de Belém por dilatados anos. Era Prior do Espinheiro em 1675, quando Fr.António de S.José, o "Serpa" aí renovou os votos.(A.D.E.Espinheiro, cod. CVIII/1-3). Visitador-Geral por duas vezes. Faleceu em Belém a 23 de Abril de 1704. (*Biblioteca Lusitana*,II, p.320-321).Além de qualidades oratórias, Fr. Gabriel da Purificação era também dotado de certa capacidade poética. Testemunham-no alguma poesia religiosa que nos deixou:

A - Impressa - *Espelho diáfano e cristalino*, em oitavas, celebra os penitentes S. Jerónimo e S. Bruno.

B - Manuscrita - *Justo sentimento à morte do Infante D. Duarte* - em 43 oitavas.
- *Canção à batalha de Montes Claros* - apontada por Barbosa Machado, mas desconhecida.
- *Romance da jornada que Fr.Gabriel da Purificação fez de Lisboa para Vila Viçosa*. Em verso (B.N.L., cod. 6328).
- *Sol de África,Bispo Hiponense, Agostinho Augustissimo, discursando em seu oriente, em seu zenit, e em seu ocazo*, em cento e cincoenta sonetos,pelo padre Fr.Gabriel da Purificação,monge de S.Hieronimo ...offerecido ao Senhor Duarte de Sousa Coutinho da Mota, Correio-Mor.Parece original.Traz no princípio um louvor do autor algumas poesias dos seguintes:Padre Fr.Jacinto da Purificação,Frade jerónimo; D.João Gomes de Goes;Fr.José de Santo Agostinho;Rodrigo Rebelo da Silva;Padre Mestre,Sebastião da Fonseca e Paiva,mestre no convento de Palmela, e um anónimo.(B.P.E.,cod.CXVI/1-19,1ºvol.4º)

talvez este argumento não seja de grande peso. Resta-nos o estudo das características internas. Ora o discurso, em tom sentencioso, sapiencial, desdobrado num estilo de notável sensibilidade poética, alheio a pruridos eruditos, parece-me estar longe da vertebração sintática, do vigor dialéctico e da vastidão erudita do Pe. António Vieira.

Por outro lado, certos paralelismos estilísticos entre a *Carta* e outros escritos de Fr. Gabriel inclinam-nos a atribuir-lhe a paternidade, de preferência a todos os outros.

A carta tem como objectivo traçar o conjunto de qualidades que deve ter o privado ou o favorito do Rei. Este tema, da posição do favorito e das suas relações com o Rei, era frequentemente tratado na Península pelos escritores políticos do século XVII[1]. O autor não escreve um livro, mas sim, uma carta[2] porque não escreve "como político que ensina mas como affeyçoado que adverte". Segue três Mestres, os mais peritos: a Natureza, como homem, a Sagrada Escritura, como católico e a experiência como prudente. Estribado nestas três autoridades, dita ao privado alguns "avisos". O primeiro é que não tem que temer os perigos que estão à vista, mas os ocultos, e, entre estes, a inveja. Escreve:

"Há o invejoso inimigo necessario daquele que priva: duas caras tem a inveja, uma com que no interior se entristece, outra com que no exterior se dissimula. A mariposa sempre quisera apagar a luz; ainda que queimasse as asas, no exterior parece que se namora na labareda, mas todos os seus voos se dirigem para o eclipse da mesma luz e que em certo modo corteja".

---

(1) - José António Maravall, *La Philosophie POlitique Espagnole au XVIII^e siècle dans ses rapports avec l'esprit de la contre-réforme*, Paris, 1955, p. 242.

(2) - "... estes avizos que dedico a V. S.^a os nam remeto a titulo de livro, senam ao nome de carta porque nam escrevo como politico que ensina, senam como affeyçoado que adverte além de que o Mundo esta tam cheyo de livros como falto de verdades e oxalá que nos homens fossem de algum modo os fructos quantas sam sem numero as folhas..."

De resto, não deve estranhar. Isso faz parte da sua condição: "quem em as asas da fama voa também padece, porque não há asas sem penas".

O privado é o "castelo melhor" que o Reino tem para a sua defesa. Ele é a "alma do Príncipe" e, consequentemente, terá de ser a vida do corpo místico da monarquia. Ora, se o privado é a Alma deste corpo místico, terá de ter para com ele as seguintes obrigações ("propriedades"):

1 - promover a união entre a alma e o corpo, pois a separação faz deste um cadáver; além disso, promover a união dos membros entre si.

2 - dar vida ao corpo, não crescendo para si por razão do corpo a quem enferma, senão aumentando o mesmo corpo a quem anima.

3 - ser princípio de todas as acções do corpo

4 - dar a cada parte do corpo o ofício que lhe compete e se lhe deve de sorte que os pés obrem no ministério do corpo como pés, os braços como braços e a cabeça como cabeça, e não confundido entre si o exercício de cada um dos seus membros;

5 - fazer que a cabeça olhe igualmente por todos os membros, o que não fará se for cabeça sem alma;

6 - ser independente do corpo que anima;

7 - pagar as culpas que cometeu o corpo, como também levar a glória que ele tem, se obra ajustado à lei divina

Estas são as sete propriedades da alma, ou seja, as linhas de conducta do privado, em relação ao Reino e em relação ao Rei.

8. Durante o período estudado, a Ordem de S.Jerónimo teve alguns dos seus membros ligados à docência na Universidade de Coimbra. O primeiro foi Fr. Heitor Pinto, provido numa cadeira extraordinária de Escritura a 2 de Agosto de 1575 de que tomou posse a 9 de Maio de 1576[1]. Exilado em Espanha, após a entrada de Filipe II em Portugal, a Ordem de S. Jerónimo não teve qualquer cátedra na Universidade até à Restauração nem qualquer dos seus membros se pôde nela graduar.

Após 1640, e ao longo da segunda metade do século XVII, ocuparam a cátedra universitária Fr. Miguel Valentim, Fr. António de S. José, Fr. Cristóvão de Santa Maria e Fr. Luís da Purificação. Os jerónimos apenas tiveram cátedras na Faculdade de Teologia.

Fr. Miguel Valentim

Este autor não é apontado quer por Barbosa Machado quer pelo autor da "Memória dos Estudos (...)". Era catalão[2]. Foi chamado à docência por provisão de 5 de Janeiro de 1642. Recebe os previlégios de Lente em 1645, por provisão de 17 de Fevereiro, e toma posse a 24 de Abril do mesmo ano. A 19 de Dezembro de 1648 toma posse do lugar de Lente de Gabriel. Por provisão de 6 de Setembro de 1653 é nomeado Lente de Durando, lugar de que tomou posse a 17 de Dezembro do mesmo ano. Foi ainda Lente de Escoto, nomeado a 16 de Maio de 1565 e em 1662 era Lente substituto de Véspera, com as regalias de Lente catedrático. Apresentou-se como Lente da cadeira de Véspera.

Na Universidade, Fr. Miguel Valentim não teve exclusivamente funções docentes. Foi algumas vezes Vice-Reitor[3].

---

(1) - *Alphabeto dos Lentes*, p.33. Sobre o ensino de Fr.Heitor na Universidade de Coimbra Cf. Manuel Augusto Rodrigues, *A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra*, 1537 - 1640. Coimbra, Instituto de Estudos Históricos, 1974, pp. 270 e ss.

(2) - *Alphabeto dos Lentes*, p. 51

(3) - *Ibidem*.

Resta-nos deste professor o *Tractatus de Sacro Incarnationis Mysterio*[1].

Fr. António de S. José (? - 1691)

Natural da vila de Serpa, no Alentejo, professou no convento jerónimo de Santiponce, em Sevilha. Em 12 de Outubro de 1665, agregou-se à Província portuguesa, com faculdade do Papa Alexandre VII, no Convento do Espinheiro. Escolar do Colégio de Coimbra, cedo se revelaram os seus dotes de inteligência e compreensão nas ciências escolásticas.

Lente do Colégio de Coimbra durante a união dinástica, após a aclamação de D. João IV não voltou a Espanha; com faculdade do Papa Alexandre VII renova a profissão no convento do Espinheiro em 1675, sendo prior Fr. Gabriel da Purificação. De regresso a Coimbra, doutorou-se em Teologia na Universidade. Lente da cadeira de Durando por provisão de 5 de Novembro de 1670, de que tomou posse em 2 de Dezembro do dito ano; em seguida, foi Lente de Escoto por provisão de 17 de Setembro de 1676, de que tomou posse em 17 de Novembro do dito ano, e, finalmente, de Vespera por provisão de 3 de Julho de 1680, de que tomou posse em 13 do dito mês e ano. Aposentou-se por provisão de 8 de Junho de 1684. Chamado também a cargos administrativos, foi Reitor do Colégio e Vice-Reitor da Universidade, na ausência do Reformador D. José de Meneses.

Foi o primeiro jerónimo português que, desde 1595, isto é, da sujeição dos mosteiros portugueses ao Geral castelhano, conseguiu licença para se graduar em Teologia. Caso único em quarenta e cinco anos (1595-1640)[2].

---

(1) - B.G.U.C., Cod.2.041, fl. 468-578. A leitura deste tratado acabou a 20 de Dezembro de 1645. No mesmo códice há postilhas de Fr. João Baptista Belda e de Fr. José Soares. Deve tratar-se de postilas lidas no Colégio de S. Jerónimo.

(2) - Memoria dos Estudos (...), p. 348.

Aposentado, retirou-se para o Espinheiro onde faleceu a 30 de Maio de 1691. Escreveu sobre a Teologia Escolástica de que deixou vários trabalhos manuscritos. Barbosa Machado testemunha que existiam no colégio os seguintes tratados: *De Trinitate; De Voluntario et Involuntario; De Bonitate et Malitia actuum humanorum; De Vitiis et Peccatis; De ignorantia ut est causa peccati De Perfectionibus et affectionibus voluntatis humanae et appetittibus sensitivis Christi Domini.* Deixou mais 4 tomos manuscritos de comentários sobre o Mestre das Sentenças[1].

De todos estes tratados existem os seguintes:[2]

- *De vitijs et peccatis*
- *De perfectione et affectionibus voluntatis humanae et*
- *appetitibus sensitivis Christi.*
- *De voluntario et involuntario*[3]
- *De Trinitate*
- *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*
- *De ignorantia ut est causa peccati*

Fr. Cristóvão de Santa Maria

Natural de Lisboa, professou no Real Convento de Belém a 7 de Junho de 1667. Doutorou-se na Universidade de Coimbra e nela foi Lente da catedrilha de Escritura, nomeado por provisão de 9 de Abril de 1696. Foi ainda Lente de Gabriel e de Durando: de Gabriel, por provisão de 10 de Novembro de 1700 e

---

(1) - Mais alguns trabalhos existiram na livraria do Convento do Espinheiro, segundo afirma Fr. Manuel Baptista de Castro (*Chronica do Maximo Doutor e Principe dos Patriarchas S. Jeronymo*, T. T., Ms. da Livraria nº 729 p. 487). "Nella vi eu as obras manuscritas do Padre Fr. Antônio de S. José, chamado Serpa, sobre a Escritura e Theologia especulativa".

(2) - B.G.U.C., cod. 1933.

(3) - Também se encontra no Cod. 2.041, fl. 307-361, da mesma Biblioteca.

de Durando por provisão de 20 de Agosto de 1706[1]. Foi Reitor do Colégio de Coimbra em 1686. Foi considerado um dos maiores Teólogos do seu tempo. Rico ainda de dotes oratórios, deixou impresso um sermão pregado num auto de fé,[2] quando era Qualificador do Santo Ofício. Deixou manuscritos os seguintes trabalhos:

- *Coelestis citharae antilogici concentus ex apparenter dissonis consonantiis edentes sonum*[3]
- *Tractatus de gratia Christi*

Conhecemos hoje apenas o *Coelestis citharae concentus*, ditado na Universidade de Coimbra, quando Fr. Cristóvão era Lente de Véspera de Escritura. É um trabalho de concordismo bíblico. O autor tenta harmonizar certas passagens bíblicas "aparentemente" contraditórias, como por exemplo, *Deus creavit universum sex dierum spatio* e *Deus creavit omnia simul; Tentavit Dominus Abraham* (Gen. 22) e *Deus neminem tentat* (Ep. Tiag, 1.).

Distingue entre concordância literal e concordância moral. Recamada de citações bíblicas, a postilha cita, com notável frequência, autores clássicos, como Aristóteles, Plutarco, Séneca, Plínio, Padres da Igreja, como Santo Agostinho e Santo Ambrósio, não esquecendo Orígenes e Santo Tomás.

Fr. Luís da Purificação

Filho de Luís Col e de Maria Pedrosa, de Lisboa, professou no Convento de Penhalonga a 2 de Janeiro de 1653. Após

---

(1) - Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, I, p. 583. *Alphabeto dos Lentes*, pp. 17-18.

(2) - *Sermão no Auto publico da Fé que se celebrou em o Terreiro de S. Miguel da Cidade de Coimbra Domingo 25 de Julho de 1706*. Coimbra, por José Ferreira, Impressor do Santo Officio e da Universidade, 1706, 4.

(3) - B. A. cod. 44-XII-2.

o doutoramento na Universidade de Coimbra, ascendeu à docencia da cadeira de Gabriel a 3 de Outubro de 1684, da cadeira grande de Escritura, por provisão de 6 de Setembro de 1695.

Foi nomeado Lente de Véspera a 15 de Fevereiro de 1709 e na regência desta cadeira se aposentou[1].

Chegou a ser concelário da Universidade durante um ano e, por várias vezes, Vice-Reitor. Foi Qualificador do Santo Ofício e examinador Sinodal do Bispado de Coimbra. Faleceu a 29 de Abril de 1722.

Segundo Barbosa Machado compôs:

- *Fons paradiseus non terrenus sed coellestis qui aquas*
- *sapientiae Sacrae Scripturae nobis exhibet hauriendas*
- *per aquaeductus sive expositiones litterales praeam-*
- *bulas et perutiles ad utrumque Testamentum facilius*
- *pergustandum et intelligendum.*
- *Tractatus de visione beata*
  - " *de Trinitate*
  - " *de Angelis*
  - " *de Beatitudine*
  - " *de Fide*
  - " *de Poenitentia*
  - " *de Voluntario et involuntario*[2]

Fr. Gerónimo de Barcelos, Lente do Colégio de Coimbra

Filho de Manuel Carvalho e Paula Correia Pinheiro, de ascendência nobre, foi natural de Barcelos. Professor no Convento da Costa em 1615. Ensinou no Colégio de Coimbra a Sagrada Teologia com igual profundidade que subtileza, no dizer de Barbosa Machado[3]. Em 1648 é eleito Prior do mostei-

---

(1) - *Alphabeto dos Lentes*, pp. 43-44. *Biblioteca Lusitana*, III, p. 129.

(2) - *Biblioteca Lusitana*, ibidem

(3) - *Biblioteca Lusitana*, II, p. 484

ro de S. Marcos e, em 1654, é chamado a exercer as mesmas funções no mosteiro da Costa. Aí terminou seus dias a 2 de Maio de 1672. Segundo o autor da *Biblioteca Lusitana* havia no Colégio de Coimbra os seguintes tratados de Fr. Barcelos: *De visione beata; De Voluntate Dei; De Praedestinatione.*

Do Padre Mestre Barcelos existem 2 tratados manuscritos: um, apontado por Barbosa Machado - o *De Praedestinatione*[1]; outro, que ele não refere: - o *Tractatus de Sacrossanto Trinitatis mjsterio*[2], acabado de ler a 16 de varço de 1646.

..... // .....

Se observarmos a linha de tendência obtida pelo método das médias móveis, verificamos, no que respeita às matrículas nesta Faculdade, dois movimentos, no período que vai de 1580 ao fim do século XVII. No primeiro, que abarca, grosso modo, a época da dominação filipina, verifica-se uma baixa no conjunto, apesar da subida no reinado de Filipe II; na segunda metade do século XVII verifica-se uma subida, que se prolonga, aliás, pelo século XVIII. A descida do número de matrículas na Faculdade de Teologia deve corresponder a uma política geral dos Filipes[3]. Vimos já que Filipe II suprimi-

---

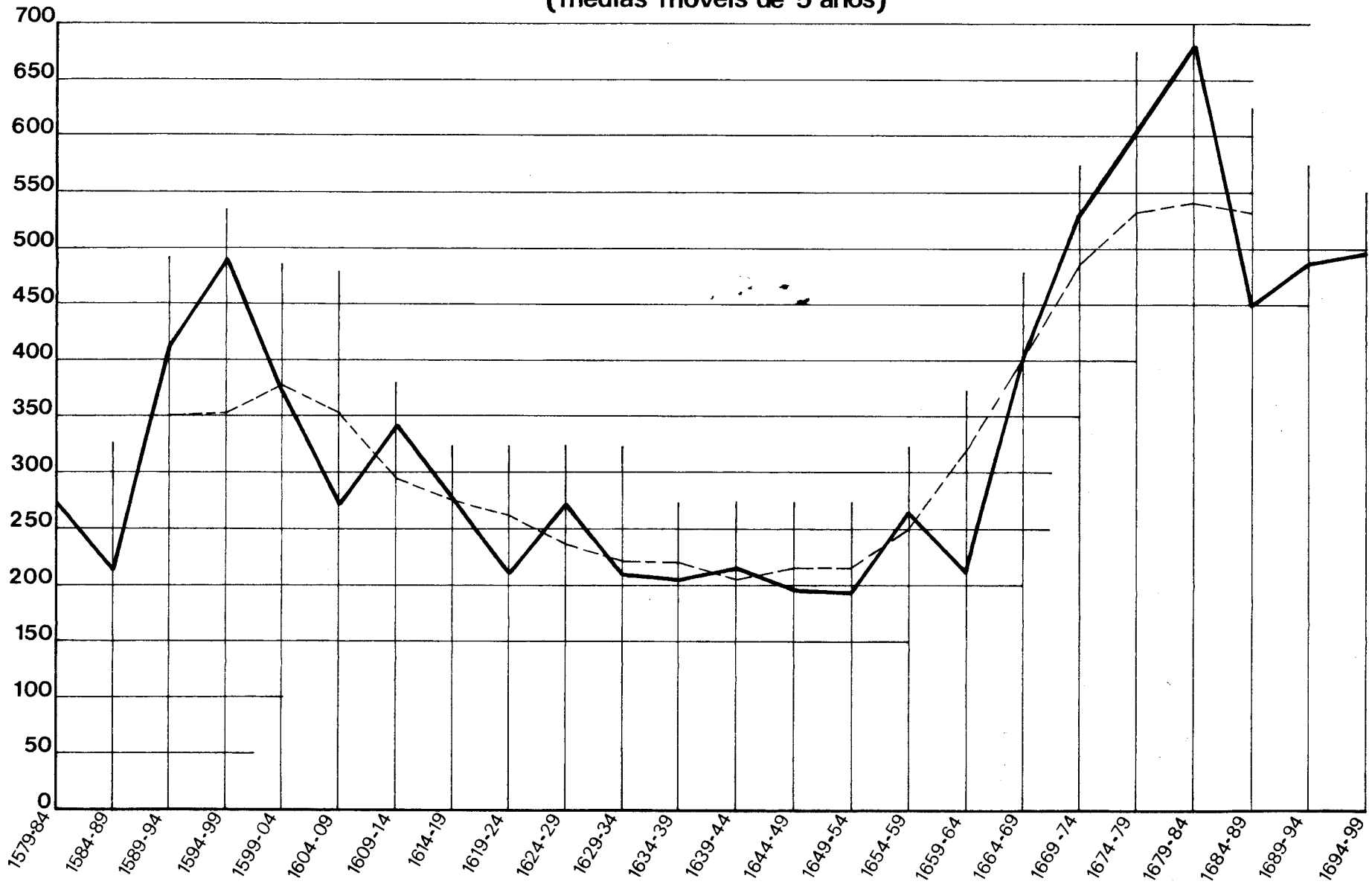
(1) - B.G.U.C., cod.1898. Este mesmo tratado, com o título *De Praedestinatione et Reprobatione* encontra-se também no códice 2.041, fl.60-162v. Lido no ano de 1643.

(2) - B.G.U.C., cod. 2.041, fl. 164-303.

(3) - Sobre a Universidade neste período escreveu o Prof.M.Lopes de Almeida:" Tem-se dito com uma insistência por vezes demasiada, que a Universidade deste período caiu num deplorável abatimento, sem se atender ao conjunto de circunstâncias que o preparou. Tem-se atribuído exclusivamente à orientação filosófica das escolas dos jesuítas - onde perdurava e dominava o aristotelismo quando a filosofia cartesiana influenciava já os meios intelectuais da Europa - essa decadência da nossa primeira escola de cultura. Parece - continua o mesmo professor - que mais se deve atribuir a decadência dos estudos às próprias instituições universitárias e à incúria provada de alguns mestres..."Cf. M.Lopes d'Almeida,"AUniversidade de 1580 a 1937", in Mário Brandão e M.Lopes d'Almeida, *A Universidade de Coimbra.Esboço da sua história.* Coimbra, 1937, p. 36.

ALUNOS MATRICULADOS POR QUINQUÉNIOS NA FACULDADE DE TEOLOGIA - 1579-1699

(médias móveis de 5 anos)



Fonte: António de Vasconcelos, Escritos vários II, pp. 121-22

ra a autonomia dos jerónimos portugueses; durante o período da dominação, nenhum membro desta Ordem se pôde graduar na Universidade.

