LUSITANIA SACRA
2ª SÉRIE | TOMO XXXIII | Janeiro-Junho 2016

MOBILIDADES MEDIEVAIS: CARREIRAS, PROJETOS, REALIZAÇÕES

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Índice

DOSSIÊ: Mobilidades medievais: carreiras, projetos, realizações

Coordenação de João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Mário Farelo

Apresentação do dossiê 11
João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Mário Farelo

Raimundo Lulo, ou a procura do mundo pelo Mestre iluminado (na celebração do 7º centenário da sua morte) 15
Aires A. Nascimento

A mobilidade dos escolares portugueses: a *peregrinatio academica* entre os séculos XII e XV 43
Armando Norte e André de Oliveira-Leitão

Manuscritos universitários para o estudo da Teologia na livraria do Mosteiro de Alcobaça 99
Catarina Fernandes Barreira

Ordenações sacerdotais na diocese de Coimbra pelo bispo D. Fr. Lopo, titular de *Salmacia* (1419-1427) 129
Saul António Gomes

Um prelado em tempos de reformas: o percurso de D. Afonso Nogueira (1399-1464) . . 161
Gonçalo Melo da Silva

Nas margens da diplomacia portuguesa quinhentista. O singular testemunho de Roma por um criado de D. Jaime, 4º duque de Bragança (1510-1517) 203
Paulo Catarino Lopes

Artigos

A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Veiros, nos finais do Antigo Regime 255
Ricardo Pessa de Oliveira

Perfil histórico de la guerra cristera 269
Juan Gonzalez Morfin

Crónica

Summer School 2015 (FCH-UCP; FT-UCP) "Liberdade de expressão e liberdade religiosa" 293
Anderson Lino

Jornadas de Estudo "Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas" 295
Sara Bravo Ceia

22nd "International Medieval Congress" 297
Catarina Fernandes Barreira e Mário Farelo

Jornadas de Estudo "Reforma(s) e Radicalismo religioso (séculos XIV e XV). Paradigmas, Movimentos, Influências" 299
Maria Filomena Andrade

II Jornadas de estudo "Contemplar: os sentidos e os caminhos da interioridade" 300
Cátia Tuna

Recensões

FERNANDES, Carla Varela (coord.) – *Imagens e Liturgia na Idade Média* 307
Ana Maria C. M. Jorge

GUIANCE, Ariel (ed.) – *Legendario cristiano: Creencias y espiritualidade en el pensamiento medieval* 308
Ana Maria C. M. Jorge

ANDRADE, Amélia Aguiar; FONTES, João Luís Inglês (eds.) – *Inquirir na Idade Média: espaços, protagonistas e poderes (sécs. XII-XIV). Tributo a Luís Krus* 309
Maria João Violante Branco

AFONSO, Luís Urbano; MIRANDA, Adelaide (ed.) – *O livro e a iluminura judaica em Portugal no final da Idade Média*. 312
Herculano Alves, OFMCap.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos – *Os Reinos dos Cronistas Medievais (Século XV)*. 314
Ernesto Alves Jana

HEYBERGER, Bernard – *Les chrétiens au Proche-Orient: De la compassion à la compréhension;* FLEYFEL, Antoine – *Géopolitique des chrétiens d'Orient: Défis et avenir des chrétiens arabes* 316
Adel Sidarus

ANTUNES, Vitória Baltazar – *S. Gonçalo de Lagos.* 321
Jorge Gonçalves Guimarães

FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena; MARQUES, Tiago Pires (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)* 323
Maria de Lurdes Correia Fernandes

CARREIRAS, José Albuquerque (dir.) – *Mosteiros Cistercienses. História, Arte, Espiritualidade e Património* 326
Ernesto Alves Jana

REDOL, Pedro – *Batalha: Viagem a um Mosteiro desaparecido com James Murphy e William Beckford* 337
Ernesto Alves Jana

MARQUES, Tiago Pires (coord.) – *Experiências à Deriva. Paixões Religiosas e Psiquiatria na Europa – Séculos XV a XXI.* 338
Maria Fernandes

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 11-14

Apresentação

JOÃO LUÍS FONTES* | MARIA FILOMENA ANDRADE** | MÁRIO FARELO***

* Instituto de Estudos Medievais (IEM - FCSH/NOVA); Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP)
** Universidade Aberta (UAb); Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP); Instituto de Estudos Medievais (IEM-FCSH/NOVA)
*** Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP); Instituto de Estudos Medievais (IEM-FCSH/NOVA); Centro de História (CHUL-FLUL/UL)

Quando pensamos e falamos da Idade Média, temos a nítida perceção da sua longuíssima duração e, simultaneamente, alguns tendem a considerá-la um período uniforme e de poucas transformações. No entanto, a consciência dos historiadores de hoje é que, apesar da sua longa duração e de existirem linhas de força estruturais que se mantêm por largos períodos de tempo, temos de considerar as mudanças conjunturais, fruto das mobilidades da época e de acontecimentos fraturantes.

Embora estivesse longe da globalização atual, não temos dúvidas que o homem medieval comunicava de diversas formas e com um grande alcance, pois havia uma mobilidade que era facilitada pela quase inexistência de fronteiras muito demarcadas e pelos fluxos migratórios de populações, tendo como pano de fundo o Mediterrâneo e, mais tarde, o Atlântico. Pessoas, ideias, práticas, devoções mas também coisas materiais, como manuscritos, pinturas e tantos outros objetos transmitidos por homens circulavam neste espaço europeu, dito da Cristandade mas onde também coexistiam árabes e judeus com os seus dinamismos próprios.

Falar, pois, de mobilidades na Idade Média é percecionar os caminhos dos homens e os fluxos e refluxos de ideias, objetos e palavras que constituem outras tantas formas de influenciar e moldar os quotidianos, mas também de reconstruir o fluir da História.

Neste volume, pretende-se revelar alguns aspetos destas mobilidades, no longo período que vai do século XII ao século XVI, e algumas das suas implicações no próprio campo religioso, seja pela circulação de gentes, seja pela difusão de textos, ideias e conhecimentos.

Começamos por um vulto da Idade Média apresentado por Aires A. Nascimento, no artigo "Raimundo Lulo, ou a procura do mundo pelo Mestre ilumi-

nado", onde o autor retoma uma conferência proferida por ocasião da celebração do 7.º centenário da morte daquele pensador e filósofo, que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Neste artigo, Raimundo Lulo (c. 1232-1315) é-nos apresentado como um homem "brilhante" e uma importante figura do seu tempo, não apenas para a Catalunha mas para todo o Mediterrâneo, num território marcado pela presença de "três religiões que se reclamavam de tradições diferentes", onde "tensas eram as relações entre vencedores e vencidos e difícil era conviverem, depois de se terem hostilizado durante séculos". Conforme diz o autor, Lulo apostou em aproximá-las e colocou a sua vida ao serviço desta causa, por meio do estudo, da meditação e do ensino. Assim, o grande objetivo de Lulo foi o sonho, de raiz franciscana, da "conversão dos infiéis" que, no entanto, não recusa a cruzada e o martírio, se tal for necessário.

Neste ambiente de evangelização e de transmissão de ideias e conhecimentos, insere-se o artigo "A mobilidade dos escolares portugueses: a *peregrinatio academica* entre os séculos XII e XV" de Armando Norte e André de Oliveira-Leitão. Com base num estudo prosopográfico já realizado e num *corpus* definido, os autores propõem-se, em dois momentos distintos (antes e depois do estabelecimento do Estudo Geral de Lisboa, no final do século XIII), a analisar os percursos dos escolares portugueses nas universidades que frequentam (Paris, Bolonha, Salamanca, Avinhão, Cambridge, Montpellier, Oxford e Toulouse, entre outras), bem como as matérias que estudam (tendo em conta a especialização funcional de alguns destes Estudos) e os saberes que adquirem. Mostram ainda como, uma vez munidos da *licentia docendi*, muitos destes académicos encetam um périplo por várias universidades e cortes europeias, construindo um percurso que não se confina ao ensino, antes privilegia a acumulação de cargos e o desempenho de lugares de poder no funcionalismo régio e na estrutura eclesiástica, chegando mesmo à cúria pontifícia.