Por outro lado, prestigiava-se a Universidade de Salamanca. É de 30.420 o número de alunos portugueses nela matriculados entre 1580 e 1640[1]. E só a diocese de Coimbra concorre com 560 estudantes (a cidade com 78, Aveiro com 65, Linhares com 31 e Seia com 24)[2]. Parece que outra coisa seria de esperar duma cidade que tinha, ela mesma, uma escola superior.

A partir dos Estatutos de 1593, a Faculdade de Teologia constava de quatro cadeiras fundamentais e de três catedrilhas. Entre as primeiras conta-se a de Prima em que se lia o Mestre das Sentenças, a de Véspera em que se liam as partes de S. Tomás, a de Tércia em que se lia Sagrada Escritura e a de Noa em que se seguia o texto de Duns Escoto[3].

Estas eram as cátedras "grandes" da Faculdade. Entre as cadeiras menores (catedrilhas) vinha a de Durando que se lia depois da cadeira de Tércia, outra de Escritura, que se lia de uma às duas da tarde e a catedrilha de S. Tomás, na qual, por ordem do Reitor e Conselheiros, se podia algumas vezes ler Gabriel. Os Estatutos de 1654[4] mantêm esta orgânica.

A análise destes Estatutos bem como das postilhas que nos restam dos mestres jerónimos permitem ajuizar sobre métodos e orientações de pensamento.

Em primeiro lugar, do ponto de vista metodológico, as

---

(1) - Angel *Marcos de Dios*, "Proyección cultural de la universidad de Salamanca en Portugal durante el reinado de los Filipes" in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. X, Paris, 1967, p. 168.

(2) - *Ibid.*, p. 160. Não ignoramos a tradição cultural da Universidade de Salamanca entre nós, antes de 1580. Mas parece-nos que aumentou na época filipina, em detrimento da Universidade portuguesa.

(3) - Cf. M. Lopes d'Almeida, *Ibid.* p. 33.

(4) - Liv. III, Tit.5 - *Das cadeiras que há-de aver e o que se há-de ler nellas e o salario que tem.*

sinale-se um regresso dos métodos escolásticos: o "tratado" dividia-se em *disputationes*; estas desdobravam-se em *sectiones* ou *dificultates* ou *questiones*. As autoridades voltam a ser além de Santo Tomás e o Mestre das Sentenças, outros de menor reputação como Escoto, Durando e Gabriel Biel. Ao lado destes, alguns neo-tomistas como Caietano. Daqui, um ensino meramente repetitivo, falho de creatividade. Como poderia ser de outro modo, se as estruturas de controle do pensamento - os Estatutos da Universidade, os índices expurgatórios, a Inquisição, zelosa guardiã da "ortodoxia" - bloqueavam de todo a liberdade do espírito, condição sine qua non do progresso?

C A P Í T U L O IV

Uma espiritualidade jerónima ?

1. O APARECIMENTO DOS JERÓNIMOS E A "DEVOTIO MODERNA".

2. COORDENADAS ESPIRITUAIS DOS MONGES DE S. JERÓNIMO

3. UM MESTRE ESPIRITUAL: FR. MIGUEL DE VALENÇA (? - 1569)

4. FR. ÁLVARO DE TORRES:"DIÁLOGO ESPIRITUAL".

5. A PARENÉTICA DOS JERÓNIMOS

6. MÚSICA E LITURGIA

1. 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[1]. 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[2], Fr. Pedro Fernandez Pecha, até agora ignorada - *Los Soliloquios* - veio trazer novos dados sobre a questão. Custodio Vega, depois de analisar os "Solilóquios", 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 *Solilóquios* de Fr. Fernandez Pecha, de tendência, aliás, augustiniana, pois 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[3].

Pelo que respeita aos jerónimos portugueses, não temos razões para discordar de Angel Custodio Vega. Fr. Vasco

---

(1) - 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.).

(2) - Angel CUSTODIO VEGA, *Los Soliloquios de fray Pedro Fernández Pecha, fundador de los jerónimos en España*, Real Monasterio de El Escorial, 1959.

(3) - Angel CUSTODIO VEGA, *Obr. cit.*, p. 24.

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 longa convivência com Tommasucio da Foligno, terceiro franciscano, para não falarmos já da possível relação de influência entre as *Laudes* ou hinos de Jacob e os "laudi"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 - dissemo-lo já -[1] que penetraram nos claustros de Santa Cruz o humanismo e a devotio moderna.

---

(1) - Cf. Cap.III, p. 163.

2. COORDENADAS ESPIRITUAIS DOS MONGES DE S. JERÓNIMO

A 5ª 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 Priores como os seos frades cleriguos, sejam principalmente exercitados e dados aos ofícios divinos, aos quais de seu estabelecimento são deputados...". 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[1]. Assim, dir 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 rarissimamente 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, oração litúrgica. Os irmãos leigos, em substituição do ofício que não recitavam, deviam rezar 30 Pai-nossos (10 com Avé-Maria, 10 com Avé Maria e Glória Patri e 10 com

---

(1) - A.N.T.T., ms. da Livraria nº 2560. Não numerado.

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 estregavam-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, proibe a todos aqueles que se entregavam a "carpintarias" fazer obras de mão para vender; não proibe 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 ofícios divinos..."[1].

(1) - B.N.L., cod. 6689, fl. 123 r - 123 v.

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 de que a quarta parte tratava justamente da oração mental[1]. 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 uma das suas dirigidas, na 5ª carta consolatória, que não é mais do que um resumo da primeira parte dos *Exercícios* de Loiola, a oração metódica.

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, regressam 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 deputados 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 ir-

(1) - 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.

mãos 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 domingo da Quaresma, Domingo da Paixão, 5ª. feira Santa, Ressurreição do Senhor, Festas dos Apóstulos 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 Nosea 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 6ª 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 respeitam ou não esta determinação e, achando alguns descuidados, devem despertá-los com penitências para que "não aia frieza honde deve aver tanto fervor"[1].

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 e penitências. Além dos jejuns ordenados

(1) - B.N.L., cod. 6689, fl. 123 v.

pela Igreja, jejuava-se,na Qrdem 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". A segunda e terça feira depois da Quinquagésima e todas as sextas feiras do ano, salvo nas ladainhas (que eram dias de abstinência) antes da Ascenção do Senhor, isto é, na segunda e terça feira, eram também dias de jejum. Jejuavam ainda nas vigílias da Purificação de Nossa Senhora e de todas as outras festas, exceptuadas as da Ascenção e Apresentação, e na vigília da festa de S. Jerónimo (Estatuto 48).

A abstinência da carne era obrigatória todas as quartas feiras do ano[1]. 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 proibitivas,como não cavalgar besta com sela (est. XXXVII) e não falar com mulheres[2].

Oração e ascese caminhavam a par.

---

(1) - 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 dara outra couza em seu lugar, e assim tambem na semana trez vezes dará queijo às 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...".

(2) - Estatuto XXXV: *"que não consintam que mulher alguma entre no mosteiro"*.

3. Um Mestre espiritual: Fr. Miguel de Valença (? - 1569)

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[1]. A maioria dos autores, baseados na tradição da Ordem dizem-no natural de Valença de Espanha[2]. 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[3], 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[4]. 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 aju

---

(1) - *Crónica da Ordem de S. Jerónimo*, tomo 2º, fl. 420 v. T.T., ms. da Livraria nº 729.

(2) - Cf. Nicolau ANTÓNIO, *Bibliotheca Hispana*, Madrid, 1672, tomo 2º, pp. 117-117 v.º "F. Michael de Valencia, natus in hac urbe regni sui metropoli, Hieronymianus monachus, Catherinae Austriacae Portugalliae Reginae Ioannis Regis III conjugi a ministerio Sacramenti poenitentiae, scripsisse fertur". V. ainda Fr. Manuel do BOM JESUS, *Livro dos obitos de Belém e da Ordem de S. Jerónimo*, B.N.L., cod. 895, fl. 71 v. - 72.

(3) - Francisco de ANDRADE, *Chronica do Senhor Rey D. João 3º*, p. 69.

(4) - Fr. Manuel Baptista de CASTRO, *obr. cit.*, p. 423.

dou Fr. António de Lisboa na reforma da Ordem de Cristo e aprovou, por comissão pontifícia, 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"[1], Fr. Miguel era, antes de mais, um director de consciências. Faleceu no mosteiro de S. Jerónimo do Mato em 1569[2].

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 y triunfo de Santa Catalina*[3], 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 Ouema da, que a dedicou a D. Catarina, duquesa de Bragança[4].

---

(1) - José de SIGUENZA, *Historia de la Orden de S. Jeronimo*, tomo II, p. 348, (2ª 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 - observavam 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".

(2) - Foi sepultado no mosteiro de Penhalonga, por ordem da Infante 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 Infante D. Maria na villa de Alanquer por causa da peste, e elle por esse respeito no mosteiro do Matto, faleceo nelle, e por mandado da Infante foi trazido a este convento, e enterrado nesta capella, a qual mandou fazer aqui anno de MDLXIX".

(3) - T.T., ms. da Livraria nº 744.

(4) - Cf. Nicolau ANTÓNIO, *Bibliotheca Hispana*, tomo 2º, 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.

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"[1]. Não desconheceu Fr. Miguel a célebre cena[2] 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 Dona 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[3].

---

(1) - A.N.T.T., ms. da Livraria nº 744, fl. 3.

(2) - A.N.T.T., ms. da Livraria nº 744, cap. 30:
"Como encomendava con preçes la virgen a Dios su virgindad y como fue desposada con el hijo de Dios".

(3) - T.T., ms. da Livraria nº 2139.

1.13 Epístolas consolatórias

1ª. e 2ª. dirigidas à Infante D. Isabel, filha de D. Jaime, 4º, duque de Bragança e viúva do Infante D. Duarte.
3ª. e 4ª. dirigidas a pessoas suas devotas
5ª. - dirigida a uma religiosa sua devota
6ª. - dirigida a um princípe
7ª. - dirigida ao Infante D. Luís
8ª. - dirigida ao Infante D. Henrique, sendo Arcebispo de Lisboa (1564-74)
9ª. - dirigida a um grande da Corte
10ª. - dirigida à virtuosa e venerável Soror Constança.
11ª. - dirigida a um príncipe (D. João III).
12ª. - à morte de D. Duarte
13ª. - dirigida a um príncipe (D. João III).

2. *Tratado do que ha de ter y guardar a viúva nobre*
3. *Modo de orar y amar a Dios*
4. *Breves y espirituales exercicios para enderençar y guiar al hombre como se pueda vencer y ordenar en sus afectos: principio y fundamiento*
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 capitolos.*
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[1]. Nesta última categoria podemos incluir a carta 10ª, dirigida a Soror Constança que se encontrava doente e a 12ª, 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 antopologia 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, figura 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

---

(1) - "Les lettres de consolation sont de tous les temps. Si differents 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, en effet, ce n'est guère que suggérer de la façon la plus simple, la plus 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.

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 eso 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 occupan 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 ha 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 salvan de vuestro pecho secretamente a herir al omnipotente y piadoso coraçon de Dios con que en todo lugar, en todo tiempo, en toda occupaçion, en todo negocio, hablando, comiendo, andando, reposando, estando, siempre que armeis el arco poderoso de amor puro para herir a Dios, porque de otra manera no podeis ser de su amor herida. De manera que toda vuestra vida no sea otra cosa si no una cõtinua oraçion spiritual y todo el mundo vos sirva como retablo para alabar le, y todas las occupaçiones ansi sean ordenadas que vos sirvan de escala para que la mente tornada angelica suba a Dios..." (Carta 1ª)

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

Dos escritos de Fr. Miguel desprendem-se as linhas gerais duma antropologia cristã, de tendência augustiniana, 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. Satisfez por nós, e por Ele somos justificados[1]. 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[2] e pode merecer. Todavia, adverte contra qualquer tentação de pelagianismo que levasse a ver no homem possibilidades que não tem.

---

(1) - "El señor como rico en misericordias, no queriendo que pereçiessemos, mando su hijo para que nos librasse por su sangue, el reconcílio 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 3ª)
"... 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 perfecçion de su hijo lo suple(...)". (Carta 3ª)
"... 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 meresçimiento y sangue de nuesso señor jesu Christo redemptor del mundo, con el todas las cosas nos son seguras, firmes e acabadas...".(Carta 3ª)

(2) - "... nunca piensse el hombre christiano que es desemparado de Dios, no ha cosa peor que la desconfiança, ella esfuerça al enemigo, aun que uno muchas vezes aya experimentado su flaqueza, mire que ñuca le falta el livre alvidrio y voluntad para tornar al señor que ñuca desempara finalmente los que en el confian; benditos son estos porque veen en todas sus obras muchas faltas y imperfecciones, por esso confian en solas las llagas del señor Jesus (Carta 3ª).
"... La alma que quiere tener conoscimiento de si y de lo que deve a Dios, mire que todos como hijos de Adam nasçemos encerrados em culpa, hasta el niño nascido de un dia, sus lagrimas le declaram por peccador, con mil impedimentos y embargos para bien y mil lares de inclinacciones 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 3ª).

Como escreve na carta 3ª: "El hombre se guarde que siendo mucho confiado en sus obras no venga a presumpçion va na de penssar de si lo que no es... mas toda su confiança 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 sangre y meresçimientos de nuesso Salvador, mas no quiere el usar con nosotros como con tronquos o piedras, mas quiere que nos esforcemos a alcançar su gracia e que mediante ella aborrescamos nuessos pecados...". Quer que nos esforcemos a alcançar a sua graça: neste contexto se pode inserir o papel dos sacramentos da confissão e da comunhão[1].

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. Advogava, isso sim, a recepção destes sacramentos "por viva devoção" e "não por costume".

---

(2) - 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 meresçimiento y beneficio de nuesso redemptor"(...) (Carta 3ª). "Usando el sacramento de confession y divina comunion no por costumbre mas por biva devocion, comencara la persona a crescer en virtudes y bienes e deminuir en los males, cobrara fuerças, las virtudes se restauraran, el demonio y sus astucias enflaquesçeran". (Carta 3ª) Acerca da comunhão: "el que por el sacramento de la penitencia revivescio en el señor, ha de comer el pan de vida para crescer en virtudes y fortalecer se contra todos los males (carta 3ª). "... quedaste en el sacramiento 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 perdiesse por absençia me dexaste a ti en prenda".

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 se seguir 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 necessário 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, - a iluminativa -, toma consciência dos largos benefícios recebidos de Deus e deles dá graças. 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 de Cristo sofredor, crucificado. Tudo isto obedece a um processo psicológico. Na carta 7ª, 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; pelo contrário, conduz, pela fé confiante, ao encontro amoroso com Deus.

No caminho espiritual há escolhos contra as quais Fr. Valença alerta os seus dirigidos. Na carta 1ª, 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 honrra ou a sua vaidade. "Aviso vos empero, señora prudente, que vos guardeis de una gula spiritual, de un demonio embuçado, que no percais a Dios por los dones de Dios, no busqueis vuestra honrra, no vuestro gusto, no vuestra fama de sancta, ni vano lohor...". Deveria acautelar-se 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 começais 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[1]. 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 Harfio. (Livro 2º, 1ª 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 próprio

---

(1) - A propósito dos falsos místicos escreve nas *Núpcias espirituais:* "Un appetit desordoné les attire tout entiers (les faux mystiques) vers une délectation intérieure et une satisfaction spirituelle purement naturelles. C'est lá ce qu'on appelle luxure spirituelle, car c'est une propension désordennée 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.

interesse e comodidade. Hárfio, 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*[1].

Na epístola 6ª, 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 correcção 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 ha algo que emendar", seguindo-se o Sacro Colégio dos reverendíssimos cardiais e todos os estados. Na verdade, "vencer tantos turcos y moros no puede ser sin especial assistencia de Dios y tal empresa no se deve começar sin el gracioso favor divinal".

Para reformar a Igreja defendia a necessidade do concílio[2]. Aí se deviam tomar as medidas necessárias para que

---

(1) - Cf. Livro 1, cap. 6.

(2) - "... los principes de la yglesia que a ellas quisieren acudir deven procurar general consílio, do se trate com mucha sapiencia de la digna reformacion de todo grado, estado, ordén 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 los hordés monasticas, como la pudiçiçia 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 oraçiones, ayunos, vigilias, 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 6ª).

Cristo possa penetrar a Igreja do seu espírito e dar a vitó ria aos exércitos cristãos contra os infiéis que não abdicam da vontade de os destruir[1].

O império cristão está gravemente ameaçado pelos he reges 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 devemos estar prontos a morrer[2].

Este mesmo espírito de cruzada contra os hereges de fora deve manter-se contra os hereges de dentro. Na carta ao Cardial D. Henrique, inquisidor-mor, escreve Fr. Miguel de Valença sobre a Inquisição:

---

(1) - "El adversaria 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 bever el Occidente; por esso deven los reys christianos olvidar la contienda de los titulos de monarchas y preferir el bien comũ, honrra y gloria de Dios y edificaçion y acrescentamiento de la yglesia a sus proprios interesses..." (Carta 6ª).

(2) - "La primera [monicion] es una justicia, un amor del bien conũ preciando mas la defenssion de la fee y remedio de la yglesia que la propria vida, siendo promptos a morir por tan justa empreza..." "... que causa mas justa, que razon mas digna pera em prender guerra que la defenssion de la fee christiana? Que obra mas honrrosa, qual mais digna de gloria, que trabajos mas aprovechados, que con magnanimidad pelear por el bien comum y por ele acresçentamiento de la fee catholica?" "... y puesto que ninguna cosa sea mas dulce que la paz empero ninguna cosa mas sancta que esta guerra cuya empresa es por la patria por los vassallos y por dexar libertad a los nietos y dencendientes y se pelea por la fee y por les leys sanctas de Dios para destruir una secta llena de errores y fabulas mentirosas...". (Carta 6ª.)

> "Lo que dize el profeta: *quod abiectum est non reduxistis quod perierat non quesistis*, esto pertenesce mucho al offiçio de la Sancta Inquisiçion 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 mas 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 medio de los espinos de cuidados y passar qualqier espessura de trabajos: saqudid 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 8ª)

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 Cardial, 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 Cardial 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 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 Cardial 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 são

cruzados, "ni cuentos mil de fatiguas quereis que sean remu nerados 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:

> "título tienen de pastores, empero ningunos pensamientos de apascentar sus ovejas; siempre pien sam en el tiempo que an de trasquilar las,y quan to 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 misera - ble no es enseynado mas trasquilado no consolado mas despojado: concedido es a los principes y pre lados 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 es guarrar el pelejo, ni aun les es licito durmien- do y comiendo y passeando y juguando comer tal le che ni andando ociosos o occupados en lo que no haze a su fato vestir 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 Cardial-Infante as figuras de Jesus, de Paulo "y otros semejantes" que foram espelho e modelo de pastores. Estes 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 aco lá, que vivam desta maneira ou daquela. Desde que não falte 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 redi miu. O inferno é para gentios e pagãos.

E desdobra perante o Cardial-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 con 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 dizẽ: 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 plazeres y en qualqier 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 Cardial-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 nele, 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 6ª 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 buelven de pastores en lobos y siendo mayores en authoridad mas abundan en maldad, siendo obligados a mas edificar la yglesia son mayor escandalo della; minis-

> tros son de Christo y sirven al anti-Christo; pas sean hornados con los bienes del Señor, desonrran do le con ellos mucho; la ambiçion dellos como for nax está encendida, crueles son como leones, su ra pina es como de falcones, oprimen los subditos co mo ossos y ayudan antes a perder animas que a sal var las, bolvidos amigos de los enemigos de Chris to. Duermen mucho de reposo como si todo estuvies- se pacifico, hazen custosos banquetes y convites muriendo de hambre tantos pobres cativos; por me- dio destos 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 viviente que vernan dias sobre ellos en que seran llevados en ataudes, seran puestos a cozer en olas fervientes pues son mas seclares en sus obras que qualqier hom bre profano pues sepan que ansi como de Dios reçiben mayo- res beneficios y mercedes ansi mayores seran sus tormientos".

Tratado sobre a viúva nobre e 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 de morte, recomendara ao P. Fr. Miguel de quem se declara largamente devedor, a sua casa, a mulher e os filhos[1]. É, pois, de admi

(1) - "hũ dia antes do seo passamento estando na cama algũ tanto quieto voltou-se para o P^e. Frei Miguel que estava à cabeceira e com gesto alegre lhe disse: Padre, onde e quando vos pagarej tantas caridades quantas me tendes feitas? Encomendo vos a Senhora Infante he meus filhos he toda esta casa". B.N.L., cod. 398, fl. 42 r.

tir que o monje tenha continuado a dirigir espiritualmente a família. É o que nos deixam supor também as duas primeiras *epístolas consolatórias*, essas declaradamente dirigidas à Infante 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 viuva; 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 idónia 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, o 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 compañia 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 preposito en su penssamiento de no querer mas bivir en plazeres ni engañoso y vicioso, antes escoja su jra que su risa, no ponga en las mentiras del mundo su esperança que es traidor porque el va passando y el paraiso esta quedo, antes pare en los truencos de la cruz deve volar con el spiri to a las cosas çelestiales y en sus guanchos duros se aposiente, sus cantos sean suspiros al cielo,su bever aguas de turbias lagrimas".