Esta atividade e cultura livresca têm em Portugal um expoente máximo na livraria de Alcobaça, testemunha de um apreciável conjunto de escritos copiados através do sistema da *pecia* e, por isso, relacionados com o contexto universitário parisiense da 2.ª metade do séc. XIII. No seu artigo "Manuscritos universitários para o estudo da Teologia na livraria do Mosteiro de Alcobaça", Catarina Barreira analisa alguns dos manuscritos existentes nesta livraria, resultado da produção do *scriptorium* ou fruto de aquisições com diferentes origens, que se destinavam à formação da comunidade monacal e à sua espiritualidade. Tendo como objeto de estudo nove códices alcobacenses, a autora analisa o respetivo conteúdo e decoração, em ordem a propor datações fiáveis para a sua produção. Sobre os códices mencionados, pode afirmar que a livraria de Alcobaça possuía os textos necessários ao ensino da Teologia, assegurando o funcionamento do *studium ordinis*. Conclui, pois, a autora que "toda esta dinâmica, introduzida pela circulação de monges e de manuscritos, revela

que a abadia de Alcobaça respondeu, tal como as outras abadias cistercienses suas contemporâneas, ao progresso intelectual da época, introduzido pelos estudos universitários. Dinâmica que teve, decerto, bastante impacto na constituição das livrarias cistercienses, ao abrir novos horizontes culturais".

Em "Ordenações sacerdotais na diocese de Coimbra pelo bispo D. Fr. Lopo, titular de Salmacia (1419-1427)", Saul António Gomes alerta-nos para o papel fundamental dos registos de ordenações sacerdotais como fonte de informação privilegiada para o estudo do clero em tempos medievais, revelando as dinâmicas de circulação de clérigos entre dioceses, bem como os mecanismos de controlo e de garantia da autenticidade do processo de promoção a ordens menores e maiores. O autor analisa e questiona o significado histórico das ordenações sacras celebradas na diocese de Coimbra, no ano de 1423, pelo referido prelado, concluindo que muitos dos clérigos por ele ordenados (66,6%) provinham de fora da diocese coimbrã, o que permite verificar a existência de um fenómeno de itinerância e deslocação de candidatos entre dioceses. Face a esta itinerância, desenvolveu-se, por parte de um bom número de Ordinários, uma atitude vigilante, traduzida na emanação de normativo legislativo sinodal tendente a exigir um clero culturalmente preparado para ascender a ordens menores e maiores, como o confirma, entre outros, o caso aqui estudado das ordenações efetuadas pelo bispo auxiliar D. Frei Lopo.

Exemplo da ação de um prelado e de uma carreira que conduz ao poder é o texto de Gonçalo Melo da Silva "Um prelado em tempos de reformas: o percurso de D. Afonso Nogueira (1399-1464)". A reconstituição e análise da trajetória deste importante prelado, membro fundador da Congregação de São João Evangelista, bispo de Coimbra (1453-1460) e arcebispo de Lisboa (1460-1464), permite-lhe observar como a família, a procura de afirmação social e a preocupação com a reforma da Igreja emergem como fatores determinantes no seu itinerário de vida, embora com pesos e configurações diferentes consoante o local e o momento em que se encontra. Afonso Nogueira, criado na corte régia, é desde cedo atraído pelos movimentos defensores de uma renovação da vida religiosa, acabando por integrar o núcleo fundador da Congregação de São João Evangelista, numa fase de procura de soluções para um projeto de reforma assente numa renovação do clero, que se pretendia exemplar, aberto a uma maior participação laical e a uma nova relação com os bens materiais. Todavia, encerrado o capítulo dos Lóios e quando o encontramos já no exercício de funções episcopais, sobretudo em Lisboa, o seu comportamento e a sua ideia de reforma eram já muito diferentes, comungando do perfil de prelado e da visão de reforma que parece caracterizar o episcopado português da primeira metade do século XV. Para Afonso Nogueira, a ideia de reforma passa então por uma "reforma em continuidade", assente no reforço da via institucional, na defesa da jurisdição do bispo e das liberdades eclesiásticas, na afirmação da figura

episcopal como agente veiculador dessa reforma e na rejeição de propostas de natureza mais radical.

Olhando para fora do reino e para a sua relação com a sede da cristandade, Paulo Catarino Lopes propõe, no seu artigo "Nas margens da diplomacia portuguesa quinhentista. O singular testemunho de Roma por um criado de D. Jaime, 4.º duque de Bragança (1510-1517)", a revelação do olhar de um anónimo fidalgo português, criado do 4.º duque de Bragança, D. Jaime, que, entre 21 de maio de 1510 e setembro de 1517, se encontra em Roma, onde escreve as suas *Memórias*. Dirigidas ao seu amo, elas constituem um testemunho privilegiado de um olhar "português" sobre a Roma do dealbar do século XVI enquanto espaço político-religioso fundador, onde as grandes potências coevas disputavam a hegemonia sobre o Velho Continente. Nas *Memórias*, este homem, que demonstra ser um agente de ligação entre o reino português e Roma, torna-se um embaixador, agente qualificado e um indivíduo de ação, dotado de um zeloso sentido de missão.

De Raimundo Lulo ao anónimo embaixador português em Roma, dos ordinandos da diocese de Coimbra ao poderoso e viajado D. Afonso Nogueira, arcebispo de Lisboa, dos universitários portugueses aos livros que eles e outros utilizavam para o estudo da teologia e que circulam também nas mais importantes abadias cistercienses da Europa de então, é todo um mundo de mobilidades que se revela, entre clérigos e leigos, entre leituras e novas ideias e paradigmas que o contacto com novas realidades sempre traz. Muita desta mobilidade estrutura redes de relações que só gradualmente começam a ser conhecidas, possibilitando uma melhor compreensão dos dinamismos de circulação e difusão de textos, de ideias, de conhecimentos, de novos projetos e visões que enformam projetos políticos, sociais ou religiosos. O périplo aqui proposto por algumas das significativas formas de mobilidade que a Idade Média conheceu mostra a fecundidade, as potencialidades e a importância deste tópico de análise em ordem a um melhor conhecimento e compreensão da história da Europa de então. Centrada ainda em si, ela caminhava, no entanto, para uma maior comunicação que alargava os seus horizontes e a configurava como um centro de um mundo mais global.

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 15-42

Raimundo Lulo, ou a procura do mundo pelo Mestre iluminado (na celebração do 7º centenário da sua morte)

AIRES A. NASCIMENTO

Academia das Ciências de Lisboa
aires.nasc@gmail.com

Resumo: Por ocasião do sétimo centenário da morte de Raimundo Lulo, impõe-se um olhar sobre os ensinamentos da sua vida e do seu perfil, cujos traços de modernidade são inegáveis e atuais: o Mediterrâneo, o seu espaço de circulação, é hoje centro das atenções, os lados sul e leste das nossas fronteiras estão sob constante vigilância humanitária; é necessário revisitar os seus passos e as suas iniciativas, que foram intensas, para se perceberem as suas atitudes de contemplativo e de homem de ação, e se reconhecer também o seu lado criativo e inovador, ao mesmo tempo que imaginativo e acolhedor, sem esquecer a sua coragem empreendedora ao serviço da fé, tendo em atenção as outras religiões enquanto instâncias de renovação e aprofundamento da sua própria prática.

Palavras-chave: Raimundo Lulo, Literatura religiosa, Proselitismo, Biografias, Idade Média.

Ramon Llull or the search for the world of the enlightened Master (in commemoration of the 700th anniversary of his death)

Abstract: The occasion of the seventh centenary anniversary of the death of Ramon Llull requires a perspective on the teachings of his life and his profile, with his undeniable features of modernity proving so contemporary. The Mediterranean, his domain of circulation, is today very much the centre of attentions with the southern and eastern flanks of our borders under constant human surveillance and there is the corresponding need to review his footsteps and his initiatives, which were themselves intense, to better grasp both his contemplative attitude and as a man of action while also duly recognising his creative and innovative sides, which proved simultaneously imaginative and welcoming, without ever overlooking his courage dedicated to service of the faith. This furthermore takes into account how other religions served as instances both for the renewing and for the deepening of his own personal practices.

Keywords: Ramon Llull, Religious Literature, Proselytism, Biographies, Middle Ages.

* O autor escreve segundo a ortografia anterior ao Acordo Ortográfico de 1990. No entanto, a ortografia aqui utilizada segue as regras desse acordo, tendo sido fixada pela redação da *Lusitania Sacra*, em conformidade com os critérios editoriais da revista.
O texto que se segue teve origem em conferência pronunciada por nós na Reitoria da Universidade de Lisboa, perante autoridades académicas e autoridades da Catalunha, em 18 de janeiro de 2016, na evocação do 7º Centenário da morte de Raimundo Lulo e na celebração do 10º aniversário do Leitorado de Catalão na Faculdade de Letras de Lisboa.