E depois de traçar este programa de vida, Fr. Miguel passa a concretizar aquelas pessoas cuja conversação 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 e a sua conversação é 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 "palavras 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 jóvens: 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 jóvem, 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 de 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 jóvem. A concupiscência é mais violenta, nas suas arremetidas, quanto mais as portas da razão estiverem cerradas aos seus perdidos desejos. Deve fazer rodear-se 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 pluviesse 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 harienda apenas podria ser que no la alcancas

> sen. 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 heredars. 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 embaxadas". 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 compañia 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 converssacion mũdana 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 penssamientos 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 converssaciones; 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;tiene 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 gloria. Por isso, é facilmente enganada da astúcia do demónio,nas suas revelações. Na verdade, "es un delicado engaño el de las revelaçiones 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 rebuçada 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 monje 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 y piedras de sepulcros y reliquias y semejantes cositas, porque todas estas cosas ya enseño la experiencia y los sanctos lo dexaron escrito para nuesso aviso começaron en el spirito y acabaron se en pensamientos sensuales y aun en obras peores".

Sendo assim, deve a viúva considerá-los 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 enteramiente posuissen 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 fugiram 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 dos 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, "madastra 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".

> "Sean las vidas de los venerables padres passados y rebuelvan las sagradas escripturas y miren por las experiençias y hallaron que todos los santos 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 pratica de cosas de cons - ciencia, en negocios del alma, y elegido un pru-

> dente confessor en el firme su spirito, porque señal es de coraçon inconstante y de liviana cabeça y perdimento de devoçion andar la muger buscando todos los nombrados confessores de monasteria en monasteria, discipaçiones 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 bivir 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 neglegente que dexe crescer en la tierra las espinas y estimulos de la carne que ahoguen la espigua del espirito. Este medio, esta discrecion es muy necessaria a las biudas..."

E passa depois a concretizar no pormenor.

Sobretudo a viúva jóvem deve fugir de apetitosos e quentes manjares, porque são "lenha para o fogo vicioso". Viver na carne sem seguir as suas solicitações é uma grande vitória.

Não proibe 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. Com efeito, 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 devotadamente 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 paresce que basta en el tiempo del verano y esto se usa comũmente en las religiones".Outros jejuns não serão condenados, mas deve-se sempre ter presente esta norma de equilíbrio e sensatez.

Para além destes jejuns 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.

Jejum espiritual: dieta e abstinência dos deleites dos sentidos corporais. Para além do jejum corporal recomenda à viúva o jejum espiritual, que não está já na privação do alimento corporal, 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 baxamiente 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 viuvas. Impõe-se, pois, traçar o retrato de uma verdadeira viúva. Segundo Fr. Miguel, há diferentes espécies de viúvas:

1. Aquelas a quem, tendo morrido o marido, não morreu a ideia e a vontade de voltar a casar: "el coraçon 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 jóvem e não sentindo vocação para entrar num mosteiro, prefere casar-se de novo a "enlodar-se e queimar-se". S. Paulo, a estas aconselhava o casamento: "mejor é que tengan maridos que adulteros".

Estas, todavia, não pertencem ao número das viúvas espirituais.

2. Outras não pretendem voltar a casar. Mas as razões determinantes variam:

A - 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 temem el jugo del matrimonio".

B - 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. Estas 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".

C - Outra espécie de viúvas 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:

1 - Umas fazem-no por alguns respeitos humanos, a saber, para que os filhos não conheçam padrastos, para que a fazenda não vá cair em mãos 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 verá, então, "quanto é melhor servir a Deus em estado quieto de viúva que no fatigoso matrimonio".

2 - 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 nos quais cada dia e hora 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.

Conclusão: 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 trafego e conversação do mundo lhe traz impedimento ao espírito". No que há que ter maduro conselho, não vá causar prejuizo 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 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 ordene 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: benaventurados os puros de coração porque verão a Deus. Por isso, tudo se deve orientar à limpeza de coração: jejuns, vigílias, orações, esmolas, missas e pregações: "el coraçon a de ser muy limpio 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 os 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 *Meditationes vitae christi* de Fr. João de Caulibus constituem uma etapa. Das *Meditationes* 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 crucifixão; 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[1]. Entre os monges exerceu preponderante influência David de Augsburgo. Quanto aos métodos de oração é também à cor

(1) - *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 742.

rente boaventuriana que se vão buscar as duas raízes,até que surjam Gérard de Zutphen bem como Wessel Gansfort. No século XV impõem-se os nomes 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 pela *Vita Christi* do cartusiano.

Se quisêssemos, 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"; "coraçon de mi coraçon"; "jesus benignissimo"; "señor suavissimo e benigno"; "odorífero e precioso Jesus"; "piadoso Jesus"; "piissimo 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, (o termo "lágrimas" e "coração" aparecem com notável frequência) não vai dirigido à inteligência mas à sensibilidade. Num estilo pessoal,caloroso, por vezes mesmo apaixonado, de 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 juíz".

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 1ª: "bien creio que vedes, se tendes olhos, como o mundo é cheio de enganos, laços, escandalos e vícios". E noutro lugar pede a Cristo 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 sobretudo há duas grandes linhas de influência: Santo Agostinho e a devotio moderna.

4 - 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[1]. 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[2].

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 - escreve Barbosa Machado - que ouviram Teologia no convento da Costa em que saiu eminente[3].

Ora os estudos de Teologia da Costa devem ter começado em 1540. Frei Diogo de Murça, Reitor do colégio, escrevia

---

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

(2) - *Biblioteca Lusitana*, tomo I, 1965, p. 115.

(3) - *Obr. e p. cit.*

a D. João III, em carta datada de 8 de Novembro de 1542, o seguinte: "Na theologia ha XIIII frades q̃ estudã, *VII do primeiro cursu q̃ vay em trez anos q̃ ouvẽ theologia* [sublinhado nosso] estão bem aproveytados, outros sete são deste cursu q̃ ora se acabou [...]"(1)

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 Coimbra(2)

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 de noso padre são hieronymo ouve sermão na igreja de hũ collegial q̃ se chama frey alvaro q̃ 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 benevolencia 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 Tentugal e ficou ali como morador perpétuo(3).

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:

---

(1) - Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. Antônio Rei de Portugal*, Coimbra,1939, vol. I, p. 163.

(2) - Cf. Fr. Nicolau da CRUZ, *"Directorio de Religiosos ou Catálogo dos Priores de S. Marcos*, in J. M. Teixeira de Carvalho, *O Mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1922, p. 105.

(3) - Fr. Nicolau da Cruz, *obr. cit.*, pp. 105-106.

> Padre Superior. Eu ElRey, etc. porque sei a necessidade que nessa casa ha de quem lea a Escritura Sagrada e quanto isso convem aos que estão nos escolasticos aproveitados, mando la para isso o P.e Frei Alvaro 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, agazalheis e trateis com aquelle amor e charidade que he razão e como tenho por certo que o fazeis; porque receberej disso contentamento 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 P.e Frei Salvador superior do convento de Tomar.(1)

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 Polãco theologo da cõpanhia de Jesus tirado de latim em lingoagẽ, por hũ religioso da ordẽ de S. Hieronymo por mandado da Serenissima Iffante Dona Maria(2).

Impresso em Lisboa em casa de Ionnes Blavio de Colonia. Anno 1556.

---

(1) - B.N.L., cod. 8842 (F.G.), fl. 164. Esta carta vem parcialmente publicada em Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, I, 115) e *Memoria dos Estudos em que se criarão os monges de S. Jerónimo (...)* publicadas in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 6º, p. 251.

(2) - 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.

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 Lisboa[1].

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 Machado[2].

III - *Diálogo espiritual. Colloquio de um religioso com hum peregrino onde lhe ensina como e onde se ha de achar a Deos.*

Este pequeno tratado, de que hoje se conhece apenas um exemplar existente no Museu Britânico[3], teve, segundo Barbosa Machado, duas edições: uma em Lisboa, em 1578, 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[4], quando, no tomo II da *Biblioteca Lusitana*, trata de D. Gaspar de Leão, acaba por contar o *Diálogo* entre as suas obras.

---

(1) - V. António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, p. 84 e 98.

(2) - 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 Bibliographico Portuguez*, tomo I, Lisboa, 1858, p. 52.

(3) - Cota: C. 62. aa. 16. Cf. do British Museum o *General Catalogue of Printed Books to 1955*. Compact Edition, vol.7, p. 235.

(4) - *Dicionário Bibliographico Portuguez*, vol. I, p. 51.

Ora importa observar:

1. que o trabalho em questão foi realmente impresso *por mandado e com aprovaçam do reverendissimo senhor Dom Gaspar Arcebispo de Goa, primas da Índia.*

2. O único exemplar conhecido é de 1568 e saíu 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[1], 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, se Álvaro de Torres. Como ainda não vimos algum exemplar,nada podemos adiantar a este respeito.

Como se acaba de ver,a dúvida sobre a autoria só pode jogar dentro desta alternativa: ou D. 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...

Eugenio Asensio, na reedição que fez da obra de D. Gaspar de Leão *Desengano de Perdidos*, aborda também este problema. Para o professor espanhol o *Dialogo espiritual* poderia à primeira vista ser atribuído ao Arcebispo. Com efeito "el librillo encierra topicos que pululan en los libros del Arzobispo, como la obsesiva idea 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

---

(1) - *Manual Bibliographico Portuguez*, Porto, 1970, p. 375 (Edição revista por Joaquim Ferreira)

he morta nem viva" no desdirian en su pluma. Com todo, sus breves paginas destapan uma sensibilidad más literaria, más dada a goces imaginativos que la de D. Gaspar. La tactica expositiva ès 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, a pesar de los obvios contactos, lo estimo de otra mano"[1].

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 Cardial D. Henrique na catequização dos fiéis e na preparação dos clérigos[2]. É possível até que o autor do *Diálogo* pertencesse ao grupo dos que apoiavam a acção do Cardial Infante, como era o caso, por exemplo, do seu compadre Frei Miguel de Valença.

Sem grande originalidade doutrinal, mas com notável recorte literário, o Diálogo explora ideias correntes no tempo. Dentro da ortodoxia, de acordo com a linha tridentina.

Eugenio Asensio fala de "obvios contactos" entre o

---

(1) - D. Gaspar de LEÃO, *Desenganos de Perdidos*. Reprodução do único exemplar conhecido com uma introdução por Eugénio Asensio. Por Ordem da Universidade, 1958, pags. LXIII-LXIV.

(2) - Cf. José Sebastião da Silva DIAS, *A Política Cultural da Época de D. João III*, volume primeiro, p. 713.

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[1].

O tema, por exemplo, da contemplação de Deus através das criaturas não era novo. Presente já no livro dos Salmos[2], com S. Paulo na Epístola aos Romanos[3], o tema foi largamente tratado no século XII pela escola de Hugo de S. Vitor[4]. E no tempo do próprio autor do *Dialogo* o tema era corrente: afloram-no Santo Inácio de Laiola e Frei Luis de Granada, entre outros. Nos *Exercícios*, a última meditação - *contemplatio ad amorem* - segue a mesma via e o dominicano espanhol tra

---

(1) - "D. Gaspar insiste en que la voluntad del perfecto ha de estar dispuesta a sufrir las penas del infierno si tal fuere 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 acũna 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 immediata 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.

(2) - Delectasti me, Domine, in factura tua et in operibus manuum tuarum exultabo, Ps. 91, 5.

(3) - Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Roman. I, 20

(4) - "Hugues de Saint-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.

ta largamente o argumento na *Introduction del Syombolo 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 Santo 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, especificadamente, o Mestre das Sentenças e Santo Tomás.

Ora não é verossimil que no Colégio da Costa, onde Fr. Álvaro se formou, a orientação pedagógica fosse sensivelmente diferente.

Uma reminiscência augustiana aparece na passagem em que se diz que o coração humano foi feito para descansar em Deus[1]. E não falta ainda, naquele clima de humanismo, um eco da Literatura clássica, colhido directa ou indirectamente de Platão[2].

Por último, uma outra ideia que também não é nova: a vida como peregrinação escatológica.

Já S. Paulo apresentara a vida do povo bíblico como verdadeira peregrinação escatológica (2 Cor. 5-6 ss; Hebr. 13-14). Esta peregrinação é também um *Exodo* conduzido pelo

---

(1) - Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro I, Cap. I.

(2) - 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.

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) saudavem com alegria a pátria celeste que se desenhava no horizonde[1].

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 as 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 donde 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!

---

(1) - 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

5. A Parenética dos jerónimos

A Professora Maria de Lourdes Belchior estudou, num pequeno trabalho[1], o catálogo dos sermões existente na Biblioteca Nacional de Lisboa. Contém o referido catálogo 828 sermões, impressos entre 1551 e 1706, e não refere qualquer jerónimo. Apesar de não se dedicarem à pregação, pela natureza do seu próprio instituto, possuímos dos monges de S. Jerónimo alguns sermões manuscritos e outros impressos. Referimos já os 30 sermões manuscritos pregados por Fr. Heitor Pinto em Salamanca. Importa estudar agora uma figura da primeira metade do século XVII que nos deixou alguma produção manuscrita neste domínio. Trata-se de Fr. Damião Botelho[2], um dos grandes pregadores do seu tempo. Tinha 6 volumes de sermões prontos para a impressão que a morte lhe não permitiu fazer:

1 - *Marial*. Dedicado a El-Rei D. João IV.
2 - *Argumentos de Festas de Cristo e Apóstolos*. Dedicado ao Príncipe D. Teodósio
3 - *Argumentos de Festas dos Mártires e Confessores*. Dedicado ao Infante D. Duarte.
4 - *Argumentos predicáveis sobre as festas de Todos os Santos, dos Bispos e de algumas Virgens mais célebres*. Dedicado à Rainha D. Francisca de Gusmão.
5 - *Argumentos para todos os Domingos do Advento e festas principais que imediatamente se seguem de Cristo Senhor Nosso*. Dedicado ao Inquisidor Geral D. Francisco de Castro.
6 - *Argumentos sobre todos os Domingos da Quaresma e Sermões da Semana Santa*. Dedicado ao Bispo Conde D. João Mendes de Távora.

---

(1) - "A Oratória sacra em Portugal no século XVII segundo o manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa, in *Os homens e os Livros. Séculos XVI e XVII*. Editorial Verbo, pp. 173-181.

(2) - Natural da cidade de Lamego, filho de Damião Botelho e de Ana Teixeira, viveu muitos anos na Companhia de Jesus onde ensinou letras humanas e Ciências escolásticas. Com licença do Geral, Mucio Vitelleschi, pôde passar à Ordem de S. Jerónimo. Professou em Belém a 24 de Dezembro de 1632. Cf. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, I, p. 611 (ed. de 1965).

Subsiste, de toda a produção que os bibliófilos lhe atribuem, o volume segundo de *Argumentos curiosos e predicáveis sobre as festas de todos os Apóstolos de Christo e de S. João Bautista chamado Apóstolo do Eterno Padre composto pelo Reverendo P. Fr. Damian Botelho portuguez de naçam e natural da cidade de Lamego, religioso da Sagrada Ordem de São Jerónimo, pregador e mestre de Teologia moral no Real Convento de Nossa Senhora de Belém*[1].

..... // .....

A ARTE DE PREGAR SEGUNDO FR. DAMIÃO

No prólogo para o leitor Fr. Damião Botelho teoriza sobre a arte de pregar.

> "...posto que seja verdade que os stylos d'escrever sam varios, e cada hũ tem seu genio particular, con tudo nam se pode negar que muito differente stylo he o que se tem no historiador, do que se deve guardar no orar e no arrezoar".

Os estilos histórico e oratório tem características próprias. Assim, quanto ao primeiro, "sofre se que seja mui breve e succinto e conseguintemente algũ tanto escuro com seus chistes e sentenças na mesma forma".

O paradigma é Salústio. Quanto ao estilo oratório, esse deve ser "solto e fluido, aonde a eloquência ache bem de campo para florear e se mostrar". Modelos acabados foram-no Cícero entre os romanos e Demóstenes entre os gregos. Fr. Damião propõe a sua imitação, porquanto, "com o styllo que guardaram cada hũ em sua lingoa, estes dous Príncipes da Eloquência latina e grega nos ensinaram o que se deve ter no pregar, o qual he outro orar e arrezoar; e isto ou para louvar e engrandecer ou para intimar e persuadir a materia de que se trata que ora sera fogir de vicios, ora de abraçar as virtudes e bons costumes".

Muito ajuda à pregação o estudo da Retórica e a utilização de tropas e figuras que são a alma da eloquência. A escolha das palavras e a sua colocação no período, tendo em vis

(1) - A.N.T.T., ms. da Livraria nº 2557.

ta uma harmoniosa cadência retórica devem estar presentes no espírito do orador. Com efeito "a oraçam, ainda que se chama soluta pera distinçam do verso, tambem tem sem numeros e consonancias e sua casta de pes".

Todavia, Fr. Damião previne contra os exageros. O estilo não deve ser afectado, nem obscuro mas, ao contrário, "o mais claro que pode ser, fugindo de todo o género de escuridade como cousa mui impropria da pregaçam".

CRÍTICA AOS PREGADORES DO SEU TEMPO: OS PREGADORES "HORTENSEADOS"[1].

Depois de definir as qualidades ou o génio do estilo oratório, Fr. Damião traça-nos uma imagem dos pregadores do seu tempo. Bem longe andavam os pregadores de respeitar as regras do estilo oratório, tal como ele o entendia. "Que mal guardam isto aquelles que o pretendem em seus sermões e que cousa cousa tanto pera abominar! E a isto chamam pregar à moderna e hortenseado". Na sua opinião tais pregadores deviam - nem mais nem menos - ser privados da licença de pregar. "Eu só quisera perguntar a estes hortenseados e pregadores à moderna que he o que pretendem com essas suas escuridades affetadas? e se he melhor pregar à apostolica e chamarem-se pregadores Pauleados ou Hortenseados? E exclama:

> "Ó gram miseria e corrupçam! Bem se deixa ver que este he o tempo de que falava o Apostolo S. Paulo, quando dizia: *Erit tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus* (2. ad Tim. 4.3). Quais sejam mais culpados, se os Pregadores que só tratam de ser aplaudidos lisongeando para esse effeito as orelhas dos ouvintes - *in sermone adulationis* nam tratando d'outra cousa mais que de gostos e regalos pera seus ouvidos adulados con palavrinhas e trocados se aquelles que andam à caça de tais Pregadores e nam podem sofrer os que tratam de os apartar dos vícios e persuadir ao amor das virtudes com hũa doutrina mui solida e bastantemente praticada e autorizada, nam sera muito difficultoso o defini-lo"

(1) - Referência a Q.Hortensius Hortalus(114-50),célebre orador romano, contemporâneo de Cícero.

E no 15º Sermão, na festa de Santo André, escreve:

> "Disse finalmente que os havia de fazer pescadores de homens. Faciam vos fieri piscatoris hominum.Pera dar a ver quam verdadeiros e apostolicos aviam de ser. Quam poucos ha hoje desta casta! Quais sam os Pregadores que nam tratem em seus sermões de outra cousa mais que despecar almas pera Deus e que sope ra esse effeito os componhão e ordenem? Bem mostra o seu feitio que mais pretendem com elles pescar rans que almas como lindamente notou Prudencio con tra Simacho (Prudentius, L.1 contra Simachũ). *Rete predicationis proycitur non ad pisces sed ad ranas quia praedicatio non fit ad hominum salutem sed ad propriam laudem quod per ranas significatur.* E como seu inten to he pescar louvores proprios e que admirem todos de seu dizer e discorrer, todos se empregam em lavrar bem suas redes tecendo-as de passos curiosos,de termos exqisitos, de galantarias de poetas, de jerogliphi cos, humanidades e sentenças aplausíveis, a fim de serem aplaudidos dos ouvintes e andar na boca das gentes".

Estas passagens retratam perfeitamente os defeitos de que enfermava a pregação no seu tempo. Mais do que o anúncio da Palavra, ouvia-se da boca dos pregadores o estadear da vaidade própria.

Tudo leva a crer que os sermões de Fr. Damião tenham sido escritos e proferidos durante a dominação filipina. Na verdade, morre em 1645 e tinha autorização do Provincial Fr. Bento de Sequeira para os imprimir desde 14 de Julho de 1643. Pressentem-se, desde logo, os condicionamentos a que estava sujeito quem tinha de falar em público. São escassas as referências às condições, mas, diluídas, algumas surgem: Vejamos uma passagem do 34º sermão, do Apóstolo e Evangelista S. Mateus:

> "*Sedentem in telonio*: Telonio era como hũa cadeira destas de pao, mais alta, que esta no meyo de alguns tribunais, na qual se assenta o juiz ou o official maior delle.Nesta cadeira estava Mateus assentado naquele seu tribunal, aonde, à sombra do officio, diz Santo Ambrosio, se roubava quanto podia e juntamente se arrecadavão certos direitos postos com muito pouco direito. Como sam alguns, destes nossos miseraveis tempos".

Ora, sabendo nós qual era a situação política de Israel no tempo de Cristo, não será difícil atender no paralelismo do caso português e, desde logo, no ataque directo às exações fiscais da política filipina.

Apesar da união dinástica, Fr. Damião não atraiçoa a sua condição de português. Compraz-se na exaltação nacionalista, como forma velada de contestação de um poder estrangeiro[1].