1. Lulo, homem profético na aurora de mundo novo

Há homens que se adiantaram ao tempo que os viu nascer: começando nele como indivíduos, por razões que só eles poderiam explicar, vão procedendo a escolhas interiores que os moldam e os refazem nas suas capacidades de carácter e de génio: alguns, ultrapassando limites imaginados, expandem o que a outros não ocorre e partilham-no com os seus semelhantes. Saídos do tempo, pertencem a todos os tempos, porque se singularizaram pela cultura que ajudaram a criar à sua volta e dela nunca mais saíram – porque cultura, se bem entendemos, é aquilo que o homem constrói e transporta consigo para transformar os outros, por com eles partilhar o que convém a todos para os tornar melhores (a lição está em Cícero).

Alguns desses homens ganharam o epíteto de *iluminados* ou de *inspirados*, por direito próprio: continuaram a irradiar o brilho que nunca mais deles se desprendeu e que alguns vão reconhecendo com o andar dos tempos. Tal acontece com Raimundo Lulo, que a ciência moderna revê no desabrochar de congeminações arborescentes.

Personalidade extravagante (dirão alguns), singular e transbordante (contraporão outros), génio pela novidade que apresentava, versátil em domínios diversos, andarilho sem ser irrequieto, capaz de suportar contrariedades sem se tomar de azedumes (sabendo ultrapassar situações desfavoráveis), teve o condão de ir ao encontro de adversários sem perder a bonomia de estar com eles e de procurar aliados em serviço da verdade que já tinha consigo, imaginando que o processo de conversão era possível, mesmo que sempre inacabado: a um tempo, ganhou autonomia no seu mundo de contemplativo e entusiasmou-se com as suas próprias congeminações, mas foi-se moldando no profetismo que lhe ditou a prática e com ela a aquisição da linguagem de todos, para ganhar distância e evitar palavras ociosas (Mat. 12, 36). No 7º centenário da sua morte, voltar a essa figura significa reinventá-lo para além das máscaras e dos véus de lulismos cinzentos[1] … Tanto quanto possível.

Entregou-se a escrever em várias línguas, sem se importar que fossem condenação primigénia, mas tomando-as como bênção[2], apesar de sentir a frustração de a poucos atrair para os seus planos; sendo capaz de se isolar para se entregar à contemplação e nela se rever na busca de si e dos outros, foi capaz de aceitar a fragilidade dos

1 Josep Maria Ruiz e Albert Soler – Ramon Llull in his Historical Context. *Catalan Historical Review*. 1 (2008) 47-61 (Institut d'Estudis Catalans, Barcelona), http://revistes.iec.cat/chr/ (cons. 08.06.2016); Fernando Domínguez Reboiras – La recepción del pensamiento luliano en la península ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis. *RLLCGV*. 15 (2010) 361-385.

2 Já nos habituámos a ver a Torre de Babel no movimento inverso do Pentecostes: a lição já está em Orígenes, mas só recentemente nos apercebemos de que, na sua diversidade, essas línguas, às vezes incómodas, representam variedade necessária para traduzir a complementaridade das culturas. Não pretendemos entrar aqui em polémicas estéreis, que os nacionalismos tornaram mais vivas, sobre a língua catalã: Lulo não conhece o termo e a literatura catalã é uma categoria académica dos tempos modernos. Baste-nos saber que Ramon, por razões de proselitismo, se entregou ao uso da língua comum do reino maiorquino; quanto a ele próprio, era filho de burgueses de Montpellier e a sua língua materna era o occitano-provençal.

momentos de crise: na peregrinação a Rocamador e a Compostela ou quando sentiu que lhe faltavam as forças para partir, como aconteceu em Génova, quando se propunha sair para África ao encontro dos infiéis[3]. Buscou a pacificação interior no encontro com Deus, sem esquecer os outros e sem se impor contra vontades formadas.

No entanto, incomodou as autoridades terrenas, quando necessário, instando com elas para responderem ao que lhes solicitava em nome de Deus, nomeadamente para criarem estruturas de ensino que fossem promessas de ciência nas Universidades nascentes (de Roma ou Oxford, Paris e Salamanca), começando por Miramar (por concessão papal, na pessoa de João XXI, e com o apoio de Jaime II).

Expôs-se ele a ser considerado réprobo (como o apóstolo Paulo), por se dedicar ao estudo de textos dos infiéis, a fim de entender os seus caminhos e procurar converter particularmente os filhos de Ismael que, militarmente, haviam perdido terreno em territórios que o próprio Raimundo palmilhava desde os primeiros anos de vida[4].

Poucas individualidades se lhe podem comparar no tempo que lhe coube viver: certamente Rogério Bacon (o *doctor admirabilis*) – 1214-1294; também Arnaldo de Vilanova (1238-1311), o alquimista e *magister medicinae*, contemporâneo de ambos, mas mais chegado a Lulo, pelo lugar de origem e, como ele, homem de saber versátil e alargado. Ganhou direito a ser tomado como *doctor illuminatus*, depois de se ter deixado iluminar pela graça divina e não descurou entregar a sua obra a entidades que por ela deviam zelar[5].

2. Um nome e um percurso

Raimundo Lulo é o seu nome em português, por interposta forma latina. Não se estranhe: tem matriz vernácula na nossa língua, fundada em tradição segura, a partir da forma latina; corresponde ao vernáculo catalão, mas sem as palatais que são próprias da variante românica mais oriental[6]; se a etimologia aponta para ascendên-

3 Por 1292, em Génova, quando já aprazara viagem para África e todos pensavam que iria fazer grande apostolado entre os infiéis, Lulo sente-se incerto e, em tentação, teme pela sua vida e, desesperado, adoece: *Liber de passagio Romae anno MCCXCII*. Ed. Blanca Garí et alii. Turnhout, 2003 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, 182).

4 Não nos preocupa que Nicolau Eymerich, inquisidor gerundense de outros tempos, apesar do seu cargo e das suas funções, o tenha tomado por herege, como consta do *Manuale Inquisitorum*, de 1376: não foi, aliás, o único caso em que o inquisidor se equivocou, pois também esteve contra Vicente Ferrer, o santo pregador desse tempo: tomamos a advertência da introdução a *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life Works and Thought*. Ed. Alexander Fidora and Josep E. Rubio. Turnhout: Brepols, 2008 (Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis 214). Entenda-se a alusão como trazendo à consideração o empenho de Lulo em conhecer os textos islâmicos em árabe para com eles provar que, trabalhando neles, tinha autoridade para declarar que não garantiam a verdade que a fé exigia.

5 Segundo o seu *Testamento* (op. 212), designa três lugares para entregar cópia dos seus livros: Cartuxa de Vauvert, em Paris; palácio de Perceval Spinola, em Génova; casa do seu genro, Pere de Sentmenat, em Palma de Maiorca.

6 Patronímico catalão, aparece sob a forma Lulo, em castelhano e português, Lullo (Lulli) em italiano, mas a sua forma mais utilizada em textos medievais latinos é Lullus; a grafia catalã actual, Llull, corresponde à norma ortográfica aplicada, a partir

cia nobre[7] (a tanto não corresponderiam as ligações com a família condal do reino da Catalunha), era-o sobretudo pelo carácter de homem dedicado ao bem.

Respondia por nome de família de média aristocracia (numa sociedade hierarquizada), e situava-se num mundo que se abria a gentes de várias origens, num eixo que atravessava o mar Mediterrâneo em múltiplas direções: teve pontos de apoio em Maiorca, nas Baleares (onde nasceu, em 1232-33), mas passou boa parte da vida no Rossilhão (antiga zona de assento do reino visigótico para além dos Pirenéus), movimentando-se sobretudo em torno de Montpellier, cidade cosmopolita para onde convergia uma população vária, em que se misturavam cristãos, judeus e muçulmanos[8].

Mal teve tempo de se ambientar numa ilha em que um terço da população era árabe e, trinta anos depois da conquista, começava a ganhar foros de emancipação pelo desafogo económico que conseguia. Ao longo da vida, Lulo percorreu quase toda a Europa mediterrânica do tempo para partilhar os seus ideais e andou em busca de outros (de quem os tinha e era capaz de os partilhar). Sem que lhe conheçamos seguidores de nomeada (a Tomas le Myésier ditou a sua vida), passa por um dos doutrinadores mais singulares do seu tempo.

Pelos finais da vida, em 1311, diz de si próprio, pela pena daquele a quem ditou o texto:

> "Fui casado, tive filhos, fui rico, apreciei o mundo e os prazeres; depois, tudo deixei pela glória de Deus, pelo bem dos meus irmãos; com vista à propagação da verdadeira fé, aprendi o árabe e muitas vezes fui à terra dos sarracenos; pela minha fé fui flagelado e encarcerado; durante 45 anos procurei interessar os chefes da Igreja e os príncipes cristãos no bem público; agora que estou velho e estou desprovido de bens, o meu ideal é sempre o mesmo e assim se manterá até à minha morte."[9]

Maiorca[10] serviu-lhe de berço[11]: era tempo da ocupação da ilha por parte do rei conquistador Jaime I, de Aragão, que tomara conta daquelas terras, antes ocupa-

---

de 1934, para garantir a palatal inicial: no entanto, trata-se de um grafismo sem tradição histórica, como se reconhece pelas formas usadas nas línguas românicas. Cf. Fernando Domínguez Reboiras – Introducción a la vida, obra y pensamiento de Raimundo Lulio. *Anuario de Historia de la Iglesia*. 19 (2010) 383-388.

7 Se remonta a origem germânica, *Hlodilo (de raiz hlod) leva a ascendência nobre, mas os tempos têm a sua deriva e não se pode reverter o que deixou de ter significado; dizem que o nome se popularizou a partir de um nome de santo do século VIII, discípulo de S. Bonifácio, apóstolo dos saxões: no entanto, a referência ficava longe e não consta que Raimundo Lulo tenha recorrido a ela.

8 Em 1160, Benjamim de Tudela que por aí passa, anota que a cidade é "muito frequentada por diversas nações, tanto cristãs como muçulmanas e que nela se podem encontrar homens de negócios vindos dos Algarves [do Andaluz e do Magrebe], do Egipto e da terra de Israel".

9 Ramon Llull – *Vida de mestre Ramon*. Ed., trad. Anthony Boller. Barcelona: Barcino, 2013.

10 Acabada de conquistar por Jaime I, em 1229 (Lulo nasce em 1232-33), a operação foi mais radical que a de Saragoça, um século antes (em 1118), não deixando dúvidas de quem mandava e do que pretendia pela redução à escravatura.

11 Cf. Anthony Bonner e Lola Badia – *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literária.* Barcelona: Empúries, 1988.

das pelos muçulmanos. Lulo, foi chamado à corte condal para servir de pajem do príncipe herdeiro e aceitou funções de senescal; deixou, porém, por conta de outros as ações militares da Reconquista[12].

Pela frente ficava-lhe um espaço que se estendia pelo Mediterrâneo e se alargava até à África setentrional: por ali se estendiam três religiões que se reclamavam de tradições diferentes; tensas eram as relações entre vencedores e vencidos e difícil era conviverem, depois de se terem hostilizado durante séculos: Lulo apostou em aproximá-las, com zelo de apóstolo e em espera de discípulo. Não havia que queimar etapas, mas o fogo estava mais que latente; devia oferecer o que tinha de tradição cristã e aproximar-se do que a tradição islâmica tinha nas suas fontes, que ele procurava entre as mais genuínas que procurava ter ao seu dispor[13]. Tinha ele fulgores de conquista? Hoje mantemo-nos em maior reserva que outros que nos precederam, pois evitamos julgar, ao menos para entendermos a paciência evangélica que deixa para o fim dos tempos o julgamento da colheita: aos avanços das caravelas de outros tempos preferimos o recurso às "razões necessárias" e o encontro do "profeta da paz"; em Lulo queremos aprender a ser discípulos sem reclamarmos o tratamento de mestres.

Quando Lulo vem de Montpellier na galé que o conduz a Maiorca, andava por Urgel um príncipe português, filho de D. Sancho I, mas não consta que se tenham cruzado: *Petrus, infans Portugalensis, Dei gratia regni Maioricarum dominus*[14], tinha ascendência aragonesa, por parte de sua mãe, Dona Aldonça, casada com D. Sancho I de Portugal[15]; fizera a sua deriva por Marrocos e tomara estado familiar nas terras de Aragão, por casamento com Dona Aurembiaix de Armengol, condessa de Urgell (1236-1255): o príncipe português andara por Marrocos e aí acabara por ser testemunha involuntária do martírio dos primeiros missionários francisca-

12 O termo terá sido utilizado pela primeira vez por Juan de Mariana (1536-1624), que dele se serviu para definir a expansão dos reinos cristãos peninsulares em direção ao sul: a palavra tem uma carga ideológica extremamente equívoca, mas historicamente significa a substituição de poderes dominantes, sem implicar necessariamente rejeição de uma comunidade de fé por outra, mas integrando politicamente outros que religiosamente eram diferentes. Segundo a expressão lapidar de Américo Castro, a convivência medieval hispânica foi "resultado de um modo de viver e não de uma teologia". Estava-se, no entanto, numa sociedade de fronteira, em que a sociedade encontrava a sua identidade na luta contra o infiel, mas se revia em diversidade que deixava conviver três credos – cristão, judaico e muçulmano. O contraste chegava de outras comunidades cristãs exteriores a esse mundo, como eram as de Itália; segundo Pierre Chaunu, "a intolerância entrou em Espanha com ventos que vinham de fora".

13 Pelo facto de um terço da população de Maiorca ser muçulmana e de com ela conviver uma comunidade judaica altamente qualificada de artesãos, com largos conhecimentos de cartografia e astronomia, deu-lhe possibilidades de alargar horizontes, ao mesmo tempo que as escolas atingiam nível de elaboração científica em diferentes domínios.

14 Depois de ter correspondido ao apelo do Papa Gregório IX, em junho de 1229, para combater contra os lombardos, anos depois, em 1233, pede ao mesmo Pontífice que exorte à Cruzada contra os mouros que ameaçavam Maiorca; a *Crònica o Llibre dels Feits*, de Jaime I de Aragão refere que o Infante foi remisso em responder ao "clamor" lançado em 1231 para defesa da ilha, mas participa na conquista de Ibiza, em 1235.

15 O rei D. Sancho I de Portugal foi casado com Dona Aldonça, filha do rei de Aragão. Para as andanças do Infante por Marrocos, cf. António Brásio – O Infante D. Pedro, Senhor de Majorca. *Anais* [*da Academia Portuguesa da História*]. Lisboa. 2ª série. 9 (1959) 163-240; Antonio Ortega Villoslada – *El reino de Mallorca y el mundo atlántico (1230-1349): Evolución Político-Mercantil*. Madrid-La Coruña, UNED-Netbiblo, 2008.

nos[16], mas não deixou nome nas memórias de Lulo, embora o *Livro de cavalarias* do maiorquino deixe perceber que nos seus ideais entrava também o ardor de vida em prol da fé cristã[17]: a área africana surgia, a um e outro, como horizonte, mas cada um a seu tempo; talvez também a alternativa não fosse senão modo para afirmação da própria identidade[18].

Estava-se num mundo de aventuras: militares umas, de diversão outras, de intenção cavaleiresca algumas, de buscas quase todas, de tensão em tempos irrequietos: de entre elas sobressaem as de carácter religioso; mais religiosas que políticas ou de matiz político porque de matriz religiosa. Desenvolviam-se actividades comerciais, num mundo em que a mercadoria circulante era sobretudo a de haveres materiais: porém, não faltava quem aspirasse a repartição de bens espirituais, em oferta tanto mais posta à prova quanto nem todos comungavam do mesmo credo e sinceridade da fé professada que levavam a proselitismos mais ou menos declarados.

Lulo habituou-se a conviver com várias religiões[19]? Fiel cumpridor da fé cristã, deve ter-se obrigado a aprender o relacionamento de gentes de outra fé para conviver com elas[20], sem abdicar da Cruzada para recuperar terreno perdido na Palestina: a autorização, recebida em 1299, da parte do rei de Aragão, para pregar nas sinagogas e mesquitas, serve para entendermos que o ato de confiança no pregador não podia deixar de contar com o respeito pela crença dos outros.

Na ilha de Maiorca criou o seu principal ponto de apoio, mas isso não lhe bastava[21], como não lhe era suficiente o mundo da corte, onde partilhava respon-

16 O Infante "saiu a ver mundo e a buscar sua vida", em 1211, segundo regista a *Crónica de 1419* ou para "haver nome e fama", como se lê noutros textos, ou apenas porque as relações com o rei D. Afonso II, seu irmão, se tinham deteriorado, envolvendo-o a ele e a suas irmãs. Em Marrocos, foi D. Pedro testemunha do martírio dos franciscanos que para aí se haviam dirigido em apostolado e a quem aconselhara discrição nas atuações, mas sem sucesso: cf. *Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos enuiados per são Francisco*, Coimbra, [Oficina de] João Alvarez, 1568; e Damián Cornejo, O.F.M. – *Chronica seraphica del glorioso patriarca S. Francisco de Assis*. Madrid: Juan Garcia Infançon, 1698, p. 279; também Antonio de São Caetano – *Breve compendio da vida, e martyrio dos sinco gloriosos Martyres, de Marrocos*. Coimbra: Officina de Bento Secco Ferreyra, 1711, p. 1. João Roberto, de Santa Cruz de Coimbra, era capelão privado do Infante Dom Pedro; com eles andavam outros fidalgos portugueses, como Estêvão Pires, de Santarém. Cf. João Francisco Marques – Os Mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a Evangelização Portuguesa no Norte de África até ao Século XVI. In *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Vol. V. Porto: Universidade do Porto – CNCDP, 1989, p. 343-368.