> "Fizeram os hereges de nossos tempos hum tratado a que pozeram por titolo *Mare liberum*(2). Aonde com sua costumada audacia reprovam a prohibiçam que vários Summos Pontifices fizeram em favor de nossos Reys de Portugal, pera que ninguem sem seu passeporte podesse navegar pera as partes do Oriente, intitulando-os por Senhores da navegaçam daqueles mares e do que rodea toda a Africa. E aqui se fundam aquelles tam soberanos títulos Dom Sebastiam Rej de Portugal e dos Algarves, daquem e dalem mar em Africa, Senhor de Guiné e da Conquista, Navegaçam, etc. Reprovam, como digo, isto os Hereges naquele seu tratado que fizeram e intitularam *Mare Liberum*. Dizendo que assi o comercio como o mar era livre e que nam se podia limitar só pera alguns nem chamar se alguem em particular Senhor delle. Muita rezam tiveram elles, no que dizem, se fallaram do mar das divinas merces".
>
> (Sermão 31º, do Apóstolo S. Bartolomeu)

* * *

Não escreveu Fr. Damião sermões no sentido corrente do termo, mas antes "argumentos curiosos e predicáveis", isto é, temas mais ou menos desenvolvidos. Não obedecem, por isso, a qualquer plano, nem respeitam as regras correntes da oratória sagrada. Não deixam, contudo, de ser notavelmente doutrinários e críticos.

---

(1) - V. Hernani Cidade. *A Literatura Autonomista sob os Filipes.*

(2) - Esta obra foi publicada por Grotius (1583-1645), em 1609. Nela procura demonstrar, com abundantes citações antigas e medievais, que os holandeses têm o direito de navegar conforme o fazem já nas Índias e de estabelecer relações comerciais com os naturais. A esta obra respondeu, do lado português, Fr. Serafim de Freitas: *De justo Imperio Lusitanorum Asiatico,* publicado em Valhadolid, em 1625. Cf. Fr. Serafim de Freitas, *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*, vol.I, Lisboa, 1960. Introdução do Prof. Doutor Marcelo Caetano.

Os pregadores jerónimos imprimiram alguns dos sermões que pregaram . Possuímos hoje, pelo menos, 22 sermões impressos, na segunda metade do século XVII, devidos a Fr. Pedro do Rosário[1], Fr. Carlos de S. Francisco[2], Fr. Gabriel da Purificação[3], Fr. Fernando de Santo Agostinho[4] e Fr. Sebas

---

(1) - Natural de Lisboa. Filho de Gaspar Basque e de Maria Grafeião. Professou, segundo Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, III, 613) no real convento de Belém a 14 de Abril de 1593. Todavia o Livro das profissões deste convento (T.T., Convento de Santa Maria de Belém, nº45) não o menciona. O mesmo Barbosa Machado atribui-lhe umas *Constituiçõens para observarem os Religiosos Jeronymos* que teria legado ao seu confrade Fr. José Caetano. Deixou:
Sermão das Saudades de Nossa Senhora no Convento de Belém. Lisboa, por António Crasbeek de Mello. 1668. 4º.

(2) - Chamava-se no século Francisco Osório de Almada. Natural de Lisboa e filho do Desembargador Francisco Cabral de Almada e de Cristina de Almeida. Professou no Real Convento de Belém a 26 de Setembro de 1666. Foi religioso observante e Visitador geral da sua Congregação. Deixou-nos 2 sermões impressos: um sobre a Paixão e outro de exortação à penitência, ambos pregados no Convento de Belém. Cf. Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, I, 559).
- *Sermão da Paixão*, pregado no Real Convento de Belém. Lisboa por Domingos Carneiro. 1679. 4 e Coimbra por João Antunes. 1692. 4.
- *Sermão da exhortação ;a penitência*, no Real Convento de Belem na segunda sexta feira à tarde de Quaresma no anno de 1684. Lisboa por João Galvão. 1686. 4.

(3) - Deixou:
- Sermão em a festa de Nossa Senhora do Egipto pregado no convento dos Religiosos de S. Bernardo. Lisboa, por João Galvão, 1687. 4.
- Dia maravilhoso em que se manifestão as virtudes do mais insigne patriarca S. José distinto em duas partes, ou dous Sermoens, hum de manhãa, outro de tarde pregados na Igreja de Nossa Senhora da Graça de Setúbal. Lisboa por Manoel Lopes Teixeira. 1693. 4.
- Sermão dos Santos Apóstolos S. Simão e S. Judas. Lisboa por António Pedroso Galvão. 1700. 4.
- Terno sonoro cantado em as tres principais festas da gloriosissima Virgem Maria senhora nossa, a saber, da Imaculada Conceição; da purissima Encarnação e da humildíssima Purificação. Lisboa por João Galvão, 1689. 4.
Cf. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, II, pp. 320-321.

(4) - Natural de Lisboa. Após os estudos de Latinidade e letras humanas professou o sagrado Instituto de S. Jerónimo, em Belém, a 5 de Agosto de 1647. De natural afável, foi procurador geral da Congregação e, nessa qualidade, foi 2 vezes a Roma, onde gozava da estima dos Pontifices Clemente IX e X e de alguns cardiais. Durante algum tempo foi Geral da Congregação. Foi examinador das 3 ordens militares e um dos grandes pregadores do seu tempo.

.../...

tião de Liboa[1]. Da totalidade, 6 foram dedicados a Nossa Senhora (Imaculada Conceição, Encarnação do Verbo, Purificação, Visitação, Saudades da Virgem ou da Soledade e a Nossa Senhora do Egipto), 7 distribuem-se pelos tempos litúrgicos do Advento e da Quaresma, 5 são dedicados aos Santos: 1 a S. Jerónimo; 2 a S. José; 1 a Santa Cecília; 1 aos Apóstolos S. Simão e S. Judas. Dos 4 restantes, 1 versou sobre a Paixão, outro foi de exortação à penitência, outro tratou da figura do bom ladrão e o último foi proferido numa cerimónia de profissão religiosa.

Na segunda metade do século XVII, os sermões, segundo a própria confissão de Fr. Fernando de Santo Agostinho, no Sermão de S. Jerónimo, ocupavam uma hora de tempo. Não obedeciam a um esquema rigoroso. Não aparece, pelo menos nos sermões impressos, a invocação à Virgem,no fim do exórdio. A peroração continua inalterável: é um apelo ao auditório, com os olhos postos na glória eterna.

.../...

- Oração fúnebre nas exéquias anuais do Serenissimo Rei de Portugal D. Manuel de gloriosa memória na casa da Misericórdia de Lisboa em 13 de Dezembro de 1685. Lisboa,por João Galvão. 1686. 4.
- Sermão da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel na Santa Caza da Misericórdia de Lisboa a 2 de Julho de 1686. Lisboa pelo dito Impressor. 1687. 4.
- Sermão do Bom ladrão em São Julião em 9 de Abril de 1686. Lisboa, por Miguel Deslandes. 1687. 4.
- Sermões dos quatro domingos do Advento.
- Sermão de Santa Cecília no Real Convento de Odivelas no ano de 1648. Lisboa, por João Galvão. 1689. 4.
- Sermão do Máximo Doutor da Igreja S. Jerónimo pay dos monges de Belém pregado no convento de S. Jerónimo do Mato no ano de 1687. Lisboa pelo dito Impressor. 1689. 4.
- Sermões da Primeira, Segunda e Terceira Dominga da Quaresma. Lisboa por Antônio Pedrozo Galvão. 1701.
  Cf. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, II, p. 14.

(1) - Professo do mosteiro do Mato em 1668. Foi passante no colégio de Coimbra e era bom filósofo e teólogo. Versado na poesia vulgar e latina e instruído nas linguas clássicas. Imprimiu:
- *Sermão em a profissão de Soror Luisa Micaela das Chagas* em o dia de S. Francisco no Real mosteiro do Crucifixo de Lisboa no ano de 1684. Lisboa, por Manuel Manescal. 1685.

Do ponto de vista literário, é de notar um certo preciosismo da linguagem e um certo formalismo à base do jogo de palavras e de imagens. Vejamos dois pequenos extractos:

1. "Tivera eu por melhor sorte à vista destas sombras saudosas, cõ cujas saudades mais realmente, que por sombras, chora a Virgem Maria da morte de seu Filho os assombros: *Plorans ploravit in nocte*. À vista destes tormentos amorosos, com cujas memorias amantes esta a memoria da Senhora posta em tão horriveis tormentos: *Recordata est Iurusalem dierum aflictionis suae*. À vista destes cuidados nocturnos, com que nos descuidos da noite está feita uma noite de cuidado: *Facta est quasi vidua Domina gentium*. À vista de desvelladas tristezas fazem sobre triste desvellada. *Sedet sola civitas*. À vista destes tributos da natureza com que nas lagrimas a Virgem, se na morte Christo, pagarão à natureza os tributos. *Princeps Provintiarum facta est sub tributo*. À vista destes despojos da mortalidade com que despojado do immortal se resolveo da morte nos despojos (...)". [Fr. Pedro do Rosário, *Sermão das Saudades de Nossa Senhora*]

2. "Festejamos hoje a hũa bonina da natureza, a hũ mimo particular da graça, tanto rosa na fermosura, tanto maravilha na Santidade, que não só foi flor maravilha, mas no vistoso de bonina, a todos levou a flor. (Divina e Humana Majestade, que se nesse sacramento sois flor da graça, também ahi vos intitulais pão de flores). Festejamos hoje, dizia eu, a huma bonina da natureza, a hum mimo particular da graça, tanto rosa na fermosura, tanto maravilha na santidade, que não só foi flor maravilha, mas no vistoso da bonina, a todos levou a flor. Ao lírio mas branco da pureza, que às mais puresas deixou em branco..." [Fr. Gabriel da Purificação, *Sermão da Conceição de Nossa Senhora*].

Não estiveram, pois, os pregadores jerónimos isentos dos vícios da época. Na sua exposição, de modo geral, mantêm-se e pairam no nível doutrinário. São raras as alusões a factos contemporâneos. Os vícios ou defeitos dos ouvintes raramente são referidos, e sempre de forma muito geral.

> "Hoje sera mais certo que por mais que brade a voz de Deos aos ouvidos dos homens, fala em deserto e em retiro; porque ainda que a ouçăo a năo guardăp; e porque a năo guardăo he o mesmo que a năo ouvirem. Está o mundo em tal politica que quando brada a voz de Deos, ouvem por divertimento e năo por importância". [Fr. Fernando de Santo Agostinho, *Sermăo da 4ª dominga do Advento*].

Mas nem sempre faltavam as advertências, como em alguns sermões pregados na capela real. Fr. Fernando de Santo Agostinho năo receava advertir os Príncipes e o monarca:

> "Oh Príncipes! Oh monarcas, e Prelados do mundo, a quem pertencem o conhecimento dos vassalos, dos subditos e dos inferiores! Năo hăo de bastar só as ações que se vem, em quanto se năo ouvem as tenções com que se fazem; nem as palavras, que se ouvem se ignora a malícia com que se dizem; porque muitas vezes umas săo filhas do ódio com que se aborrece; outras vezes pintăo se pela affeição com que o amor próprio se cega. Na vista pode haver engano próprio, no que se ouve engano alheyo(...)" [Fr. Fernando de Santo Agostinho, *Sermăo da segunda dominga do Advento*].

Mas, de modo geral, estes sermões năo vão dirigidos a camadas populares e năo estão comprometidos com problemas próprios dessas camadas. Os monges de S. Jerónimo năo tinham grandes contactos com o mundo. Os seus sermões ressentem-se disso

6. MÚSICA E LITURGIA

Os hieronimitas foram bons cultores da música. Pelo menos a partir dos fins do século XV há referências a religiosos músicos nos mosteiros jerónimos. Fr. Adriano de Santa Paula e Oliveira refere os nomes de vários religiosos de S. Marcos, do século XVI e XVII que eram bons "tangedores" e cantores[1]. O estudo da música era favorecido. Sabemos, por

(1) - J. M. Teixeira de Carvalho, *O Mosteiro de S. Marcos*, Coimbra, 1922, pp. 199-206.

confissão expressa de Fr. Diogo de Jesus, que nos intervalos do ofício, alguns monges estudavam música, órgãos ou até outros instrumentos. No século XVII, Fr. Francisco Camelo foi, por oposição e sentença do Conselho de 18 de Janeiro de 1630, lente de música na Universidade.

Por provisão de 4 de Fevereiro de 1634 foi-lhe concedida a propriedade da cadeira a título vitalício. Outros foram notáveis compositores de música litúrgica, sobretudo. Citemos alguns nomes e algumas obras:

- Fr. Francisco de S. Jerónimo

Compôs os Responsórios de Matinas de S. Jerónimo, a quatro coros com todo o género de instrumentos; os Responsórios da Semana Santa; Responsórios das Matinas do Evangelista S. João que se cantavam no convento de Évora dos Cónegos regulares de S. João Evangelista (Lóios); uma Missa a 8 vozes; um Te-Deum laudamus; os Hinos do Espírito Santo, S. Jerónimo, Santos Mártires e Confessores a 4 vozes; os Salmos de Vésperas e Completas a 8 vozes e ainda motetos e vilancicos a diversos assuntos.

- Fr. Dionísio dos Anjos

Compôs: Responsórios para todas as festas de primeira classe; Salmos de Vésperas e Magnificats; diversas Missas, vilancicos e motetes.

- Fr. António do Rosário

Compôs vários Magnificats; Lamentações e motetes da Quaresma e Semana Santa, a 8, 6 e 4 vozes; Responsórios das Matinas de Nossa Senhora da Conceição, a 4 vozes; Responsórios das Matinas de S. Jerónimo, a 8 vozes; Vilancicos, a 8 e a 4 vozes; o Ofício novo de S. José, em cantochão.

- Fr. António de Belém

Compôs o Livro dos Responsórios para todas as festas de primeira classe que se cantavam no mosteiro de Belém; Salmos a 4, 5 e 6 vozes para as festas de Cristo e de Nossa Se-

nhora; Missas, a 4,6 e 8 vozes; Lamentações da Semana Santa a 4 e a 6 vozes; Misereres, a 3 coros; Oração de Jeremias, a 4 vozes; Lições do Ofício de defuntos, a 4 e a 8 vozes; Vilancicos para todas as festividades.

Pelo que se vê, cultivavam, sobretudo ou quase exclusivamente, a música sacra. E compreende-se porquê. Ordem contemplativa, tendo por centro da sua espiritualidade a vida litúrgica, os monges iam buacar à música um contributo para o seu esplendor.

..... // .....

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 Custodio 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 tendências agostinianas e as obras deste Santo foram a sua principal leitura e orientação[1].

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

C A P Í T U L O V

Os Jerónimos e a Reforma dos Mosteiros no tempo de D.João III

1. SITUAÇÃO GERAL DOS MOSTEIROS NOS FINS DO SÉCULO XV E PRINCÍPIOS DO SÉCULO XVI.

2. FR. ANTÓNIO DE LISBOA E A REFORMA DA ORDEM DE CRISTO.

3. FR. BRÁS DE BRAGA EM SANTA CRUZ DE COIMBRA.

4. FR. EUSÉBIO DE ÉVORA NO ALGARVE. ESTADO MORAL E RELIGIOSO.

1. Não era brilhante a situação dos mosteiros no dealbar do século XVI.

A decadência, cujos sintomas se haviam começado a declarar por fins do século XIV, acentuava-se. Vários factores estavam na origem desse declínio. Do ponto de vista da administração e da disciplina, os mosteiros atravessavam, efectivamente, uma grave crise: na administração, a praga dos comendatários: na disciplina, o relaxamento.

Foi na segunda metade do século XV que o regime das comendas se introduziu na administração dos mosteiros. Os mais ricos, como os de Alcobaça, Santa Cruz de Coimbra, os de S. Bento e S. Vicente de Fora, caíram todos em mãos de comendatários. Segundo o testemunho de Fr. Leão de S. Tomás "quando veio o ano de Cristo de 1500 já todos os mosteiros de S.Bento de Portugal que não eram extinctos estavam em poder de comendatários que ordinariamente tratavam mais de si que do espiritual e temporal dos mosteiros".(1)

Estes administradores, de modo geral, procurando apenas vantagens materiais que deles poderiam auferir, estão na origem da ruina da instituição monástica. As comendas estavam longe do espírito primitivo com que foram criadas. Eram vistas agora como meras fontes de receita e por isso amplamente disputadas. Delas se serviam os reis para premiar serviços e galardoar apaniguados. Em 1514, com o rendimento de 20.000 cruzados impostos nas igrejas do seu padroado, criou o rei D. Manuel um grande número de comendas novas na Ordem de Cristo, para premiar serviços prestados em África, na guerra contra os mouros. Eram concedidas estas comendas a quem fosse servir durante dois anos à sua custa.(2)

São evidentes as desvantagens do regime dos comendatários. Não há interesse em escolher pessoas idóneas e com espírito religioso e daí o descalabro a que se chegou. Fr. João

---

(1) - *Benedictina Lusitana*, tomo II, p. 411.

(2) - *Dicionário de História de Portugal*, I, vb. *Comendas*.

Álvares fora encarregado pelo bispo do Porto, D. Luis Pires (1454-1465), de fazer a visita canónica aos mosteiros do bispado. Dessa visita deixou-nos três cartas[1] acerca do mosteiro de Paço de Sousa, onde podemos colher uma imagem tão perfeita quanto lastimosa do estado geral do mosteiro. Escreve na segunda carta o visitador acerca dos religiosos: "bem sabes como vos unistes contra mim todolos da Hordem, por me torvardes, que nom visitasse, murmurando do Bispo, e de mim, e assacandonos muitos testemunhos falsos, dos quaees prouve a Deus de nos livrar, e quis por sua misericordia renovar per mim indigno seu servo algumas cousas boas, e honestas da Monastica e Regular Disciplina, as quaees eram já envelheadas, e lançadas do huso, e fora de memoria de todos vos outros".

Por esta passagem se pode bem aquilatar do estado de espírito dos monges que não queriam a visita canónica. Mas, mais. A Regra, ninguém a conhecia. Segundo o testemunho do mesmo Fr. João Álvares, quando chegou ao mosteiro não havia nenhum livro da Regra de S. Bento nem qualquer dos monges a conhecia "e eu vola tornei em lingoagem, e a puse nesse Moesteiro, bem escripta em letra redonda em hum livro de pergaminho com sua cadea, e cadeado posto na estante do cabydo,do qual livro mandei, que à Preciosa se le huũa liçom cada dia, porque todos ha possam saber, e entender, e que nom aleguem ignorantia, como fizerom staa ly".

Como poderiam as coisas correr bem numa comunidade em que os membros que a integram desconhecem, cada um por seu lado, a lei por que se regem? A carta deixa claramente entrever que havia uma preocupação: a da recolha das rendas do mosteiro. Delas, parece, se ocupavam todos os monges e lhes davam o destino que entendiam. "Item as rendas da conductaria, e da vistiaria, e da enfermaria, que andavam de maaom em maaom de anno em anno, cada huum despendia, e rrecebia e fazia o que queria, assy como de seu proprio thesouro e faziam dí-

(1) - Publicadas por João Pedro Ribeiro, *Dissert Chron e Crit.*, I, pp. 364-379.

vidas, e leixavam cousas por paguar em tanto, que non era possível saber-se quanto recebiam, e quanto despendiam". E mais adiante acrescenta: "E quanto he ao tirar das rrendas, em que todolos Monjes erom occupados filhei huum Clerigo, que teem encarrego de Iconimo, e as rrequere, e faz trazer ao Moesteiro, e os Monjes todos ficam desocupados desto".

E quanto mais adiantamos na leitura da carta mais se nos confirma a impressão de que o mosteiro de Paço de Sousa estava reduzido a uma casa sem governo; monges havia que tinham sua manceba; outros andavam ausentes do mosteiro; alguns davam-se à caça criando, para o efeito, bestas, cães e aves, tudo no convento; não comiam todos juntos no refeitório; não guardavam os jejuns estabelecidos pela Igreja. A clausura não era observada. Casa sem governo, com graves repercussões na vida moral dos monges. Mas os excessos verificavam-se noutros mosteiros e noutros aspectos.

Ficou memória, em documentos de 1542, das extorsões praticadas nos vizinhos pelo mosteiro de Castro de Avelãs. Refere-as a bula do Papa Paulo III[1] que, em 1545, o extingue, unindo as suas rendas à mesa capitular da Sé de Miranda, recém-criada.

..... // .....

Vejamos, por exemplo, o que se passava em alguns mosteiros cistercienses no início da terceira década do século XVI. Dom Edme de Saulieu, abade de Claraval, visitou, e tentou reformar os mosteiros de Cister em Portugal pelos anos de 1532 e 1533. O seu secretário, Frère Claude de Bronseval, deixou-nos uma relação dessa visita, curiosa e circunstanciada, que "fornece uma contribuição de primeira ordem sobre um

---

(1) - "...monachi jam diu a regularibus dicti ordinis institutis declinarunt, ac cum magna offensione et indignatione circumvicinorum populorum inhoneste et dissolute vivunt, ita ut nulla, quod reformari debeant, spes supersit". *Corpo Diplomático Português*, V, p. 406.

período pouco conhecido do monaquismo cisterciense na península ibérica"[1]. As páginas vivas desta testemunha ocular permitem-nos detectar, aqui e além, a pressão de interesses camuflados que tudo movimentam para que os intentos de reforma de Dom Salieu não vão por diante. Reformar um mosteiro era muitas vezes colidir com interesses pessoais, de ordem material ou outra.

Daí a soma de dificuldades contra as quais tinham de lutar os reformadores[2]. E não se pense que as dificuldades vinham só dos comendatários. Vinham também das estruturas do poder, do Rei e da Cúria romana. Mas o diário de Frère Claude desdobra ainda perante nós um panorama real do que era a vida "religiosa" em bastantes mosteiros dessa época, Seiça, Maceiradão, Lafões, Salzedas, Tarouca, Bouro, S.Pedro das Águias, Alcobaça, entre outros.