17 O ideal cavaleiresco assume a disponibilidade para o martírio; cf. M. Sanchis Guarner – L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull. *Estudios Lulianos*. Palma de Maiorca. 2:2 (1958), p. 38. Tal disponibilidade faz parte dos três propósitos da arte luliana, o primeiro dos quais é converter os infiéis, mesmo arriscando a própria vida, assumindo o martírio quando necessário.

18 Recorde-se que, em 1236, o Infante D. Pedro acorre a prestar ajuda a Jean de Brienne, que governava Constantinopla e desencadeara ofensiva contra a Síria; tendo o governador entrado em religião, o Infante declarou ser esse também o seu desejo, mas não consta que o tenha concretizado, depois da morte de sua esposa, que o precedeu em 1255 (ele faleceu em 1256).

19 Maria-Àngels Roque – Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue. *Quaderns de la Mediterrània*. 9 (2010) 9-14. Número com dossier temático sobre: *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue*.

20 John Victor Tolan – *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. Columbia: UP, 2002.

21 Os reis de Aragão e de Maiorca estendiam os seus domínios a Montpellier entre 1204 e 1349: Jaime I, filho de Pedro II e Maria, originários de Montpellier, instala nela uma corte de certo brilhantismo; o seu sucessor, Jaime II, com o título de rei de Maiorca e conde de Rossilhão (em 1276), abriu em 1289 as Escolas de Medicina e de Direito na cidade, instituindo estudos que vinham já

sabilidades como senescal (ecónomo)[22]; ganhou cultura na experiência jogralesca e deixou que ela lhe despertasse curiosidades, ao mesmo tempo que lhe afinava a sensibilidade.

Era tempo em que as Ordens Mendicantes alargavam a sua ação e concorriam em Universidades. Não bateu às portas nem de mosteiro nem de convento, mas aprendeu a espiritualidade que lhe veio de Francisco de Assis: escolhendo ficar integrado no mundo, formou nele a ambição de o transformar; porfiou em aproximar-se dos que tinham fé diferente da sua, não se impondo a eles, mas apostando ir até eles em diálogo e em forma demonstrativa (dê-se ao termo o valor de exposição), decidido a experimentar uma *Arte* de razões necessárias e sem abdicar de demonstrar a inconsistência dos textos de que eles se serviam ou da maneira como os liam: explanava a doutrina da fé que o inspirava, desprendido de fontes de autoridade magistral, pois desconfiava de ciência que procedesse da autoridade dos livros que a Escola repetia[23].

Para se fazer compreender do seu universo, empenhou-se em conhecer as línguas dos destinatários, para se tornar mais próximo deles. O percurso foi longo e ingrato: poderia ter-lhe custado a vida, pois o escravo sarraceno, que, em 1265, comprara no mercado e a quem seguia no ensino do árabe, ao fim de nove anos, em 1274, para vingar castigo por causa de uma blasfémia contra a religião cristã, atentou um dia contra a sua vida: Lulo foi lesto em aparar-lhe o golpe e curou a ferida, mas o escravo sentiu o vexame e atirou-se para a forca na ausência do patrão – talvez como modo de lhe fazer prejuízo irreparável.

Firme nas suas convicções e afinando estratégias, Lulo foi persistente até chegar a discutir com o Papa e com outras autoridades o seu projeto de ensino[24], enquanto se entregava a desenvolver a meditação de doutrinas que ia congeminando.

Não viveu, porém, à sombra do mundo universitário, que ia despontando; de aguda inteligência, Lulo foi amadurecendo o seu pensamento de forma solitária, mas, se ambicionava ter consigo um grupo de discípulos a quem ensinar, a vida espiritual interior dava-lhe asas de místico. Em autoavaliação escreveria:

> "Quando quis ser grande e quis sentir a vaidade do mundo, comecei por fazer o mal e por me meter no pecado, tudo esquecendo do Deus glorioso e seguindo a lei da carne;

do século XII e haviam ganhado fama como centros de erudição, abertos a mestres judeus e árabes: foi-lhes concedido estatuto oficial de universidades pelo papa Nicolau IV.

22 Não se sabe se a título honorífico apenas, pois haveria responsabilidades que alguns consideram pouco compatíveis com os bens de que dispunha.

23 Armand Llinares – Raymond Lulle à Montpellier: la refonte du «Grand Art». In *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*. Ed. M.-H. Vicaire. *Cahiers de Fanjeaux*. 22 (1987) 17-32.

24 Josep Maria Ruiz e Albert Soler – Vida, pensament i context de Ramon Llull. *Catalan Historical Review*. 1 (2008) 195-209.

aprouve, porém, a Jesus Cristo, por sua grande piedade, apresentar-se diante de mim cinco vezes crucificado: para que o retivesse e dele me enamorasse."[25]

Escolha pessoal, certamente, com processo de conversão que teve protagonistas de muitos estilos no seu tempo: Francisco de Assis era exemplo, pelo abandono de tudo para servir a um Senhor maior. Lulo seguiu-o de perto, mas hesitou.

3. Em construção de si próprio

Personalidade singular, por certo, até excecional, Lulo foi construção de si mesmo, em percurso próprio.

Segundo a sua biografia, dada na *Vita coetanea* (que ele ditou a certo monge cartuxo no mosteiro de Vauvert – *Vallis viridis* -, em Paris, em tempos adiantados da sua vida[26]), tudo começou para ele quando, pelos 30 anos de vida, já homem com família constituída e com acesso à corte condal, toma novo rumo.

Por esse tempo, Ramon redige um poema de amor um tanto libertino (o termo latino *lascivia* leva ao significado de "devaneio") e intenta levá-lo à pessoa da sua paixão: chamado à razão pela própria destinatária que, primeiro, o quis ignorar e depois o enfrentou com o realismo de quem se sente ultrajada na sua dignidade e na doença que silenciosamente a ia minando, o jogral caiu em si e, arrependido, reconheceu o desvario: lançou-lhe ela em rosto a insanidade dos sentimentos que lhe dedicava, uma vez que ele já estava ligado a uma mulher, da qual tinha dois filhos, e ela própria se sentia obrigada a revelar-lhe um cancro da mama que não hesitava em pôr a nu, para que ele entendesse o seu estado de espírito.

Efetivamente, Raimundo Lulo casara, aos 22 anos, com Blanca Picany, em 1256; no entanto ter-se-ia enleado de amores com uma genovesa, Ambrósia do Castelo, assim chamada na tradição: terá sido ela quem lhe lançou em rosto a inutilidade das fantasias a que o jogral se entregara. Ramon resolve dar novo rumo à vida

25 O *Desconhort* tem origem na terceira visita de Lulo a Roma, entre 1295-1296: pretendia solicitar apoio papal para a sua escola de formação de pregadores que se dedicassem à conversão dos infiéis, mas uma vez mais o Papa, Bonifácio VIII (1294-1303) adia o apoio; desconsolado, Lulo retira-se para a solidão e é reconfortado por um ermita que lhe aponta diversos vícios, o primeiro dos quais era a negligência pela demora de trinta anos em concretizar o seu plano. Cf. Mireia Martí Torras – *Materials per a un edició anotada del* Desconhort *de Ramon Llull*. Barcelona: Universidade, 2012 (Diss. Mestrado).

26 A *Vita coetanea* de Lulo constitui obra de referência: escrita, por 1311, por mão de um monge cartuxo do mosteiro de Vauvert, em Paris, seria obra devida a instâncias de monges seus amigos, a ditado do próprio, a fim de narrar a sua mudança de vida: "de conversione ad poenitentiam et de aliquibus gestis eius" (ROL, VIII, 272). Estranha-se sobretudo que nada registe sobre a temporada em companhia de um criado muçulmano que lhe teria ministrado conhecimentos de língua durante uma década (1265-1274) nem se refira a iluminação de Lulo na década seguinte, no monte de Randa (1276-1287). Há hoje tendência a ver na *VC* uma defesa de Lulo contra os métodos de impugnação muçulmana propugnados pelos dominicanos: estes baseavam-se nos textos de autoridades e não nas "razões necessárias" (discussão de Barcelona, de 1263); estaria Lulo em vésperas do concílio de Viena (1311-1312), em que ele advogou a instituição de escolas de línguas nas Universidades. Cf. Ryan Szpiech – La disputa de Barcelona como punta de inflexión. *Studia Luliana*. 54 (2014) 3-32.

e atribuiu o arrependimento a uma "iluminação" divina[27], recebida da imagem de Cristo crucificado que tinha em casa e se lhe manifestara por cinco vezes seguidas (numa das iluminuras conhecidas, a revelação é tão intensa que se representa em cinco imagens de Cristo na cruz)[28].

Não era aspeto menor que isso tivesse acontecido como resultado de ato próprio (envergonhado por ter passado pela rejeição) ou como fruto de toque da graça divina: Lulo considera-se capaz dos sete pecados capitais, mas vai contrabalançar o desvario com vida espiritual em contemplação.

A *Vida de Mestre Ramon* faz novo enquadramento: assinala que, por ocasião de certa "festa, um bispo veio pregar a um convento franciscano e, na presença de Ramon, entrou a explicar que S. Francisco havia abandonado tudo o que tinha a fim de aderir mais firmemente a Cristo; de imediato, o mesmo Ramon, cativado pelo exemplo de S. Francisco, foi vender o que possuía e entregou-se totalmente a Cristo"[29].

Tivesse começado aí a sua conversão, Ramon vai em peregrinação a Rocamador e a Compostela e entrega-se a um período de ascese e de penitência, retirando-se até receber "iluminação" que o transforma: sente-se obrigado a buscar "uma arte de chegar à verdade", de modo a refutar os erros dos infiéis. A arte da "palavra" impõe-se-lhe, mas a curiosidade pelos conhecimentos humanos que capta à sua volta deu-lhe a moldura da sua personalidade.

Refazendo os seus caminhos, muito embora chamado a tribunal pela esposa, que reclama os direitos à vida conjugal, Lulo decide abandonar a vida mundana; mais tarde, havia de escrever o *Diálogo entre o Amigo e a Amada*, em registo cavaleiresco: as personagens travam encontro no interior de si mesmas, adergando libertar-se dos seus vícios por ação divina.

Não se conhece inteiramente o percurso intelectual de Lulo; porém, a leitura atenta da sua obra permitiu concluir que seguiu a escola do seu tempo[30] e reconhece-

27 A iluminação luliana supõe três elementos: a) o reconhecimento de saberes infundidos (conteúdo intelectual); b) a formulação de imagens que elucidam conteúdos (imaginação criativa); c) reconhecimento gozoso do conhecimento adquirido por graça e capacidade de o transmitir (trabalho de língua).

28 Na miniatura interpretada por Thomas Le Myésier, séc. XIV, Lulo é beneficiado com cinco aparições do Crucificado e depois peregrina a Rocamador e a Compostela.

29 Ramon Llull – *Vida de Mestre Ramon*. Ed. trad. Anthony Bonner. Barcelona, Barcino, 2013.

30 Lulo frequentou certamente uma escola em que lhe foram ministradas as disciplinas do *trivium* e do *quatrivium*; talvez em Montpellier. Nas suas obras perpassam referências a Boécio, Marciano Capela, Higino, Ptolemeu (1º livro de *Almagesto*), Columela, Isidoro, entre outros. Cf. Sebastián García Palou – *La formación científica de Raymon Llull*. Mallorca: Inca, 1989. Não há que imaginar grande relevância nos contributos prestados pelo escravo, que lhe servia para aprendizagem da língua árabe; dele não podiam sair mais que conhecimentos rudimentares da cultura popular: assim argumenta Elena Ausejo – La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull. In *Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de la Historia de las Ciencias y de las Técnicas*. Logroño: Univ. Rioja, 2004, p. 21-33; esta investigadora chama à atenção de que em Maiorca desde a conquista se tinham degradado as condições de vida, pelo que os intelectuais muçulmanos eventualmente existentes teriam emigrado e pouco haveria ficado do seu ensino.

-se que, se é tributário de Al-Gazzeli para a lógica, deve ter recebido outras influências de "manuais" mais ou menos anónimos que circulavam na comunidade muçulmana do tempo; quanto à astrologia, particularmente no que respeita a astrologia judiciária e quanto a domínio de materiais para representação de árvores lógicas e figuras geométricas terá também sabido aproveitar-se de fontes comuns[31], na frequência das disciplinas do *quatrivium* ou também nas do *trivium*.

Enfim, sem atingir níveis elevados, Lulo era espírito curioso e por isso capaz de se aproveitar dos instrumentos que tinha à mão; quanto aos processos de lógica combinatória, que entusiasmaram Leibniz, em 1666, anota investigadora da área que "não há qualquer rastro de cálculo ou raciocínio matemático nos processos mecânicos de Lulo"[32].

O próprio maiorquino desconfia das congeminações que encontra nos livros e por isso entende-se que ele próprio aconselhe um educando que busca conhecimentos a confiar-se "à ciência que dá o Espírito Santo, que é ciência infusa, muito superior e mais nobre que aquela que se aprenda na escola de qualquer mestre"[33]. O seu realismo passa por conselhos como: "Em qualquer terra pode viver um mesteiral; por isso, os sarracenos consideram que todo o homem, por mais rico que seja, não deve deixar de ensinar a seu filho algum ofício, de modo que se falharem os seus bens de riqueza, possa viver de uma profissão"[34].

A vida não se resolve apenas com coisas utilitárias: Lulo tinha bom senso para não desperdiçar nem as coisas que andavam pela margem da nova sociedade para as passar a escrito nem as que parecia útil fazer aceitar pelas novas gentes. Bom senso era virtude; entusiasmo também o era.

Impressiona hoje a figura de Lulo, mais pelo que levou a supor (em análise e em aplausos de lulistas) que pelo que realmente congeminou e redigiu em lição própria. Em apuramento de razões, parece ter passado a limpo memórias de outros e nem sempre terá sido transmissor idóneo: já F. Bacon denunciava as suas elucubrações como fantasias científicas e lhe assacou "método enganoso", com aparência de verdade, que permite falar mais das coisas que se ignoram que aprender a encontrá-las[35].

31 Assim depõe José Mª Millás Vallicrosa – El 'Tractatus novus de astronomía' de Ramón Llull. *Estudios lulianos*. 6 (1962) 257-273.

32 Elena Ausejo – La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull..., p. 27.

33 A simplicidade da *Doctrina pueril*, Montpellier, 1282-1287, não deve servir para negar as congeminações mais elaboradas de Lulo, mas também não pode deixar fora de alcance a simplicidade com que ele assentava as doutrinas mais comuns. Cf. Joan Santanach – *Cové que hom fassa apendre a son fill los ·XIII· articles*: La *Doctrina pueril* com a tractat catequètic. In *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV)*. Ed. Lola Badia, Miriam Cabré, Sadurní Martí. Barcelona: Abadia de Montserrat, 2002, p. 419-430; Lola Badia – La ciència a l'obra de Ramon Llull. In *La Ciència en la Història dels Països Catalans*. Ed. Joan Vernet y Ramon Parés. I. Dels àrabs al renaixement. Barcelona-Valencia: Institut d'Estudis Catalans, Universitat de València, 2004, p. 403-442; C. Vilanou Torrano – La Doctrina Pueril de Lulio: una enciclopedia escolar del siglo XIII. *Educación XX1*. 16:2 (2013) 97-114.

34 *Doctrina pueril*...

35 A crítica é formulada por Elena Ausejo – La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull..., que aqui seguimos.