Alguns exemplos: no dia 1 de Fevereiro de 1533,o Abade de Claraval, visita o mosteiro de S. Pedro das Águias, dependente do de S. João de Tarouca. Eis o que observa Frère Claude no seu diário: os monges eram quatro; havia um livro pelo qual todos em conjunto recitavam o ofício divino. A aldeia de Valença, a duas léguas de distância, entrega anualmente ao mosteiro 100.000 reais, isto é, 250 ducados, mas os habitantes queixaram-se de que só tinham missa uma vez por mês.Ao mosteiro cabia a obrigação.

---

(1) - Frère Claude de Bronseval, *Peregrinatio Hispanica* - 1531-1533. Introdução, tradução e notas de Dom Maur Cocheril, Presses Universitaires de France, 1970, Tomo I, p. 15.

(2) - Pense-se nas dificuldades por que passou Dom Saulieu para conseguir a autorização real para visitar os mosteiros que dependiam da sua jurisdição. Frère Bronseval dá a razão: "Notons ici qu'il y avait une foule de nobles et quelques personnages de la cour qui combattaient Monseigneur et faisaient pression sur le roi afin que Monseigneur n'avançât point dans ses affaires, mais qu'il abandonnât ses intentions" *Peregrinatio Hispanica*, I, p. 393.
Para visitar Alcobaça teve enormes dificuldades com o Cardial D. Henrique, o comendatário. A razão, segundo escreve Frère Claude: "parce que, dit-il,moi je ne le veux pas". *Ibid.*, p. 407.

Entretanto, muitos recém-nascidos morriam sem baptismo por falta de padre e várias pessoas morriam sem sacramentos[1]. Os monges não observam a vida comum e nunca iam ao dormitório. Em contrapartida, havia, não longe do mosteiro, algumas casinhas em que os monges habitavam, cada um na sua. Nestas pequenas habitações tinham mulheres que eram como suas esposas. Não sabiam nada da religião e menos ainda da nossa Ordem. Três deles pertenciam à Ordem de S. Domingos. Os fugitivos encontravam asilo neste mosteiro, nele tomavam hábito e praticavam uma curiosa "religião"[2].

Não havia a Eucaristia. O ofício não era cantado, mas lido. Nada de observância, de obediência, "et je le crains, pas de chasteté". Pela manhã cedo - continua Frère Claude - olhando pela janela, vi sair das casinhas quatro raparigas com quatro bois. Tinha sido dito a Dom Salieu que essas casas não eram habitadas. Mas havia nelas cinzas, ainda quentes, que as raparigas, na precipitação da saída, tinham apagado mal...

No dia 2, festa da Purificação, depois da recitação de Prima, Dom Salieu e Frère Claude celebravam missa, um de cada vez, porque havia falta de paramentos. O Dom Abade quisera celebrar missa solene; os irmãos ficaram admirados como se ignorassem isso. Não tinham velas, nem costumavam fazer a procissão de velas. Todavia, nós fizemos a procissão, à qual vieram assistir os habitantes das aldeias de Valença, Castanheiro e Espinhosa que, no fim, agradeceram a Dom Edme a sua vinda àquela região desértica e "em grande parte descristianisada", queixando-se, ao mesmo tempo, de que os sacramentos lhes não eram administrados[3].

Na visita que fizeram ao mosteiro de Seiça, a 28 de Novembro de 1532, foram assistir às Vésperas "que les moines ne lisaient ni ne chantaient. Ils les mangeaient en les mar-

---

(1) - *Peregrinatio hispanica*, II, p. 555.

(2) - *Ibid.*, p. 559.

(3) - *Ibid.*, p. 561.

mottant de telle sorte qu'on ne pouvait pas distinguer une seule syllabe".

No último dia de visita, dia 30, o visitador fez capítulo e repreendeu energicamente as faltas de muitos monges. "Quelques frères haussaient les épaules" - comenta Frère Claude. No mosteiro de Tarouca, o ofício divino era cumprido com perfeição. Mas havia monges de vida desregrada.

Os inquéritos sobre o prior, Fr. Álvaro, e sobre Fr. André revelaram a seu respeito, coisas de enorme gravidade. O primeiro era acusado de ter filhos e de ter desbaratado os bens do convento e o segundo tinha matado uma filha que tinha tido duma das suas amantes. No mosteiro de Bouro não havia vasos sagrados. Não havia clausura. Os monges, em número de 7, habitavam em pequenas casas onde cada um tinha a sua provisão de grão, vinho, carne, etc. com um criado ou criada. Não frequentavam o dormitório do mosteiro, mas "ils étaient mêlés aux séculiers des deux sexes dans ces misérables maisonnettes qui étaient de veritables soues dignes de porcs".

Após a visita, receberam bem as admoestações do D. Abade de Claraval, tomaram as camas e utensílios que tinham nessas casas, e consentiram regressar à vida comum e ao dormitório do mosteiro.

Também nos mosteiros femininos havia abusos condenáveis. No de S. Bento de Évora, dependente de Alcobaça, não havia o Sacramento da Eucaristia nem os Santos Óleos. A abadessa e as monjas não se confessavam há 16 meses. Havia nesse mosteiro, narra Frère Claude, 38 religiosas e 2 noviças, todas bonitas e graciosas, o que tinha sido causa de grandes quedas para muitos[1].

Não havia vida comum e cada religiosa tinha o seu quarto particular, bem arranjado, ao redor do pequeno claustro. Este mosteiro, com razão ou sem ela, passava por ser o de pior fama em todo o Reino. Por isso, o Rei se interessava muito

---

(1) - *Peregrinatio Hispanica*, p. 433.

pela sua reforma e pediu a Dom de Saulieu que começasse por ele. A 17 de Outubro, este dirigiu-se ao mosteiro. Celebra a Missa e reune as monjas em capítulo. Anuncia que o Rei quer reformar o mosteiro, introduzindo nele a vida comum e religiosas reformadas. Durante o inquérito, depois do capítulo, ouve-se uma mulher dar um grito, estridente como o de uma agonizante, acompanhado de choros e gemidos. O visitador foi saber o que se passava. Era a abadessa que fingia morrer, sem no entanto estar doente... E Frère Claude comenta o incidente pitoresco, com humor e certa ironia: "Ce que voyant, Monseigneur, connaissant bien la malice feminine se fâcha et tempêta merveilleusement. Il rendit la santé à la demi-morte par son tonerre et il dispersa les autres moniales par ses coups de voix. Ainsi fut apaisée cette tempête fictive"[1].

A visita durou vários dias. Com as exortações do Dom Abade e dos seus acólitos o clima geral do mosteiro alterou-se para melhor. No fim, as monjas estavam felizes por serem reformadas e por sairem "de leur ordure". No mosteiro de Almoster as coisas não iam melhor. É o próprio Cardial D. Henrique quem recomenda a Dom de Saulieu a sua reforma. A abadessa, no dizer de Bronseval, era tão apta a governar uma abadia como um monge a presidir a um império[2].

Dona Leonor Mendes tinha aí os seus aposentos com muitos bens móveis. Num dos quartos residia uma monja, sua sobrinha, "très curieusement entourée de flacons d'eaux distillées diverses, de boîtes de pharmacie, de parfum, etc. No fim da visita, todas as monjas foram beijar a mão do Dom Abade. Uma não veio, desolada, porque uma das suas amigas era expulsa do mosteiro. A dada altura, "elle se répandit en clameurs comme si elle allait rendre l'âme, puis en bêlements comme si elle eût été une brevis. Changeant après cela sa manière de crier, elle se mit à braire comme un âne. Monseigneur, voyant

(1) - *Peregrinatio Hispanica*, I, p. 423

(2) - *Obr. cit.*, p. 383

sa malice, envoya frère Bernardo, notre interprète, lui dire qu'il allait l'envoyer au monastère d'Arouca. Elle cessa alors de crier"[1].

Todos estes casos pontuais, assinalados por Frère Claude no seu diário, ajudam-nos um pouco a reconstituir a atmosfera dos mosteiros no princípio do segundo quartel do século XVI.

Riquezas, o sistema das comendas, guerras, tudo concorreu para o relaxamento da disciplina. As regras, se não eram de todo desconhecidas como no caso de Paço de Sousa, eram, pelo menos, letra morta, perante as dispensas e os previlégios[2].

É certo que focamos agora apenas os aspectos negativos. Ao lado destes, havia mosteiros, como Odivelas, onde florescia a vida religiosa em perfeita austeridade. Apesar disso, e tendo mesmo em conta a reacção contra estes desmandos, traduzida no aparecimento das Congregações da observância, que pugnavam pela restauração da disciplina antiga, o juizo global dos mosteiros e da vida dos seus monges nesta época não poderá ser um juizo lisonjeiro.

Pelos fins do século XV processava-se em Espanha a reforma dos mosteiros, sob a égide e o patrocínio dos Reis Católicos[3]. Em Portugal são também sensíveis os esforços reformadores de D. Manuel. Em 1501, obtém-se a concordância da Santa Sé para uma reforma geral das ordens monásticas e,

---

(1) - *Obr. cit.*, p. 381

(2) - "La crescente richeza dei monasteri, il pernicioso sistema delle commende guerre e rovesci di ogni genere avevano portato un rilassamento della disciplina e del fervore religioso e scientifico. Le regole venivano osservate malamente e venivano spesso messe fuori vigore da consuetudini contrarie, da dispense e previlegi; in modo particulare prese a diffondersi sempre più ampiamente il sistema delle prebende..."K. BIHLMEYER - A. TUECHLE, *Storia della chiesa*, Brescia, 1960, Vol. III, p. 132.

(3) - V. José GARCIA ORO, *La Reforma de los Religiosos Españoles en tiempo de los Reys Catolicos*, Valladolid, 1969, e *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempo de los Reys Catolicos*, Madrid, 1971.

pouco depois, encara a reforma das clarissas, dos menores claustrais, dos dominicanos, dos carmelitas e dos trinitários[1].

Em 1517, o mesmo monarca, em despacho para D. Miguel da Silva, seu agente de negócios em Roma, refere a necessidade da reforma, nomeadamente da Ordem de Cristo, de S. Bento e Santo Agostinho. E avança algumas soluções: para a ordem de Cristo o melhor seria transformar os mosteiros anexos em comendas "ficando porém a nós a presentaçam das pessoas que ouvessem de ser providos dos ditos mosteiros, por melhor avermos de conhecer e saber as pesoas em que com mais rezam devem caber".

Quanto às outras ordens, alguns mosteiros poderiam ser-lhes tirados e anexados - dizia D. Manuel - "à ordem de Sam geronimo, a quall louvores a deus nestes reynos estaa muy bem governada e em toda onestidade e Religiam e cada dia mais florece. E nos parece que he em allguma maneira mais conforme á

---

(1) - José Sebastião da Silva DIAS, *Corrente de Sentimento religioso em Portugal*, I, p. 98.
São múltiplos no Arquivo Nacional (colecção de bulas) os documentos pontifícios, bulas e breves dirigidos aos prelados diocesanos e conventuais, a insistir na reforma dos mosteiros. Como exemplo: Breve de Alexandre VI, *Cum sicut praefatus*, de 13 de Outubro de 1501, dirigidas ao Geral da Ordem dos Pregadores do Reino de Portugal para reformarem os seus mosteiros (Maço 16, nº9); Breve de Alexandre VI de 13 de Outubro de 1501 - *Cum sicut charissimus* - mandando aos Prelados portugueses para reformarem seus conventos (Maço 16, nº13); Breve do mesmo Pontífice - *Cum sicut praefatus* - mandando ao Geral e Provinciais dos Frades menores dos domínios de Portugal vão reformar os seus conventos (Maço 22, nº6); Breve de Júlio II - *Non sine* - de 22 de Junho de 1505, ordenando aos superiores dos conventos da Santíssima Trindade reformem os mesmos conventos (Maço 6, nº3); Breve de Júlio II - *Non sine* - de 25 de Junho de 1505, ordenando aos Prelados dos Conventos de S. Domingos reformem os mesmos conventos (Maço 6, nº2); Breve do mesmo Papa - *Non sine* - de 26 de Junho de 1505, ordenando aos Superiores dos Conventos do Carmo reformem os mesmos Conventos (Maço 6, nº21); Bula de Leão X - *Pro iniuncto* - de 15 de Junho de 1517 - mandando ao Provincial da Ordem de S. Francisco reforme os conventos de freiras da mesma Ordem (Maço 21, nº11 e nº18); Bula de Leão X de 20 de Junho de 1517 - *Alias postquam* - dando poder ao Provincial de S. Francisco para reformar os conventos de S. Francisco de Lisboa, de Santarém, de Tavira e outros (Maço 22, nº31), etc.

Religiam de Sam beento, por sua abitaçam seer mais no ermo que nos lugares povorados"[1].

As casas pequenas sugeria o monarca que se juntassem umas às outras, para que os ofícios divinos se realizassem com mais dignidade. Alguns mosteiros podiam ser anexados ao recém-fundado mosteiro de Belém[2], nomeadamente os mosteiros de Pombeiro e Santo Tirso "porque nos parecem casas muy despostas pera noso senhor poder ser nelas servido estando na hordem de sam geronimo, pelo sitio dellas e edificios e outras convenyencias que tem"[3].

Via o monarca uma das maiores dificuldades da obtenção dos seus desideratos nas meias anatas e outros direitos da Sé apostólica sobre os mosteiros. Adiantava o rei uma solução: que se pagassem as meias anatas e os outros direitos a partir da anexação à ordem de S. Jerónimo, e depois todos os 20 ou 15 anos. Os monges que não quizessem continuar na nova situação poderiam ficar clérigos seculares, com dispensa de Sua Santidade. Mais aconselhava o monarca ao seu encarregado de negócios que se aproveitasse da ocasião que era propícia, "do tempo d'agora, que he tam disposto pera tudo, segundo nos sprevees e nós vemos pellas necessidades que la ha, pera qualquer cousa de beem e de serviço de noso senhor se agora poder aver, pois com as bonanças, ha tamta deficuldade e quasy ympossyvel"[4].

Não tiveram deferimento estas súplicas do monarca. As anexações à ordem de S. Jerónimo, não se concretizaram. A Or

---

(1) - *Corpo Diplomático Português*, I, p. 437.

(2) - "E tambem porque nos fazeemos o mosteiro de bellem, que he casa tam gramde e tam honrada e em que tanto serviço a noso senhor se faz, como a todos he notorio, pollo lugar em que está nos parece que serya beem e cousa muito proveitosa tambem se anexarem ao dito mosteiro de bellem allguns dos ditos moesteiros".
Corpo Diplomático Português, I, p. 437.

(3) - *Ibid*, p. 438.

(4) - *Ibid.*, p. 438.

dem foi, porém, chamada a uma notável acção reformadora no reinado seguinte. Frei António de Lisboa em Tomar, Fr. Brás de Braga em Santa Cruz de Coimbra, S. Vicente de Fora e Grijó, Fr. Eusébio de Évora, são nomes ligados à reforma monástica de D. João III. Deles falaremos agora.

..... // .....

2. Frei António de Lisboa no Convento de Tomar

Pela bula *Eximiae devotionis*, de 19 de Março de 1523 D. João III é provido no mestrado da Ordem de Cristo como governador e perpétuo administrador[1]. É nessa qualidade que, não vivendo os freires de Cristo na regra e observâncias regulares da Ordem de Calatrava como eram obrigados por bula do Papa João XXII, determina mandar reformá-los e disso encarrega Fr. António de Lisboa[2], monge de S. Jerónimo. Na carta de notificação, comissão e poder, passada pelo monarca e dirigida ao D. Prior e freires da Ordem, vão apontadas as razões da reforma. "Vendo eu como por bula de Santo Padre Papa João XXII de gloriosa memória a dita ordem foi criada e fundada debayxo da regra e observancia regular da Ordem de Calatrava a qual regra atee agora assi por vossos antessores (sic) como por voz nunca no dito convento foy guardada[3].

É, portanto, segundo os usos e modo de viver da Ordem de Calatrava que a reforma se deve fazer.

---

(1) - *Corpo Diplomático Português*, II, pp. 134-138.

(2) - Também aparece com outros seguintes apelidos: Moniz, Silva, Lisboa e Guadalupe. Moniz, por ser filho de Diogo Gil Moniz, secretário ou vedor do Infante D. Fernando, pai de El Rei D. Manuel e neto de Gil Aires Moniz, secretário do Condestável D. Nuno Álvares Pereira e descendente do celebrado Egas Moniz, aio de ElRei D. Afonso Henriques, porque suposto não foi legitimo, era sua mãe nobre e da geração dos Silvas; Lisboa, porque dela foi natural e Guadalupe porque lá recebera o hábito de S. Jerónimo e professara. B.N.L. ms. 8842, fol. 229.

(3) - B.N.L., cod. 8842, fl. 152-152v.

Ia Fr. António habilitado ainda com cartas do Núncio D. Martinho de Portugal e do Cardial Infante D. Afonso, irmão do monarca, administrador e governador do Arcebispado de Lisboa e Bispado de Évora e comendatário do mosteiro de Alcobaça. Era aos Abades de Alcobaça que, por força da bula de João XXII, cabia a obrigação de visitar e reformar a Ordem de Cristo.

A carta do Cardial-Infante D. Afonso é de 13 de Junho de 1529, a do monarca é de 14 de Junho e a de D. Martinho de Portugal de 15 de Junho do mesmo ano.

Pediam a todos os freires que bem recebessem o reformador, advertindo-os de que quaisquer penas e penitências que Fr. António impusesse teriam a sua confirmação. Poderia até recorrer às justiças seculares.

Quem é Fr. António de Lisboa? Sabe-se que professou no célebre mosteiro jerónimo de Guadalupe mas desconhecem-se as razões por que o terá feito. Por breve do Papa Leão X, e com assentimento da Ordem, ratificou a profissão no mosteiro das Berlengas[1] aos 25 de Março de 1520, tendo de idade 36 anos. No mosteiro das Berlengas viveu 9 anos.

Em 1526 aparece como Prior de Belém e logo, à base dos estatutos novos, como Provincial da Ordem.

Sendo desejo de D. Jaime, duque de Bragança, comendatário do mosteiro da Costa, junto a Guimarães, reformar os poucos cónegos regrantes que habitavam o mosteiro, lembrou-se de o entregar à ordem hieronimita[2].

---

(1) - Cf. *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. III, pp. 434-435: Licença do Papa Leão X para que a rainha D. Maria pudesse fazer o convento da Berlenga e o provincial de S. Jerónimo pudesse tirar dos conventos de Portugal cinco religiosos que, voluntariamente, quisessem ir morar no novo convento (De 12 de Julho de 1513). Começado a edificar em 1513, no primeiro ano do pontificado de Leão X, por mandado da Rainha D. Maria filha dos Reis Católicos e segunda mulher de D. Manuel.

(2) - Fr. António da Piedade no *Espelho de Penitentes* e na *Chronica da Província da Arrábida*, parte 1, Lib. 2, cap. 11, nº263, diz que D. João III chamara de Castela a Fr. Luís de Granada e Fr. Francisco

.../...

Fr. António, o Provincial, toma posse do mosteiro a 23 de Junho de 1529. Nele desenvolveu logo a sua acção reformadora, no espiritual e no temporal, revolvendo o cartório, a inquirir das obrigações das capelas e do estado da fazenda. Antes de regressar a Belém, deixa à frente do mosteiro da Costa, como Prior, a Fr. Inocêncio de Setúbal, professo de Espinheiro. Estava iniciada a sua vasta obra reformadora.

..... // .....

Não foi bem recebido em Tomar. Era, a esse tempo, D. Prior Fr. Diogo do Rego que impugnou vigorosamente a reforma ção, ou pelos interesses que perdia, ou porque não queria sujeitar-se à clausura. Encontrou-se como solução, para aqueles freires que não quisessem sujeitar-se à clausura, distribuí-los pelas Igrejas da Ordem como beneficiados. O monarca deu o seu assentimento por um Alvará passado em Lisboa a 24 de Junho de 1529.

O Prior, Fr. Diogo do Rego, não aceitou; é retirado do seu lugar e é provido numa Igreja da Ordem. Com ele, outros freires. A reforma tem agora caminho aberto.

Por seu lado, Fr. António liberta-se das suas obrigações de Provincial da Ordem jerónima.

Desdobra-se a acção do reformador em duas dimensões: o espiritual e o temporal. No que respeita a esta última, as obras da casa são entregues a arquitectos de grande nome, os irmãos Castilho, João e Diogo.

.../...

de Bobadilha para reformarem os Domínicos e Fr. Luís de Montoia e Fr. Francisco de Vilafranca para os Agostinhos ... acrescenta que mandara vir de Guadalupe a Fr. António Moniz que com autoridade no ano de 1532 reformou o Convento de Tomar, fazendo regulares com a regra de S. Bento aos que eram clérigos seculares fazendo um nobilíssimo convento e lhes deu a Igreja de Nossa Senhora da Luz de Lisboa e principiou o colégio de Coimbra. Duvido - escreve Fr. Jacinto de S. Miguel - que mandasse vir de Guadalupe para esse fim, que se aproveitou dele achando-o professo da Berlenga por breve de Leão X de 1520 e assim deve o Padre cronista arrábido ser corrigido nesse ponto. B. N. L., cod. 8842, fl.224v.

Por carta de 6 de Março de 1530 o monarca autoriza João de Castilho a começar as obras do convento.

Entretanto Fr. António visita as Igrejas da Ordem, dentro do bispado de Coimbra, as das vilas de Pombal, Redinha e Ega[1], e manda prender alguns freires de mau comportamento. Visita o convento de Ceiça, cisterciense, necessitado de reparações materiais para o que era necessário diminuir o número de frades. Fr. António sugeria a D. João III que fossem para Alcobaça, casa mãe da Ordem de Cister em Portugal.