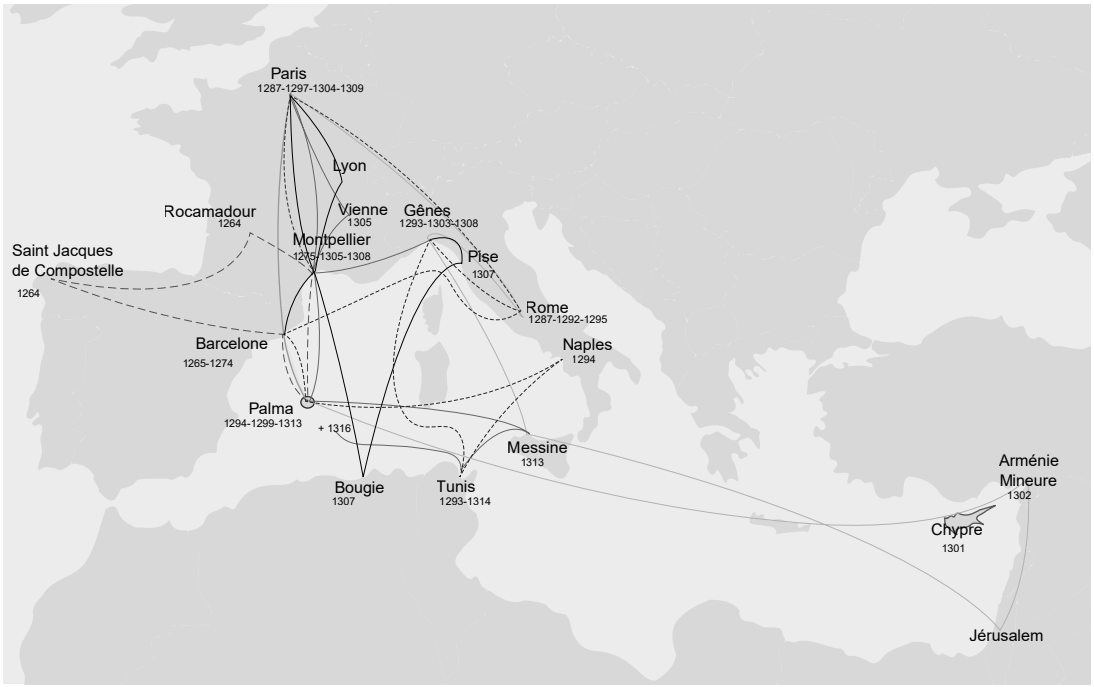
4. Num mundo de fronteiras novas

Vária e movimentada foi, no entanto, a vida do convertido[36] e prolífica foi a produção literária a que se entregou.

Deambulações frequentes levam-no de Montpellier e de Maiorca a outras partes: na cidade condal, fora ele educado e aí servira de pajem de Jaime II[37]; aí escreveu boa parte da sua extensa obra (70 títulos de perto de 300).

Depois, procurou Paris, onde conheceu os mestres do tempo; aí passou os anos de 1287-1289, 1297-1299, 1309-1311[38]; não parou na sua peregrinação e desloca-se a lugares diversos, espalhados pelo arco do Mediterrâneo, até Chipre; porventura desembarcou na Ásia Menor e terá olhado para os lados da Terra Santa, em 1301-1302, mas a essa data já ele procurara os Papas: Honório IV, 1287, Nicolau IV, 1292, Celestino V, 1294-95, Bonifácio VIII e Clemente V, 1305.

Entretanto andara em visitas aos poderes civis: reis de Aragão, 1275 e 1305, da Sicília, 1313-14, de França, 1287-89 e 1309-11. Nesta data, 1311, assiste ao concílio de Viena, em França, e inflama-se com a ideia de nova Cruzada …



36 Para ilustração, servimo-nos do mapa dado na internet, versão francesa de Wikipedia para Raymond Lulle: https://fr.wikipedia.org/wiki/Raymond_Lulle.

37 Martin Aurell – Autour d'un débat historiographique: l'expansion catalane dans les pays de langue d'oc au Moyen Âge. *Montpellier, la couronne d'Aragon et les pays de langue d'oc (1204-1349)*. Montpellier, 1987, p. 9-41,

38 A passagem de Lulo por Paris não gera inteiros consensos sobretudo quanto à última. Cf. H. Riedlinger – Ramon Llull y la Universidad de Paris (1309-1311). Tradução e actualização de introdução ao VI volume de *Raimundi Lulli Opera Latina, Parisiis anno MCCCX composita*. Turnhout: Brepols, 1978.

Foi um andarilho e um homem de projetos, mas nunca teve consigo nenhum corpo de exército, embora não lhe faltasse ânimo de cavaleiro: foi espírito racionalizador, ao menos quando planeava a sua escrita[39], mas era com espírito de ermita que olhava para a vida[40]. A iluminura para que já remetemos, coloca-nos Lulo frente a Nossa Senhora de Rocamador e frente a Santiago em Compostela, dois lugares de peregrinação onde se firmou a sua "iluminação"[41], mas as deambulações são permanentes.

Desloca-se de Palma a Barcelona, daqui a Montpellier e a Paris ou a Viena do Delfinado, mas também a Pisa, Génova, Roma, Nápoles, Messina; chega a Túnis (1293 e 1314) e a Bugia (1306). O fervor com que busca interlocutores nas costas tunisinas é-lhe fatal, pois num derradeiro esforço ia sucumbindo à mão de populares, indignados; valeram-lhe interlocutores de outra fé e teve por si a tripulação de navio que o reteve escondido num barco de genoveses: julgara que era possível convencer pela palavra; parece ter-se esquecido de que nem todos estão dispostos a ouvir mensagens de repto e menos ainda a aceitar propostas de nova fé.

O seu périplo mediterrânico só não toca na Terra Santa porque as condições não lho permitem, mas não deixou de aspirar à sua reconquista, para o que porfiou em reunir numa só todas as Ordens de Cavalaria. Adivinham-se os caminhos sonhados pelo maiorquino: para ele não havia limites de mundo a percorrer.

Vogara pelo *Mare nostrum* dos antigos e teve ocasião de se aperceber de que nunca ele se transformara em *Mare christianum*, apesar de os Bizantinos o atravessarem até às Colunas de Hércules e de os Aragoneses chegarem às costas africanas[42]: o panorama do mundo alterava-se, mas, se havia barreiras que se transpunham e se chegavam notícias da aproximação dos tártaros[43], continuavam as incertezas de quem detinha o poder ou para onde ele pendia, pois nas conquistas de retaguarda não se afirmava concórdia entre cristãos: a dissolução da Ordem do Templo e o processo do seu Mestre, Jacques de Molay, em 1314, era mau presságio para uma Cristandade cheia de tensões e incapaz de responder a expectativas que surdiam ao longe, numa ecúmena ainda à procura de si mesma e incerta na resposta a adventícios, como o

39 Quando, em 1275, deixa a corte aragonesa, levava já escrito o seu *Libro de la Orden de Caballería*, organizado em 7 partes, uma por cada um dos planetas: cf. *Livro da Ordem da Cavalaria*. Trad. Artur Guerra. Lisboa: Assírio & Alvim, 1992; Miquel Aguilar i Montero – El *Llibre de l'Ordre de cavalleria* en context sociocultural medieval. *Tirant*. 13 (2010) 5-13.

40 No prólogo do dito livro, escreve: "em certo país, aconteceu que um sábio cavaleiro (...) depois que a sabedoria e a ventura o haviam mantido na cavalaria, em guerras e torneios, em justas e batalhas, escolheu vida eremítica (...)".

41 Cod. Sankt Peter, perg. 92 da Badiche Landesbibliothek de Karlsruhe, 1325.

42 Após a conquista de Maiorca em 1229, a Catalunha lança-se na aventura de dominar as ilhas mediterrâneas e do controlo das terras: Ilhas Baleares, Sicília, Sardenha, partes da Grécia e da Ásia Menor; ganha também os direitos exclusivos de comércio em algumas cidades do Norte de África: embora o centro do poder dimanasse de Barcelona, na realidade as ilhas eram principados autónomos.

43 Há um fragmento, datado do ano 1239, que dá conta dos tártaros na região da Hungria, enviado por um bispo desta zona ao de Paris: Annales de Waverley. In *Annales Monastici*. Londres, 1865, vol. II, p. 129-412.

Preste João da Abissínia, que procurava alianças para encetar nova Cruzada por que ansiava.

No próprio reino de Aragão, as condições não se mostravam favoráveis a partilhar diferenças, pois os mais sábios de entre os muçulmanos haviam partido; por Toledo tinham andado homens como Gerardo de Cremona e Guilherme / William van Moerbeke[44], que apoiara Tomás de Aquino nas traduções de Aristóteles, mas não sabemos de contactos que Lulo tenha procurado ter com tais tradutores; por outro lado, em Paris, nas imediações de 1275, as controvérsias averroístas inflamavam os espíritos[45]; deterioravam-se, entretanto, as relações com a Cristandade do Oriente (1281) e os poderes regionais, em Aragão, alargavam-se para Maiorca, mas não se firmavam relações culturais com outras regiões. Enfim, haviam sido efémeras as pazes firmadas com os Orientais, em Lião (1274) e só os pactos entre Jaime II, de Maiorca, e o rei de Túnis (1278) rasgavam ao maiorquino horizontes de esperança.

Sinal de vitalidade desse novo universo cultural hispânico era a afirmação das línguas vernáculas, em contraponto à língua dos eruditos, ao mesmo tempo que despontavam essas mesmas línguas nos registos de notários e os jograis experimentavam os seus cantares nos linguajares das gentes mais próximas. às três línguas sagradas (hebraico, grego e latim), que a Escola cultivava, contrapunha-se o árabe como língua de ciência, mas corria o risco de perder vigência pela dissolução da comunidade natural e por desaparecimento de agentes qualificados, embora tivesse sido alternativa, pelos conhecimentos que proporcionava[46]; o hebraico das comunidades judaicas era mantido nas cerimónias da liturgia, mas, na sua modalidade viva, ficava reduzida a grupo específico.