Ainda no domínio material, o reformador consegue de ElRei as comendas de Cardiga, entre Atalaia e Moita, junto do Tejo e a do Prado, vizinha de Tomar. Concedidas ambas por alvará real de 29 de Agosto de 1530, constituem a renda principal do convento. Na mesma carta, D. João III louva Fr. António pela visitação que fez ao mosteiro de Ceiça, e pelas medidas que tomou relativamente aos freires não cumpridores.

Por bula de Clemente VII *Exposcit debitum* de 30 de Junho de 1531, o Pontífice confirma todas as medidas executadas em Tomar. E mais confirma o reformador nos poderes seguintes: que ele, com outros padres da sua ordem que bem parecessem ao monarca, pudessem fazer regras e estatutos; que a dita regra, depois de feita, fosse enviada para aprovação à Sé apostólica. Que Fr. António, enquanto estivesse no convento, tivesse toda a jurisdição que dantes tinham os Priores, quer sobre os Religiosos, quer sobre os cavaleiros. Que pudesse ter consigo todos os religiosos da sua ordem que lhe parecessem úteis[2].

---

(1) - Estas três Igrejas pertenciam pleno iure à Ordem de Cristo; as Igrejas de Soure, de Puços, de Maçãs de Caminha e de Bornes não pertenciam pleno iure; nas Igrejas de Alvaiazere e Ferreira tinha a Ordem apenas o direito de padroado.

(2) - A bula *Exposcit debitum* que legitimava a reforma de Tomar tinha, subjacentes, os seguintes argumentos: os freires viviam com relaxação estranhavel e entregues a uma vida licenciosa e em tudo secular; o D. Prior deposto não tinha sido educado nesta Milícia de Cristo e, por isso, era indigno do dito cargo; o Pontífice João XXII que instituiu esta Ordem lhe não dera Regra e Estatutos que seus Freires observassem; e, finalmente, Fr. António de Lisboa, quando visitou e reformou esta Ordem tinha achado os seus Freires sem hábito, de que deviam usar.

Por força da mesma bula, o reformador lança o hábito aos primeiros 12 noviços, a 2 de Fevereiro de 1532[1], que constituirão o núcleo da Ordem de Cristo, nesta segunda fase da sua história. O rei acompanhava com grande interesse e apoiava a obra de reformação de Fr. António[2].

Fê-lo D. Prior e deu-lhe a jurisdição prelatícia no termo de Tomar.

Em 1536, nova bula de Paulo III dispensa o reformador do defeito do nascimento e confirma toda a sua reforma[3].

---

(1) - Foram eles: Fr. Paulo, Fr. Ambrósio, Fr. Damião, Fr. João, Fr. Bernardo, Fr. Tomás, Fr. Hilário, Fr. Jerónimo, Fr. Dionísio, Fr. Sebastião, Fr. Gomes e Fr. Francisco.

(2) - Em carta de 20 de Maio de 1532, mandava D. João III a D. Martinho de Portugal que informasse o Pontífice do bom estado em que se encontrava o convento: "...lhe day conta de como está reformado, e como nosso Senhor he nelle servido, e das obras que nelle mando fazer pera parecer caza de Religião e não estarem os freires como nos tempos passados, posto que El Rey meu Senhor e Padre que Santa Gloria aja em muitas couzas o reformasse e o metesse em toda a boa ordem, e no dito convento fizesse muitas e boas obras (...) e porque Frey António de Lisboa que agora he governador do dito convento está com grande escrupulo de sua consciencia por respeito de sua bastardia, como vay declarado na dita supricação..." *Corpo Diplomático Português*, II, p. 366.

(3) - Neste mesmo ano, D. João III obtém uma bula de Paulo III, de 25 de Agosto de 1536, *Gregis dominici*, pela qual desmembra da mesa arquiepiscopal do Funchal a jurisdição e superioridade, rendas e direitos que, antes da supressão e vigararia de Tomar, pertenciam ao Vigário. Desde o tempo do Infante D. Henrique, 8º Mestre da Ordem de Cristo, que a jurisdição espiritual e temporal "de todo o descoberto e por descobrir" fora concedida pelos Pontífices àquela Ordem. Pela bula de Calixto III, *Inter caetera*, de 13 de Março de 1455, (*Bullarium Patronatus Portugalliae*, T. I, p.36) foi concedida à Ordem de Cristo o padroado de todas as terras adquiridas e que viessem a adquirir-se desde os cabos Bojador e de Não, por toda a Guiné e além da Costa meridional até à Índia. Cf. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, I. p. 369. D. Manuel, undécimo administrador da Ordem, suplicou ao Santo Padre Leão X que criasse o bispado do Funchal, na Ilha da Madeira, o que lhe foi concedido pela bula *Pro excellente praeminentia*, de 12 de Junho de 1514. Foi D. Diogo Pinheiro, vigário-geral de Tomar, o escolhido para esse cargo. D. Manuel governou a Ordem durante 37 anos e, ao morrer, passou ela para a Coroa Portuguesa. Cf. B.N.C., Ms. nº735 (F.G.) - *Liber compilationis Scripturarum Ordinis Militiae Iesu Christi*, fl. 52, cit. In Silva Rego, *História das Missões do Padroado Português do Oriente*.

.../...

É de novo solicitado pelo monarca para visitar as Igrejas do Mestrado. A relaxação de alguns clérigos obrigou-o a algumas suspensões. Durante a viagem recebe cartas de El Rei e do Cardial Infante D. Henrique. Solicitam a sua acção para reformar alguns mosteiros da Ordem de S. Bernardo e de Cónegos regrantes. Visita o mosteiro de Ceiça, termo de Montemor o Velho, Bispado de Coimbra. E, como era sua norma, começa a reforma material do edifício, para,sobre esta,edificar a espiritual. Visita ainda Refojos e Tibães, mosteiros beneditinos. Passando por Coimbra, encontra-se com Fr. Brás que queria deixar a reforma de Santa Cruz. Não conseguiu Fr. António demovê-lo do seu propósito e Frei Brás acaba por retirar-se para as Berlengas.

Agitava-se, por esta altura, o problema da jurisdição entre a Universidade e Santa Cruz. Fr. António, a pedido do Rei, vai ao mosteiro das Berlengas convencer Fr. Brás a voltar a Santa Cruz.

Em carta de 24 de Março de 1537 dizia-lhe D.João III:

> "Creyo que tereis sabido como Fr. Brás se foi de Santarém para o mosteiro das Berlengas segundo vi por hũa carta que me escreveo e me disse Diogo de Castilho. Vay com alguma paixão e com fundamento de não tornar mais a Santa Cruz. Eu ouve desprazer de se hir fora de tempo, e com tal fundamento e sem mo fazer saber antes que se fosse, e porque aquella casa fica como vos sabeis e tem delle tanta necessidade, e por eu haver por certo que ninguém o podia mudar de seu propósito a fazer o que deve e he razão senao vos, vos agradecerei muito queirais logo la chegar e lhe dizer o que acerca deste caso virdes que he necessario, que hei por escusado vos escrever estranhando-lhe o erro que fez, e tiray-o de algum descontentamento se o teve, e trabalhay quanto vos for possivel por o trazeres convosco (...)

.../...

Índia, vol.I (1500-1542), Lisboa, 1959, p. 294. Cf. ainda *Corpo Diplomático Português*, II, p. 369-370: - *Despachos que levou D. Martinho de Portugal* (20 de Maio de 1532) e António Brásio, *O Padroado da Ordem de Cristo na Madeira*, Funchal, 1962

Dirigindo-se às Berlengas, o Dom Prior de Tomar consegue, à força de admoestações, convencer Fr. Brás a regressar a Santa Cruz. Chegado a Tomar, informou o Rei do desfecho do negócio.

A missão de que foi incumbido, de reformar os mosteiros bernados, obriga-o algumas vezes a intervir para sanar dissidências como em Lorvão e em Alcobaça.

Intervém em Lorvão; por ocasião da eleição da abadessa a comunidade dividiu-se entre D. Filipa d'Eça e D. Ana da Silveira. Tudo isto foi origem de grandes discórdias. Foi necessário intervir e substituir no governo as duas pretendentes por D. Milícia de Melo. Parece que o monarca queria favorecer a D. Ana da Silveira. Neste sentido escreve a Fr. António que olhasse pela justiça de D. Ana. Este, porém, depois de estudar os autos, entendeu que a razão estava do lado de D. Milícia. O rei, escrevendo de novo ao D. Prior, lhe comunicava desse a sentença de acordo com a sua consciência; pedia-lhe, contudo, que deixasse lugar às partes para recorrerem à cúria romana que, da sua parte, interessar-se-ia no sentido de ser confirmada a sua sentença[1] para o libertar de todo o escrúpulo. Pertenciam as pretendentes às famílias da primeira nobreza do Reino e, por isso, a causa se arrastou pela cúria durante 9 anos. A decisão é dada, finalmente, em 1549, e confirma a sentença do D. Prior. O Rei comunica a Fr. António que governava já a religião de Cister: põe-se a caminho de Lorvão e confirma em abadessa a D. Milícia e declara por nulas as eleições de D. Ana e D. Filipa. D. Ana da Silveira pede para regressar ao seu mosteiro de Arouca, o que lhe foi concedido.

Também em Alcobaça a eleição de Fr. Francisco Machado dera origem a discórdias no mosteiro. Foi solicitado o D. Prior de Tomar para pacificar o mosteiro, resolvendo o problema. O prior, Fr. Francisco, facilita a solução, colocando

---

(1) - Cf. *Corpo Diplomático Português*, V. p. 321-22.

o seu lugar nas mãos do reformador. Ouviu as razões de ambos os lados e a comunidade acaba por aceitar a sentença de Fr. António. Comunica a El Rei, que agradece, os seus bons ofícios. Por carta de 9 de Maio, recebe poder para trocar o mosteiro cisterciense de S. Paulo, em Coimbra, pelo mosteiro de Moreira, de Cónegos regrantes, e pelo de Pedroso, beneditino, ambos no bispado do Porto. A intenção era destinar um deles para a Ordem de Cristo. A troca porem não teve efeito.

Para o regimento interno da casa, Fr. António compôs Estatutos, e, da regra de S. Bento, tirou o que lhe pareceu mais necessário e ordenou um regulamento[1]. D. João III mandou uns e outros a Roma para serem aprovados pelo Papa Paulo III. O Pontífice cometeu suas vezes ao Provincial dos jerónimos, Fr. Afonso de Coimbra, ao P. Fr. Miguel de Valença, confessor da rainha, e a Fr. João Soares, eremita de Santo Agostinho; que vissem a regra elaborada por Fr. António, a emendassem, se fosse necessário, e confirmassem.

A regra reformada dos Freires de Tomar consta de 36 capítulos e é um aproveitamento substancial da Regra de S. Bento[2].

---

(1) - Segundo Inocêncio Francisco da Silva, Fr. António Moniz da Silva ordenara, enquanto reformador e Prior de Tomar, umas Constituições aprovadas e confirmadas por Gregório XIII, a pedido de D. Sebastião, pelo breve de 11 de Dezembro de 1577 - *Ut solicitus Pater familias*. Refere Barbosa Machado (segundo o qual essas Constituições se imprimiram 2 vezes) sem dizer, porém, nem o ano nem o lugar da impressão, nem o nome do impressor: "é certo existirem impressos e ter já vindo ao mercado alguns exemplares, que foi vendido por quantia avultada; mas também o é que são raríssimas e que faltam na maior parte das bibliotecas e livrarias conhecidas" Tomo I, nº1, 1143". E noutro passo (vol. II s.v. *Constituições de Thomar*) escreve: "Se é exacto o que li no inventário da Livraria do finado Joaquim Pereira da Costa, existe ali um exemplar destas Constituições com a data de 1544. fol. gótico. É portanto outra edição anterior à que descrevi no tomo 1º, nº1, 1143". Apesar de todas as diligências não encontramos qualquer exemplar nas bibliotecas públicas portuguesas.

(2) - O mesmo reformador confessa que o que deixou da Regra de S. Bento foi o seguinte:
- o capítulo primeiro que fala de quatro gerações de monges por já não ser necessário nem conter qualquer doutrina;
- o capítulo terceiro que trata como devem ser chamados todos a conselho, por ser parte dos estatutos.

.../...

Depois de tratar do Dom Prior (Cap. I) e do Sub-prior (Cap. II) aponta as coisas principais da vida religiosa a que S. Bento chamava os instrumentos de boas obras ou arte espiritual (Cap. III). Era o principal instrumento das boas obras amar a Deus de todo o coração e ao próximo como a si mesmo. Depois, não matar, não cometer adultério, não furtar nem cobiçar o alheio, não dizer falsos testemunhos; honrar todos os homens. Negar-se a si mesmo, seguindo apenas a Jesus Cristo.

.../...

- os capítulos IX,X,XI,XII,XIII,XIV,XV,XVI,XVII,XVIII, do ofício divino e modo de resar porque é dos usos e ordinário e neles fica notado.
- o capítulo XXI que trata dos decanos, porque não se usam nem são necessários.
- os capítulos XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII que tratam das culpas graves e excomunhões por ser matéria dos estatutos.
- o capítulo XXIX que trata de como hão de ser recebidos os que se vão do mosteiro até 3 vezes,por ser grande inconveniente para conservação da virtude da religião.
- o capítulo XXX que trata da criação e correcção dos meninos porque já não era costume recebê-los na religião em tão tenra idade.
- o capítulo XXXV que trata dos hebdomadários da cozinha porque é mais quietação do espírito não serem os religiosos cozinheiros mas seculares.
- o capítulo XXXVII que trata dos velhos e meninos.
- parte do capítulo XXXIX que trata da medida do comer e "pullmentos que se devem dar" porque é melhor ficar ao arbítrio do prelado como se usa nas demais religiões.
- o capítulo XL que trata da medida do beber e o capítulo XLI que trata das horas a que devem comer no tempo de jejum.
- o capítulo XLIII de como hão de satisfazer os excomungados por ser ponto dos estatutos.
- o capítulo LIIII que trata da mesa do Abade porque é mais serviço de Nosso Senhor comer com a comunidade.
- o capítulo LIX, de como hão de ser recebidos os filhos dos nobres e pobres porque já não se justificava.
- o capítulo LX, de como hão de ser recebidos os sacerdotes que vierem para o mosteiro.
- o capítulo LXI, dos monges peregrinos que quisessem viver no mosteiro.
- o capítulo LXII, como deve o abade requerer ao bispo que lhe ordene seus monges e quaes.
- parte do capítulo LXIIII que trata da eleição do abade porque era ponto dos estatutos.
- parte do capítulo LXV que trata da eleição do "preposto" ou sub-prior porque era assunto dos estatutos.
- o último capítulo fora também suprimido.

Castigar o corpo, não desejar as branduras do mundo, amar o jejum. Praticar as obras de misericórdia: vestir o nu, visitar os enfermos, enterrar os mortos. Socorrer os que estão em tribulação, consolar os aflitos. Afastar-se das obras do mundo; não exectuar a ira; não ter engano no coração, não jurar. Falar verdade de coração e de boca, "não dar mal por mal", nem causar injúria e suportá-la pacientemente, se lhe for feita. Amar os inimigos, não dizer mal dos maldizentes. Sofrer perseguição por amor da justiça. Não ser soberbo nem dado ao vinho, nem comedor nem dorminhoco, sonolento e preguiçoso. Não ser murmurador. Temer o dia do juizo "espantar-se do inferno e pena eterna e desejar a vida perduravel com toda a espiritual cobiça". Ter sempre presente a ideia da morte. Guardar a boca de toda a má fala. Não falar muito porque "em o muito falar não falece pecado". Gostar de ouvir as lições santas; orar assiduamente. Chorar os pecados passados. Não consentir nos desejos da carne, dominar a vontade própria. Obedecer em tudo aos preceitos do prelado, mesmo na hipótese de ele não cumprir o que ordena, tendo presente o preceito do Senhor,que diz: fazei o que dizem e não queirais fazer o que fazem. Não querer ser chamado santo antes de o ser,mas, primeiro,deve sê-lo. Amar a castidade. Não ter ódio a quem quer que seja,nem inveja. Orar pelos inimigos. Da misericórdia de Deus nunca desesperar. Eis os instrumentos da arte espiritual. As oficinas onde esta arte se executa são as "crastas e encerramentos dos mosteiros".

Os freires reformados faziam os 3 votos substanciais: pobreza ("carecimento do próprio") obediência e castidade.Deviam, além destas, cultivar a humildade nos seus diversos graus[1],

(1) - Como na Regra de S. Bento, eram 12 os graus da hulmidade. O 1ºgrau é ter sempre diante dos olhos o temor do Senhor, nunca se esquecer d'Ele e ter sempre presente tudo o que Ele mandou; guardar-se de pecados e vícios, v. g. dos pensamentos, da língua, dos olhos, das mãos, dos pés, da própria vontade e não se deleitar nos desejos da carne. O 2º grau consiste em cumprir a vontade do Senhor que diz: não vim fazer minha vontade mas a daquele que me enviou. O 3º é submeter-se o religioso, com toda a obediência e por amor de Deus, ao

.../...

o silêncio e a temperança. A Regra elaborada por Fr. António deu à Ordem de Cristo uma fisionomia diferente: transformou-a de clerical em monacal[1].

Na primavera do ano de 1541, sai Fr. António a visitar as Igrejas da Ordem e, por carta de 16 de Abril, recebe ordem real no sentido de tomar posse do priorado de Santa Cruz de Coimbra, em nome do Infante D. Duarte, a quem fora feita mercê, por morte do último Prior. Parte para Santa Cruz. O reformador Fr. Brás está uma vez mais na disposição de abandonar a abadia. O monarca pede de novo a intervenção de Fr. António. Fr. Brás cede às palavras do confrade. Visitadas as Igrejas da Província da Beira regressa ao Convento de Cristo.

Era a vila de Tomar bastante infestada de mouros e judeus. Numa carta dirigida a D. João III, o arquitecto do convento, João de Castilho, queixava-se, em 1535, da escassez de pão e atribuía a culpa aos cristãos novos[2]. "Nesta terra ha

---

.../...

maior, imitando o Senhor, do qual diz o Apóstolo que foi obediente até à morte. O 4º é, sofrer, com paciência, possíveis injúrias e escândalos. O 5º consiste em o religioso descobrir, em humilde confissão, ao seu Dom Prior, todos os maus pensamentos e males ocultamente cometidos; o 6º: sentir-se o religioso contente com toda a baixeza e abatimento; 7º, se o religioso, não só com a língua afirmar que é mais baixo e mais vil que todos os outros, mais ainda assim o crer no coração. O 8º, se o religioso do mosteiro nada mais fizer senão o que manda a regra do mosteiro ou o exemplo dos maiores; o 9º, se o religioso refrear a sua língua e se calar, não falando até ser perguntado; o 10º: se o religioso não for fácil e pronto para o riso, porque está escrito: "o sandeu em o riso alevanta sua voz". O 11º grau: falar humilde e mansamente, sem riso e com gravidade; poucas palavras e em voz baixa, porque o sabedor em poucas palavras se conhece. O 12º: mostrar sempre humildade perante todos e em toda a parte.

(1) - No tempo do Regalismo, a reforma de Fr. António de Lisboa foi contestada. Em 1770, o Presidente Geral da Ordem, Fr. António Ferreira da Silva escreveu uma *Demonstração histórica e jurídica* da nulidade da reforma de Fr. António de Lisboa e dos terríveis efeitos que dela se seguiram como, por exemplo, ter aniquilado o "amplo e ilimitado poder" que tinham os Reis na Ordem de Cristo como Mestres e supremos Prelados.

(2) - Cf. J. M. Santos Simões, *Tomar e a sua judiaria*, Tomar, 1943.

desses como no tempo dos gentios" - dizia.

Por outro lado, como vimos, talvez não tenha sido de todo fortuita a compra para a livraria do convento do *Fortalitium fidei*, obra violentamente anti-semita.

Os seus costumes, ao que parece, estavam longe de ser exemplares e "intoxicavam muito os habitantes"[1]. Fr. António funda a inquisição em Tomar.

Escreve a El Rei e ao Inquisidor de Lisboa, o Dr.João de Melo, do Desembargador do Paço, por comissão do Infante D. Henrique, Inquisidor Geral. A D. João III pedia autorização para o exercício do ofício e ao Inquisidor a instrução e formulário do procedimento. El-Rei lhe concedeu licença e o Dr. João de Melo enviou-lhe a cópia da bula da fundação e o formulário da Inquisição, prisão, processo e tudo o mais relativo ao Santo Ofício.

"Celebrou duas vezes auto de fé nas varzeas de Tomar acompanhado já de 40 filhos seus. Fez queimar alguns judeus no mesmo rocio e os retratos existem ainda na matriz da vila. O reformador, - segundo o biógrafo Fr. Jacinto de S. Miguel, fazia celebrar estes autos com grande pompa e solenidade para decoro da dignidade e honra e credito da Santa Fé, acompanhado de todos os monges, da Colegiada da vila, das justiças e da nobreza local. Do convento saia uma procissão, levantava-se um cadafalso no rocio da vila e,sentado, o D.Prior fazia ler os processos segundo cerimonial próprio".[2]

Nesse mesmo ano pede ao monarca que a Prelazia ordinaria de Tomar fosse anexada ao D. Priorado do convento e

---

(1) - Bronseval, *Peregrinatio hispanica*, I, p. 323.

(2) - B.N.L., cod. 8842,fl.236v.A este manuscrito deve referir-se Herculano quando escreve numa nota de *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 9ª edição,III, p. 9.
"Numa vida ms. de Fr. António de Lisboa, da Livraria do mosteiro de Belém, hoje em poder de pessoa particular, vem mencionados os documentos relativos ao estabelecimento da transitoria Inquisição de Thomar pelos anos de 1541, e a memoria do primeiro auto de fé alli celebrado nos princípios de 1543". O manuscrito passou mais tarde para a Biblioteca nacional.

que a eleição do D. Prior que até ali havia sido da nomeação do Grão-Mestre, passasse a ser feita pela comunidade e durasse um triénio. El-Rei concede tudo isto por Carta de 22 de Dezembro de 1543[1].

Não sendo Fr. António homem de grandes estudos preocupou-se, todavia, com a preparação literária e doutrinal dos seus monges. Vimos já como a livraria do mosteiro se fora apetrechando sobretudo de manuais escolares, alguns deles representados em múltiplos exemplares. Providos já de estudos de Latinidade e Artes, escreve a Fr. Diogo de Murça, Reitor da Universidade de Coimbra, a pedir-lhe um Mestre de Teologia. É-lhe enviado o Licenciado Luís de Carvalho.

Extra-mosteiro, a sua grande actividade como homem de confiança do Rei Piedoso, continua a ser a obra reformadora. Em 1542 fora solicitado para a reforma da abadia de S. Fins de Friestas que, vagando, havia sido entregue ao Infante D. Duarte. Uma das medidas de que se serviu D. João III era colocar os mosteiros necessitados de reforma sob a jurisdição do Dom Prior de Tomar.

Em carta de 26 de Setembro de 1545, pedia ao seu embaixador em Roma, Baltazar de Faria, conseguisse do Pontífice a união de dois mosteiros, o de Semide, da Ordem de S.Bento e o de Santa Ana, de cónegos regrantes de Santo Agostinho, "pelo escandalo e grande desserviço de Nosso Senhor, que se segue da maneira de que as relligiosas delles estam e vivem"[2]. Os mosteiros situados no Bispado de Coimbra, eram da jurisdição dos respectivos Bispos. O monarca consegue a renúncia do bispo D. Fr. João Soares. E propõe ao Pontífice que, de futuro, os ditos mosteiros, unidos, fiquem da obediência, jurisdição, visitação do Dom Prior de Tomar "que tem e guarda a Regra e ordem de Cister que he conforme à regra da ordem de Sam Bento, o qual he muyto reformado e posto em toda regular ob-

---

(1) - A pedido do Cardial D. Henrique, S. Pio V, em 1567, mudou este privilégio.

(2) - *Corpo Diplomático Português*, V, p. 466.

servância"[1]. O embaixador comunica ao Rei, por carta de 19 de Agosto de 1546, que fora concedida a graça que pediu - a da translação dos mosteiros, mas que o Papa não queria conceder que ficassem debaixo da correcção e visitação do Dom Prior de Tomar.

Por carta de 21 de Agosto de 1546, para o mesmo Baltazar de Faria, D. João III continuava a insistir na ideia de reformar alguns mosteiros da Ordem cisterciense e, em primeiro lugar, o de Salzedas, no bispado de Lamego.

A experiência já tinha mostrado a inviabilidade da reforma, se se continuasse a respeitar a regra da dita ordem no que concerne ao carácter vitalício dos abades, ou se fossem encomendados em vida a clérigos seculares, porque, sendo os abades perpétuos, malbaratavam as rendas dos mosteiros "em terem cavalos e mulas e criados e aves e cains de caça e alguuns deles com molheres filhos e parentes, e vivem mais como seculares que como relligiosos, e como tem maa regra en si e pouca observancia os monges dos moesteiros vivem tambem maal e fora de toda a regra e relligiam, e servem-se deles como de criados, do que se segue em os ditos moesteiros nom aver relligiosos homens de bem e de boa relegiam e serem todos ignorantes e homens de pouco saber..."[2]

Dada a suficiência das rendas do mosteiro de Salzedas, o monarca pede que os abades, eleitos pelo convento, passem a ser trienais e não vitalícios, e que, pela primeira vez, fosse abade um religioso da mesma ordem de algum mosteiro já reformado que o monarca nomeasse.

Se a Santa Sé pusesse qualquer objecção com o fundamento de que deixaria as meias anatas, que lhe garantisse que estas lhe continuariam a ser pagas de vinte em vinte anos, ou mesmo de quinze em quinze.

E recorda que esta fora a via seguida pelos seus avós, os Reis Católicos, Fernando e Isabel, para a reforma das reli

---

(1) - *Ibid.*, p. 466.

(2) - *Corpo Diplomático Português*, VI, pp. 63-64.

giões de S. Bernardo e de S. Bento[1].

A petição deve ter sido deferida,porquanto, em Março do ano seguinte, escrevia El-Rei a Baltazar de Faria: "Eu ey por bem que seja provido do mosteiro de Cerzedas da ordem de S. Bernardo do bispado de Lamego que ora estaa vaguo hum freire do Convento de Tomar que se chama frey Graviell clerigo de misa e freire professo do dito convento de Thomar como mais larguamente vereis pella carta que frey Antonio dom prior do dito convento vos escreve"...[2]

Era Frei Gabriel, no dizer do monarca, "monge de muito boa vida e exemplo e criado na observancia da rellegiam e pesoa que o dito moesteiro saberaa e poderaa bem reger no espirituall e temporall e que poera aos monges delle na observancia da regra e ordem de Sam Bernardo de que agora andam bem remotos"(...).

Por carta de 14 de Outubro de 1546,o monarca mandava a Baltazar de Faria duas súplicas a fazer ao Pontífice: que o mosteiro de Ceiça fosse provido em Fr. Estevão,da Ordem da cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo,do convento de Tomar, e que,no convento de Tarouca,fosse investido Fr. Eusébio,também freire da Ordem de Cristo, ambos eles "pesoas de tal descriçam emperiencia e vertudes de que eu confio que os bem poderam e saberam reger e reformar na regullar observancia da dita hordem de Cister".

A pretensão do monarca fora aceite pelo Santo Padre o qual pôs para o provimento algumas condições; que aceitassem e consentissem em algumas pensões[3].

Temos, por conseguinte, e para já, três monges da Ordem de Cristo à frente de mosteiros de S. Bernardo: Fr. Estevão em Ceiça, Fr. Eusébio em Tarouca e Fr. Gabriel em Salzedas.

---

(1) - *Ibid.*

(2) - *Ibid*, VI, pp. 132-133.

(3) - *Corpo Diplomático Português*, VI, pp. 131-132.

Reforma da Ordem da Santíssima Trindade

Também a Ordem da Santíssima Trindade estava necessitada de reforma[1]. Chamou o próprio monarca à sua presença o Provincial da Ordem, Fr. António Raposo,e Fr. Rodrigo Fortes, do Convento da Trindade de Lisboa, a quem expôs as razões e objectivos da reforma. Caiu sobre os ombros do Dom Prior de Tomar o peso desta responsabilidade. Dividido como estava entre vários trabalhos, Fr. António procurou convencer o monarca de que não era ele a pessoa mais indicada. Em vão. Aceitou, finalmente, quando ficou assente que os noviços seriam formados em S. Vicente de Fora, à sombra do reformador Fr. Brás de Barros.

Um breve de 17 de Outubro de 1545, passado pelo Núncio Apostólico João de Monte Policiano, Arcebispo Sipontino, concede a Fr. António os poderes necessários para reformar a Ordem da Trindade, suspender, privar, nomear Prelados, derrogar e fazer leis, etc.

Começou pelo mosteiro da Trindade de Santarém e procedeu às mudanças que se impunham. Alguns religiosos não aceitaram a reforma e pediram licença para deixar o hábito. O mosteiro necessitava de obras. Começaram imediatamente e o próprio Rei se encarregava delas. Em carta de 31 de Janeiro de 1547 escrevia D. João III: "quanto à lembrança que me fazeis do mosteiro da Trindade, e obras delle, eu mandei fazer contrato com hum pedreiro, bom oficial que as ha de fazer, e está já feito (...)"[2]. Insistia, além disso, que era necessário andar com rapidez, para se iniciarem as obras no convento de Lisboa.

---

(1) - Já em 1535, o encarregado de negócios em Roma comunicava a D. João III que a reforma dos mosteiros da Trindade se não podia fazer e sugeria-lhe que os mudasse para outra Ordem.
Corpo Diplomático Português, III, p. 242.

(2) - Fr. Jerónimo de S. José, *Historia Chronologica da Ordem da Santíssima Trindade*, Lisboa, 1789, p. 359.

A par desta obra de restauração material, criavam-se em S. Vicente de Fora, entre os cónegos regrantes reformados, 12 noviços que, a seu tempo, professaram[1]. Eram as raizes novas duma Ordem a renovar . O seu trabalho irá prosseguir mesmo para além da sua morte, através dum dos seus filhos espirituais, religioso da família reformada da Ordem de Cristo,Fr. Salvador de Melo. O Núncio Pompeu Zambicário deu-lhe a necessária jurisdição, por provisão de 3 de Julho de 1551. Dois anos depois, a 16 de Janeiro de 1553, o novo D. Prior de Tomar, é solicitado por D. João III a vir residir no mosteiro da Trindade de Santarém. Nessa mesma carta ordenava que se fizesse acompanhar dos Padres Fr. Bernardo, Fr. Inocêncio e Fr. Vicente para que o ajudassem nos ofícios e em tudo o que respeitasse ao governo da casa. Muito vos encomendo, escreve o monarca, que lhe mandeis que venham para o dito mosteiro e sirvam na sua reformação[2].

Partiu Fr. Salvador de Melo para Santarém,acompanhado de 6 padres de Tomar,decidido a prosseguir a reforma.

Alguns religiosos começaram a reagir contra a exigência do reformador,pelo que foi necessário conseguir de Roma dispensa para aqueles que a não quisessem aceitar. Estes puderam passar ao hábito de S. Pedro e foram providos em capelanias e outros benefícios. A reforma podia, assim, prosseguir, e, com ela, a obra reformadora de Fr. António de Lisboa.

A reforma de Alcobaça

Várias tentativas se tinham ensaiado para reformar Alcobaça. O Cardial Infante era o comendatário e tudo leva a crer que não estava verdadeiramente interessado na reforma,ou,

---

(1) - Segundo o livro das profissões eram eles: Fr. Miguel Ribeiro, Fr. Bapista de Jesus, Fr. Manuel, Fr. André Fogaça, Fr. João Montes,Fr. Rafael, Fr. Pedro Baião, Fr. Paulo de Morais, Fr. Filipe, Fr. Simão, Fr. Gabriel e Fr. Tomé. Cf. *Ibid*

(2) - Fr. Jerónimo de S. José *Obr. Cit.*, p. 360.

pelo menos, nem sempre apoiava os esforços dos reformadores.O caso de D. Edme de Saulieu é sintomático. O abade de Claraval só à custa de muita persistência foi autorizado a entrar em Alcobaça[1]. É evidente que o sistema da comenda dificultava ou mesmo impossibilitava de todo qualquer reforma séria.

Fr. António de Lisboa, solicitado por D. João III,para intervir em Alcobaça, irá também encontrar dificuldades da parte do Cardial Infante, comendatário do mosteiro. Começa o Dom Prior por se negar a iniciar a reforma,sem que o Cardial deixasse uns prazos e outros bens do mosteiro que indevidamente possuía. Este não gostou e reage asperamente. Fr. António não se dispõe a encetar a reforma. Os monges, por sua vez,exigem do Cardial a renúncia aos bens. É o monarca quem vai tentar conseguir do irmão a pretendida renúncia. Continuava Fr. António na mesma disposição de não prosseguir a reforma quando recebe de D. Henrique uma carta,segundo a qual ou se decidia ou tinha que abandonar o governo dos outros mosteiros de S. Bernardo,porque, de outro modo, a Ordem não poderia ser reformada.

A carta, enviada de Évora e datada de 24 de Setembro de 1547, diz o seguinte:

"Reverendo P. D. Prior. Recebi vossa carta em que me pedis que vos escuze do trabalho da reformação de Alcobaça pellas razões que me tendes dadas e outras que me não dicestes. Eu folgaria muito pode lo fazer porque não vos queria

---

(1) - Recorde-se a cena e o diálogo entre o Cardial Infante, comendatário, e D. Edme, quando aquele lhe diz que não visitará Alcobaça. O Dom Abade de Clereval reage nestes termos: "Comment cela peut-il se faire? dit-il. (...) Quelle plus grande injure peut être faite à saint Bernard dont je suis le successeur que de lui interdire sans motif de visiter sa fille Alcobaça! Ceci est tyrannique, cruel et inhumain! Alcobaça est gouvernée, peuplée, dévorée par des juifs et des ennemis du Christ! Et son entrée est interdite au vicaire du Christ, à l'unique et au propre superieur de ce monastère! Les mules, les chevaux, les chiens et les oiseaux ont le droit d'entrer à Alcobaça, et le Père Abbé n'a pas ce droit (...)". E Bronseval comenta: "Ces paroles ne touchèrent pas le cardinal".
Peregrinatio Hispanica, I, pp. 408-409.

dar senão descanso e couzas de vosso contentamento mas a necessidade que Alcobaça tem de vos e o serviço que nella podeis fazer a Noso Senhor vos faz desejar que tomeis esse trabalho. E porque tambem de nenhũa couza depois que virdes como ella socede, podeis ter com mais razão mais descanço e contentamento que na verdade não se pode achar senão nos bons trabalhos e bem empregados, alem do contentamento que El Rei meo Senhor niso receberá e a boa obra que me fazeis que eu hei de estimar muito e assi vo la agradecer; e não havendo já impedimento no dos prazos segundo me escreveo o Senhor Infante (...)".[1]

A esta carta do Cardial Infante, Fr. Antônio dá o seu assentimento. É o que se depreende de outra carta do mesmo Cardial, de 29 de Novembro do mesmo ano, em que agradece ao reformador e lhe promete toda a ajuda e favor. Temos o direito de perguntar, depois do que se passou, se o comendatário estaria realmente nessa disposição.

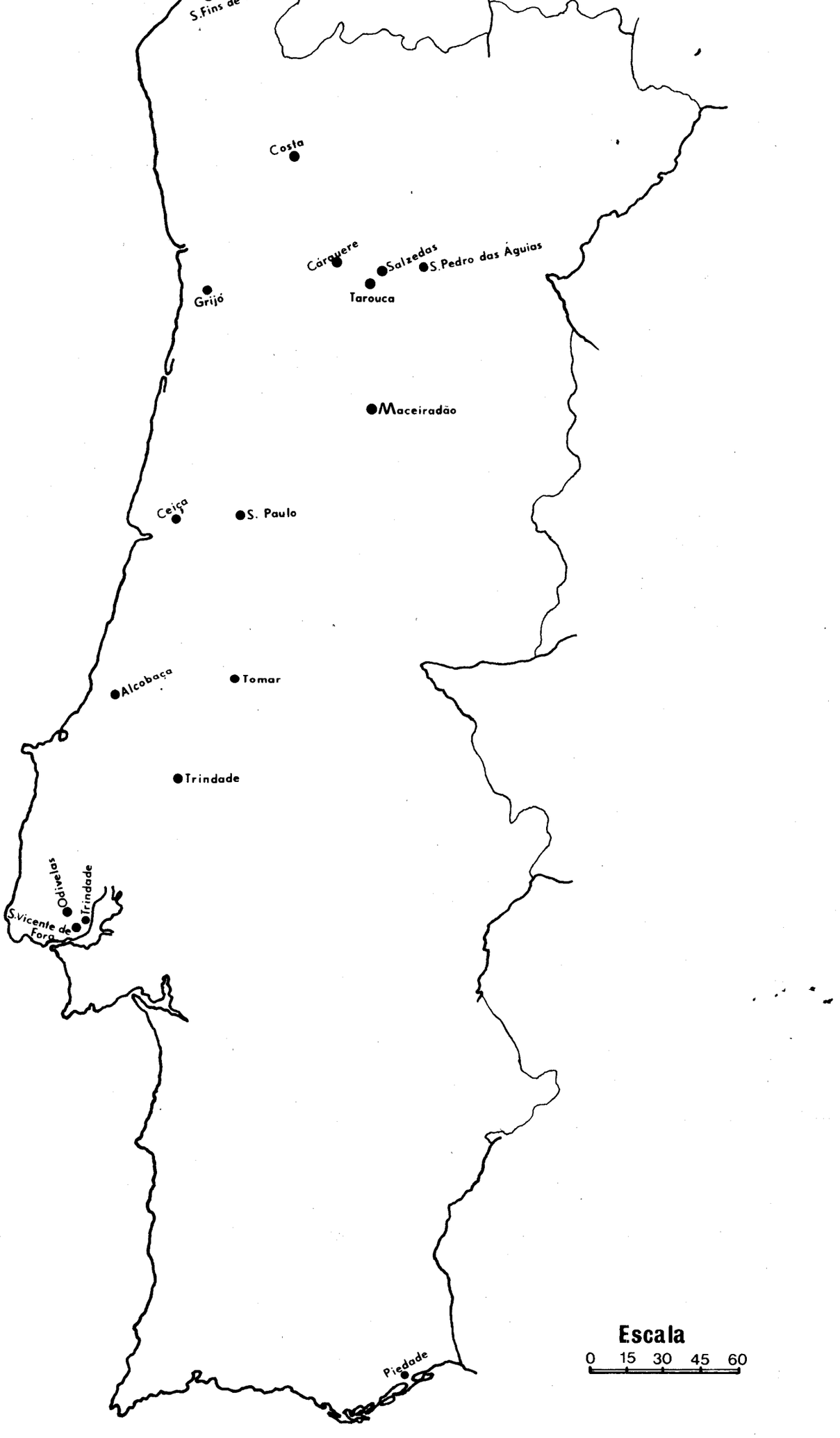
Indo a Lisboa tratar pessoalmente com o monarca dos problemas da reforma das Ordens de Cristo, da Trindade e de S. Bernardo, é mandado por este visitar e reformar o convento de Odivelas. Terminada a obra em Odivelas, regressa a Tomar. Escreve a El Rei: que na Quaresma seguinte, partirá para Coimbra; que lhe mandasse dinheiro para pagar aos oficiais das obras de Tomar que iam em bom andamento; que necessitavam de fechaduras e portadas para as celas; que o castelo antigo, fundação dos Templários, necessitava de obras e, logo do Mestre de Obras, Miguel de Arruda; que o Senhor Cardial Infante devia enviar a desistência dos prazos e mais bens de Alcobaça que possuía; que a Ordem de S. Bernardo tinha urgente necessidade de letrados e, por isso, lhe permitisse escolher 12 monges para estudar em Coimbra e, porque não tinham um Colégio em Coimbra nem rendas, sua Alteza lhe mandasse uma provisão para estudarem à custa da Real Fazenda.

Por carta de 7 de Fevereiro de 1548,dizia Sua Alteza: "Parece-me muito bem escolherdes em Alcobaça 12 religiosos para o estudo pellas razões que acerca disso apontaes, e quanto

---

(1) - B.N.L., cod. 8842, (F.G.), fl. 188.

Mosteiros tocados pela acção reformadora de Fr. António de Lisboa.



ao mantimento de doze mil reis que me pedis para cada hum prazer me ha de vo lo mandar dar por dous annos somente e dehi em diante se lhe deve dar o ditto mantimento a custa das rendas das cazas da Ordem".[1]

Na realidade, o monarca acabará por conceder os cento e quarenta e quatro mil reais para mantença dos 12 colegiais pelo período de quatro anos.

Para a reforma no espiritual entendia Fr. António que se devia começar pela boa formação dos noviços que, animados do mesmo espírito, seriam depois fermento de reforma.

Por outro lado, repartidos pelas casas da Ordem, ficaria Alcobaça como cabeça da congregação nos mosteiros unidos. Este era um dos objectivos de Fr. António: unir os mosteiros e sujeitá-los a um Provincial. A experiência já havia sido feita com os noviços da Ordem da Santíssima Trindade, criados em S. Vicente de Fora,com os cónegos regrantes reformados. Os resultados tinham sido positivos.

Em 1548, acompanhado de Miguel de Arruda, visita o mosteiro e como era seu hábito, começa pelo temporal; obras que é preciso fazer e rendas que é necessário resgatar. Quanto às primeiras, Miguel de Arruda, Mestre das obras reais,foi encarregado de o transmitir ao Rei. No que respeita às rendas de Alcobaça que o Cardial Infante retinha, o litígio irá continuar entre ele e o reformador. Não havia outra alternativa para se conseguir a união dos mosteiros de S. Bernardo senão a cedência dos comendatários.

Observemos o que se passava: as rendas, distribuídas pelos criados dos comendatários eram mal administradas. Usurpadas pelos abades seculares, aos monges não chegava senão o escasso mantimento. O mosteiro estava mal tratado; os abades não se preocupavam com a sua reparação. Mediu o reformador o alcance do problema e tratou de adoptar as medidas convenientes.

Mas tudo isto esbarrou sempre com a resistência do Cardial Infante, comendatário, que queria a Ordem reformada, mas não queria que lhe tocassem nas rendas. Perante tal comportamento

---

(1) - B.N.L., cod. 8842 (F.G.), fl.190 v.

do Cardial, o Dom Prior de Tomar desiste de reformar Alcobaça. Muito havia feito já na Ordem de S. Bernardo[1].

Fr. António de Lisboa foi um dos grandes reformadores do século XVI e um braço direito de D. João III. Disso estava consciente Frère Claude de Bronseval quando escreveu: "c'était un homme puissant en oeuvres et en paroles auprès du roi, sans grandes connaissances littéraires, mais doué d'une grande perspicacité et s'occuppant très activement des affaires temporelles".[2]

3. Fr. Brás de Barros em Santa Cruz

Estudamos já a acção reformadora de Fr. Brás no campo pedagógico. A sua acção, todavia, não se limitou a este domínio: estendeu-se à vida espiritual dos cónegos e irradiou mesmo por outros mosteiros. A estadia do reformador em Paris e nos Países Baixos[3] levou-o a tomar contacto com os novos movimentos culturais e espirituais da Europa.

Assim se explicam as indesmentíveis relações de influência entre a reforma pedagógico-espiritual dos irmãos da vida comum e a reforma levada a cabo na abadia de Santa Cruz. Se há uma filiação directa ou indirecta, eis o que já é mais difícil de definir. Seja como for, não pode deixar de nos ferir a atenção a coincidência de os irmãos da vida comum serem conhecidos sob o nome de jerónimos. É certo que essa filiação

---

(1) - "De El Rei D. João III nam conta o Real Mosteiro de Alcobaça grandes merces nem a nossa Ordem: usurpou-nos tres mosteiros, a saber o de S. João, o de Salzedas e o de Seiça para os dar às Ordens Militares de Christo e Aviz (...)". Fr. Manuel dos Santos, *Alcobaça Ilustrada*, Primeira Parte, Coimbra, 1710, p. 366.

(2) - *Peregrinatio hispanica*, II, p. 473.

(3) - O Prof. Silva Dias aventa a hipótese de ter frequentado estabelecimentos monásticos integrados na reforma de Windesheim: em Paris, o mosteiro de S. Vitor e nos Países Baixos, o mosteiro do Vale de S. Martinho. Cf. *A Política Cultural da Época de D. João III*, I, p. 334.

é mais evidente se considerarmos certos aspectos pedagógicos. Vejamos apenas dois: o dos livros adoptados como manuais escolares e o da preocupação com a formação religiosa dos alunos. No primeiro caso, observa-se que os livros adoptados eram de carácter humanista: Cícero, Erasmo, Nebrija, o "Mantuano", gramáticas de grego, etc. Exactamente os mesmos que utilizavam os irmãos da vida comum nas escolas de Deventer, de Liège ou de Gouda[1]. No limiar do século XVI, o humanismo havia também entrado decididamente nas escolas dos jerónimos[2].Mas o outro aspecto é também paralelo numa escola e na outra.Uma das características fundamentais das escolas dos jerónimos é a introdução da instrução religiosa nas suas aulas , uma novidade no seu tempo. Ora nós vimos já que o reformador de Santa Cruz queria que os estudantes aprendessem letras, mas que aprendessem também a viver como bons cristãos (const. 12), isto é, que associassem piedade e letras.

Mas essa filiação é documentável também no que respeita à reforma espiritual dos monges. Com efeito, são evidentes - como já mostrou o Prof. Silva Dias[3], as semelhanças de estrutura e de espírito entre o *Livro das Constituições e Costumes que se guardam em Santa Cruz*, feitas e publicadas em 1532 sob a égide do reformador, e as constituições da abadia de Livry, elaboradas segundo o espírito de Windesheim.

As *Constituições* de Santa Cruz passam a ser lei geral dos mosteiros de cónegos regrantes que, entreanto, se reuniram em congregação, como Grijó e S. Vicente de Fora[4].

A própria tradução por Fr. Brás do *Espelho de Perfeição* de Hárfio, o mais directo discípulo de Ruysbroeck, demons

---

(1) - Gabriel Codina Mir, S.I., *Aux sources de la Pédagogie des Jésuites Le "Modus Parisiensis"*. Roma,1968,pp. 166-167.

(2) - *Obr. cit.*, p. 166.

(3) - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, 1960,t.I, pp.111-116.

(4) - Mais tarde juntam-se-lhe os mosteiros da Serra do Pilar, S. Salvador de Moreira, Nandim, S. Jorge e Refojos de Lima. Cf. Fr. Timóteo dos Mártires, *Crónica de Santa Cruz*,pp. 26, 117 e 213. Silva Dias, *obr. cit.*, p. 110, nota 6.

tra uma certa ligação à espiritualidade dos místicos do Norte. Paralelamente, a corrente do franciscanismo também se faz representar. Livros como o *Exercitatorio espiritual* de Cisneros, o *Abcedário* de S. Boaventura e o *Estímolo de amor* de Fr. Jacques de Milão são disso uma prova evidente.

Como Fr. António de Lisboa no Convento de Cristo, utilizando mesmo métodos semelhantes, como lançar fora os monges que não quisessem aceitar a reforma, Fr. Brás de Braga conseguiu fazer dos Cónegos de Santa Cruz uma comunidade espiritualmente viva.

4. Fr. Eusébio de Évora no bispado do Algarve. Estado moral e religioso. Necessidade da pregação.

Notável acção reformadora, agora no bispado do Algarve, cuja sé episcopal se tentava transferir de Silves para Faro[1], exerceu um outro monge de S. Jerónimo - Fr. Eusébio de Évora. O pouco que dele conseguimos saber deve-se à sua correspondência com D. João III[2]. As suas cartas, embora escassas em número, são ricas de informação sobre o estado religioso e moral do Algarve.

Por comissão do núncio, a Fr. Eusébio fora cometido o regimento do eclesiástico nessa diocese.

Uma carta sua para o monarca, de 2 de Janeiro de 1548,

---

(1) - Por morte de D. Fernando Coutinho, ocupa a Sé de Silves D. Manuel de Sousa. Com o beneplácito do monarca o novo prelado solicita a transferência da Sé de Silves para Faro com o argumento de que aquela cidade era doentia. Por essa razão a importância da cidade tinha diminuído e os seus habitantes eram cada vez menos e cada vez mais pobres. O Papa Paulo III deferiu o pedido pela bula *Sacrosanta Romana Ecclesia* de 29 de Outubro de 1539. Todavia a execução da bula foi diferida largamente pela oposição que fizeram à transferência, a câmara, o povo e até os eclesiásticos. Cf. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, II, p. 653.

(2) - Silva Lopes, por exemplo, não se lhe refere nas *Memórias para a História Eclesiástica do Algarve*.

permite-nos saber alguma coisa sobre o estado moral e religioso da diocese do Algarve. Sua Alteza insistia com Fr. Eusébio para que continuasse a pregar "neste Algarve onde me parecer que he mais necessario". Em 1548, o monge falava já em "nom perder o bom fruyto que estava começado". Na verdade, o bispado "estave necesitado de bom Regimento e estragado no ecle siastico porque por algũas cousas que vossa alteza mylhor sabe a cinquoenta annos que o nom teve".(1)

Fr. Eusébio, a conselho do Rei, prestava-lhe todas as informações para que "as taes chagas velhas e novas se possam curar e emendar".

Logo que soube da notícia da morte do Arcebispo (D. Manuel de Sousa), o cabido, no mesmo dia e hora, se juntou em Silves, e alterou imediatamente o regimento: suspende de imediato a comissão apostólica de Fr. Eusébio. Este, "por nom fazermos alvoroço e se causar scandalo com a scisma e dissen são"(2), acatou. Entretanto, fazem Provisor o mestre-escola Vasco Domingues; tiraram de Vigário o Doutor Belchior Fernandse "que era bom homem e letrado e pratico no officio"; fizeram meio cónego a Vasques Anes "tambem bom homem, mas de todo ydiota e sem nhũas letras nem ajnda grammatica", foram providos alguns parentes do cabido em ofícios de novo, a saber, meirinho e escrivães. Tratavam-se de "homẽs deffectuosos e de scandalo e que ja foram por seos delictos privados dos mesmos officios de que o povo secular esta nom pouco mas mujto alvoroçado e scandalizado e cheo de murmurações".

Após a morte do Arcebispo, todos os clérigos eram admitidos à ordenação e assim "se da licença pera se ordenarem a inhabiles e moços que sabido que ja tinha o cabido o Regimento logo concorrerão e destas taes ordenações resulta hũ mal quasi irremediavel que he estar o bispado cheo de clerigos que o nom som mais que no nome"(3)

---

(1) - A.N.T.T., Corpo Cronológico, P.1, M. 80, D.1.

(2) - *Ibid.*

(3) - *Ibid.*

Havia no bispado alguns frades de S. Franisco da claustra que o eram apenas no hábito, e, fora delle, apostatas e sem as devidas licenças aos quais fora mandado que não permanecessem no bispado "por asi de suas indivjdas licenças, como de suas desconcertadas vidas Nosso Senhor nom ser servjdo e se causar scandallo nos seculares".

Estes clérigos foram logo admitidos e autorizados a permanecer no bispado.

No que respeita às criadas dos clérigos, o panorama também não é consolador, como o pinta Fr. Eusébio ao monarca. Até ali tinham estado apartadas, ou, pelo menos, não tão dissolutas; após a morte do Arcebispo, e com o novo Regimento, foram imediatamente recolhidas pelos clérigos e, festivamente vestidas, provocadoras, "vieram pasar polla porta donde eu pousso". Finalmente, o novo Regimento foi "antre ellas e seus seguidores" alegremente celebrado, "com cousas de mujto scandalo". Mas, para além de tudo isto, havia outras coisas peores "com as quaes nom he liçito çujar as reaes e piedosas orelhas de vossa alteza".

O Regimento havia sido feito, sede vacante, pelo Cabido. Mas, enquanto os eleitos confirmados, apostolicamente, desistiram e renunciaram, os autores do Regimento apressaram-se a apelar para Roma, afirmando que, se Vossa Alteza mandasse outra coisa, não obedeceriam nem desistiriam do seu Regimentp "o qual dana e nom emenda o que o bispado ha mester por que ha nelle mujtas cousas que emendar, nam somente no clero, que vive com asaz scandallo do povo, mas tambem nos leigos,ha publicamente mujtas cousas de offensa de Nosso Senhor como usuras e coucubinatus porque nunca ouve quem os disto disfizesse". E a verdade é que algumas destas coisas estavam emendadas, ou, pelo menos, não havia tanta desvergonha, porque,não indo embora a visitar ordinariamente todo o bispado, tinha conhecimento e notícia de todos os negócios do bispado e admoestava os culpados. "E creia Vossa Alteza que eu tomey e perseguy o Regimento deste bispado, offerecendo mjnha vida para descargo de mjnha alma".

Aponta, sobretudo, a carência de pregadores. Diz ele: "na pregação faço e farey e muito de boa vontade o que vossa alteza me mandou, prego e creio que Nosso Senhor da o fruyto".

Todavia - continua Frei Eusébio - parece que Vossa Alteza, pella obrigação e zello que tem ao serviço de Nosso Senhor, pollo modo que for servido e lhe Nosso Senhor inspirar deve obstar como Nosso Senhor nom seja offendido e as almas que elle creou e redemjo sejam governadas e gujadas pera a salvação (...)".

Em carta de 4 de Março do mesmo ano, escrevia a Sua Alteza: "no que a mjm toca faço como vossa Alteza me manda semeando a doctrina de Jesu Christo e de sua Igreja por todo este bispado o qual disto estava muj necessitado tanto que se nom pode dizer a meu ver Noso Senhor da proveito e frujto, o qual ate gora nom ouve por falta de cuydadosos semeadores"[1].

Antes da Quaresma pregou em diversos lugares pequenos e durante o período quaresmal prega às quartas feiras em Vila Nova de Portimão; às sextas em Alvor e aos domingos em Silves, "por me parecer que avia disso mujta necesidade de que os do cabido e cidade estão mujto contentes faz se mujto fruyto por que concorre ali ao domjnguo grande parte do povo de Vila Nova e vem de todos os outros lugares do termo de Silves com mujta devoção que nom falta a gente da terra senam doctrina que nunca ate gora tiverão (...)".[2]

Frei Eusébio mostra a esperança de que "os do cabido virão ao que devem como homens de bem que devem ser, e muitos deles são, e desistirão de seus pareceres e apelações e farão o que Vossa Alteza mandar".

Mas, para além de todas as razões, havia uma outra que os travava; a saber, os dinheiros (quase treze mil cruzados) que, sem qualquer mandado de Sua Alteza, deram ao Arcebispo falecido.

---

(1) - A.N.T.T., Corpo Cronológico, P. 1, M. 80, D. 47.

(2) - *Ibid*

Para a alma do defunto bom seria que Sua Alteza os não fizesse pagar, mas, por outro lado, "mujto val estarem elles com'este medo e cuydarem que Vossa Alteza he servjdo de os pagarem por que este he hũ freo por onde os levarão a fazer tudo o que vossa Alteza mandar". Portanto, parece necessário "que eles cuidem que Vossa Alteza quer que os paguem e eu tenho que nom acaso mas por permissão divjna forão dados" "pera com isto domarem suas indomjtas e agrestes condições".

Faz também referência à situação das Igrejas. Parece muito necessário providenciar para que as Igrejas não sejam roubadas, porque quase todas as deste bispado têm fazenda e renda de próprios ou de esmolas, as quais têm uma certa ordenança de mordomos que comem e roubam toda esta renda "e as Igrejas estam que parecem que estão em terras de infiees e nam em terra de catolicos".

Para obrigar a repor as rendas será necessário alvará de Sua Alteza para que, constando da dívida, se possa fazer a execução nas suas fazendas, para se pagar às Igrejas.

Isto redundará em grande edificação do povo, o qual "esta mujto escandalizado de asi ver comer as esmollas sem remedio".

Uma última questão, para que chamava a atenção real, dizia respeito a uma demanda que corria com o Mestre de Santiago diante do Núncio por causa da capela de S. Sebastião de Quelfes, no termo da cidade de Faro, a qual o Mestre de Santiago apresentou ao Núncio e este a dera a um tal Vasco Dorrã, "frade que foy de Sam Francisco Claustral, e agora he do habito assaz pouco sufficiente pera isso em tudo".

Por isso, e por não ser da apresentação do Mestre, lhe impedimos a posse. Corre demanda. Temia-se que a sentença fosse dada em favor do Mestre - o que era em prejuizo da prelazia.

Com efeito, fora dos benefícios da Igreja catedral, outros não havia que os das capelas, e, por outro lado, os previligiados do hábito davam ocasião aos outros clérigos de

viverem dissolutos.

Era isto o que se impunha "informar Vossa Alteza como me manda e polo tempo o farey se pera isso se oferecer causa".

Numa outra carta para D. João III, de 4 de Janeiro[1], Fr. Eusébio chama a atenção do monarca para estas "expectativas". A primeira delas, a do cónego Duarte Dias, cónego de Silves, prejudicial "asi polla calidade do negoçio como da pessoa"; outra era à volta do chantre de Silves, Bastião Dias, que se encontrava muito velho e de "enfermidades perigosas e contagiosas", estava presentemente "em paso de morte" por lhe ter sobrevindo sobre suas enfermidades "hũ forte pleurys". E assim informava Sua Alteza para que provesse nisso,"pera nom aberem lugar estas expectativas e outras que se sospeita que ha".

Alertava, finalmente, para o caso de uma procuração do núncio "que ca ha pera se tomar posse de qualquer vacante polla see apostolica e ca se diz que he em favor de certa pessôa".

Estavam para receber, das rendas do futuro prelado algarvio perto de seis mil ducados. Ora Fr. Eusébio tinha sabido que se pensava (o cabido "negoceava") entregar a Diogo Lopes e Manuel Tamanho, cristãos novos, moradores em Silves; "E por eu saber e claro ver que estes homẽs nom erão os que cumpria a serviço de vossa alteza asi por elles serem homẽs em os quaes isto estaria pouco seguro"[2] tentei convencer alguns de que isto se não deveria assentar sem ordenança de Vossa Alteza. Não sei em que ficaram "por que elles se guardão de mjm em seus negocios". "Mas, como eu vejo tanto desconçerto em suas cousas tenho temor que tambem nisto o aja". O Doutor Manuel Pires "fisico que foy do bispo dom Fernando que Deus aja", era, sim, cristão-novo, mas "parece que nom tem nada disto", porquanto, tem uma filha freira e um filho clérigo. Além disso, era um homem rico e abonado.Fr.

---

(1) - A.N.T.T., Corpo Cronológico, P. 1, M. 80, D. 11.

(2) - *Ibid.*

Eusébio, por ordem do falecido Arcebispo D. Martinho, já havia feito diligências no sentido de Jerónimo Pires, filho do Doutor Manuel Pires, aceitar o encargo de recebedor das rendas. Escusou-se porque era rico e de muito crédito de dinheiro e verdade. Todavia, adianta Fr. Eusébio, se fosse Sua Alteza a pedir-lhe e a mandá-lo, certamente o faria. E era conveniente, porque "a nom se fazer por pessoas tães, he cousa de perigo e incerteza de pagas".

Não o querendo ser Jerónimo Pires, em vida do arcebispo, assumiu esse papel Rui Gomes, cristão-novo também, a quem se dava 50 mil reis" sendo homem de pouco crédito e nhũa segurança".

Era, pois, de grande conveniência que sua Alteza lhe falasse, porquanto era uma garantia para este negocio não ser danado"por algumas informações nom verdadeiras que por respeitos e interesses particulares perventura darão a vossa alteza"(1)

Dois meses depois, em carta de 4 de Março, o governador do bispado anunciava ao monarca que os seus receios, relativamente ao recebimento das rendas, se haviam desvanecido, pois que, tendo falado "com algũm dos principais do cabido" conseguira convencê-los de que deviam buscar "pera encarregar isto pessoas de muito credito e calidade e fieldade". E, realmente, acabaram por prover a Jerónimo Pires, nemine discrepante. Na primeira consulta não aceitou. Rogado novamente, por todos e por mim, "o aceitou e o tem de maneira que a meu ver a causa esta segura e bem fecta por a calidade deste homem ser de muita verdade e confiança"(2).

Não sabemos se e por quanto tempo continuou Fr. Eusébio encarregado do bispado. Seja como for, ficamos a saber, através da sua correspondência com o monarca, que a falta de pregação era uma das grandes carências pastorais e que a vi-

---

(1) - *Ibidem.*

(2) - *Ibidem.*

da moral dos clérigos estava longe de ser edificente. Mais. As sombras do quadro que Fr. Eusébio acaba de traçar: clérigos que o não eram mais que no nome, ignorantes e em grande número; frades claustrais que o eram apenas no hábito; povo totalmente carecido de doutrina por falta de pregadores; igrejas que mais pareciam estar em terras de infiéis que de católicos, deixam-nos a pensar que o Algarve dos meados do século XVI, era "país de missão".

. . .

Ao nível dos poderes constituídos havia o conhecimento da situação e a consciência da necessidade de reforma. Esforços nesse sentido começaram a ser desenvolvidos por D.Manuel: em Portugal o motor da reforma era a realeza. Porém, a grande tarefa coube ao "Piedoso" que, nos monges de S. Jerónimo, encontrou preciosos coadjutores.

CONCLUSÃO

Acabamos de estudar uma instituição religiosa durante um largo período da sua história. Resta-nos fazer algumas considerações finais.

1. Todas as instituições, religiosas ou não, nascem no "seu"tempo, como resposta a necessidades ou anseios sociais; por outro lado, acabam sempre por exercer maior ou menor influência dentro das sociedades de que emanam.

Os Jerónimos apareceram nos fins do século XIV, numa época de grave crise na Igreja e na sociedade. Quando o ofício divino estava, no geral, em descrédito, os filhos de S. Jerónimo fazem dele o centro da sua vida espiritual.

Nunca tiveram grandes fundos patrimoniais, riqueza fundiária, origem, na maior parte das vezes, da decadência religiosa, pelo amolecimento que causa aos de dentro e pela cobiça que desperta nos de fora. Talvez por isso; os Jerónimos portugueses não conheceram a praga dos comendatários;no meio da decadência bastante gereralizada da vida monástica nos finais da Idade Média e principios dos tempos modernos, conseguiram manter reservas espirituais que lhes permitiram servir de fermento reformador, sobretudo na época de D. João III.

2. Cada Ordem ou Congregação religiosa tem um "espirito" ou uma vocação própria: os trinitários ou os carmelitas, os franciscanos, capuchinhos ou oratorianos, jesuítas ou agostinhos têm ou tiveram, cada um deles, uma função religiosa e social próprias: vida contemplativa ou vida activa, e, dentro desta, a assistência ou o ensino, a pregação ou a pastoral. Definindo o recorte da vocação hieronimita, diremos que era de natureza contemplativa com a vida religiosa centrada no Ofício e na Missa. Por uma espécie de osmose espiritual, através da direcção das consciências, exerciam influência sobre o exterior.

3. Sem querer simplificar demasiado, creio que não será exagero afirmar que também as ordens ou congregações religiosas têm o seu público, quero dizer, certas camadas preferenciais onde recrutam os membros por que se renovam e às quais, por sua vez, endereçam a sua actividade. Os Jerónimos portugueses, quer pela origem social dos seus noviços, quer pelos seus contactos, movimentavam-se nos quadros da classe média e da pequena nobreza. Em alguns momentos chegaram aos círculos da Corte.

4. Finalmente, não deixaremos de referir as dificuldades encontradas no tratamento dum tema como este. A falta de trabalhos congéneres entre nós pôs-nos muitas vezes perante problemas de ordem metodológica. Foi sempre com o sentido agudo da seriedade que deve informar todo o trabalho científico que tentamos resolvê-los. O resultado aqui fica como contribuição para a história e sociologia religiosa portuguesa.