A partir de 1274, Lulo dirige-se, em língua vulgar, a um público urbano, burguês e aristocrático que começava a interessar-se por tratados de saúde e de astrologia ou que, ao lado das preocupações de guerra, colocava os cuidados da prática mercantil. Só vinte anos depois tem autorização de Jaime II para entrar nas sinagogas e nas mesquitas: falta-nos informação sobre a atuação de Lulo nestes domínios; fácil, no entanto, é supor que, sentindo-se chamado por vocação a promover a salvação dos infiéis e tendo-se empenhado em fundar uma escola especialmente dedicada à aprendizagem de línguas[47] com intenção de combate ao erro, ao mesmo tempo que

44 *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Ed. Mona Baker e Gabriela Saldanha. Londres: Routleddge, 2011.

45 *Guillaume de Moerbeke et Aristote*. In J. Hamesse ; M. Fattori (dir.) – *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*. Actes du Colloque international de Cassino 15-17 juin 1989. Louvain-la-Neuve: Cassino, 1990.

46 Se a comunidade judaica apresenta saberes de astronomia e de cartografia, a comunidade muçulmana podia dispensar conhecimentos de medicina, geometria, mecânica e álgebra e marinharia, juntamente com forte tendência mística, no sufismo, e pensamento racional estruturado.

47 Factualmente, sabe-se que o mosteiro de Miramar é fundado por 1276, com o apoio de Bula papal de 17 de Outubro desse ano, pelo que "treze Frades Menores se entregam ao estudo da língua árabe para converter os infiéis" (ROL VIII, 282); a essa data, já Lulo tivera conversações com o infante D. Jaime, futuro rei de Maiorca, em Montpellier, ainda por 1275, para a Fundação da

continuava a aperfeiçoar o melhor Livro que provasse, através da Arte, a falsidade de qualquer outra crença que não fosse a cristã[48], a posição apologética predominava sobre qualquer outra atitude.

5. Convencer por *arte* inventiva

Fixação de Lulo foi o "sonho da conversão dos infiéis": é possivelmente de raiz franciscana esse sonho de missionação, a exemplo de Francisco, que não temera ir em busca do sultão All-Kamil, ao Egipto, a quem imaginara converter[49].

Há que inseri-lo numa trajectória que começa por 1263, ano da célebre *Disputa de Barcelona* em que o rabino Moshe ben Nahman, de Gerona, e o dominicano Paulo Cristiano (Pau Cristià), judeu convertido ao cristianismo, se desafiaram a provar a verdade da própria fé. O debate decorreu na presença do rei Jaime I: Paulo venceu o opositor servindo-se do livro utilizado por ele e provando que tal livro continha erros e induzia ao engano quem o seguisse[50].

O método não era inteiramente novo, pois desde sempre os apologetas cristãos o haviam utilizado, para provarem que Cristo era não só o Messias anunciado nas Escrituras, mas também aquele que se fazia anunciar até nos escritos pagãos[51]; perante os muçulmanos, no século XIII, as fontes não são comuns e o apologetas têm de passar pelo campo do conhecimento de textos de menor acesso e fora do âmbito da cumulação bíblica.

No *Livro do gentio e dos três sábios* (1274-1276), Ramon percorre os princípios identitários do cristianismo, judaísmo e islamismo que se contrapõem: sem mencionar autoridades, e, partindo do pressuposto de que o que é afirmado pelo outro pode ser analisado em forma racional para experimentar a sua consistência, deixa em perspetiva que a compreensão não é uma operação cerrada, mas se pode desenvolver por confronto com outros: Lulo advoga um método operativo que lhe

Escola e já antes teria ocorrido a revelação divina no monte Randa, nas proximidades de Palma e aí se teria demorado mais de quatro meses, no mosteiro de Nossa Senhora de La Real: haviam passado dez anos sobre o desaparecimento do escravo árabe que, entre 1263-1265, lhe ensinara a língua do seu grupo.

48 Tais objectivos constam de estratégia luliana que consta do *Livro da cavalaria.* Cf. Miquel Aguilar i Montero – El 'Llibre de l'Ordre de cavallería'...

49 Aproveitando uma pausa nas hostilidades entre o sultão e os cruzados que esperam pela sua hora na cidade de Dameta, em 1219, Francisco consegue autorização do cardeal Pelágio e passa com um companheiro para o campo do adversário; ganharam a simpatia do sultão, surpreendido com a coragem demonstrada, e evitaram a morte que os homens do sarraceno reclamavam; Jacques de Vitry, bispo de Acre, que se confessara incrédulo frente à ingenuidade dos dois franciscanos (que pensavam imitar os Apóstolos e beber o cálice da Paixão), mudará de discurso quando, na sua *História ocidental*, se convence de que era possível movimentar a Cristandade em favor da Cruzada, que ele prega: cf. John Tolan – *Le Saint chez le sultan: la reencontre de François d'Assise et de l'Islam*. Paris: Seuil, 2007.

50 Cf. *Jewish Encyclopedia*, s. v. Moses Ben Nahman Gerondi (RaMBaN; known also as Nahmanides and Bonastruc da Porta). Nahmanide. In *La dispute de Barcelone.* Paris: Ed. Verdier, 1996; Ramban – *La Disputa de Barcelona – Por que Los Judios no creen en Jesus?* USA: Edit Benei Noaj, 2007.

51 *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IVe siècle*. Ed. Jean-Michel Poinsotte. Rouen: Université, 2001.

permita abordar os textos islâmicos e experimentar-lhes a consistência para indagar os mistérios: se Deus é único e se a sua palavra não pode contradizer-se, bastaria comprovar que o texto corânico está em contradição; se assim era, havia que proclamar aos seus seguidores do Islão que andavam enganados e haviam demorado tempo excessivo a reconhecerem a divindade de Cristo.

Sob a base de apologética, está em causa uma questão gnosiológica: o pregador cristão parte da certeza da Revelação; Lulo movimenta-se num mundo que extravasa da razão e serve-se da alegoria e da fábula: a imaginação criativa aduz sugestões não incluídas nas formulações teóricas[52].

Ao longo de 40 anos, Lulo foi aperfeiçoando um método como técnica de persuasão racional, incentivado pela curiosidade das ciências que a cultura das comunidades próximas, a judaica e a islamita, haviam desenvolvido. Não perdendo de vista a luz da fé, não pode esquecer questões doutrinais que separam e opõem as três religiões: a apologética não é contra pagãos politeístas, mas o monoteísmo judaico ou islamita não admite a Trindade divina e por isso o pregador tem de defender uma identidade e demonstrar como a doutrina cristã satisfaz as exigências racionais da fé. O percurso de aceitação da alteridade tem de reconciliar opostos mediante a comprovação de plenitude. Os argumentos de racionalidade não bastam: é necessário captar adesões e por isso Lulo procurou afanosamente a "melhor das artes" em desafio de proposta da verdade. Esta é dada por iluminação: o maiorquino tem experiência da graça recebida, mas é preciso que demonstre o caminho para ela. A descoberta é indagação pessoal; a dialética deve ser caminho para a convergência: o mestre de dialética deve obrigar-se a evitar a exclusão mútua dos interlocutores, que devem ser parceiros de caminhada e não concorrentes de pista e menos ainda de combate[53].

Aproveitando experiências que o convívio com comunidades humanas diversificadas aconselhava e as políticas de protetorados cristãos no Magrebe, fomentados pelo rei aragonês, Lulo não evita a Cruzada como doutrina, mas man-

52 Nem tudo correu como Lulo pretendia; mais tarde (1292-1293), compõe um *Desacordo*, diálogo de "desconforto" com um suposto eremita, para lamentar a falta de êxito na sua porfia de ter um *Arte* que conseguisse levar os sarracenos a converterem-se: nisso é consolado pelo eremita que tenta explicar o malogro na procura dos desígnios insondáveis de Deus. Depois, compôs o *Canto de Ramon* (1300): se bem que volte a lamentar a falta de êxitos na vida, pede a Deus que o proteja e lhe conceda "sábios companheiros" que o ajudem a levar por diante os seus projectos. Cf. Ramon Llull – *Lo desconhort. Canto de Ramon*. Ed. Josep Batalla. Barcelona: Edèndum, 2004. No *Livro do Amigo e do Amado*, a efusão dos afectos torna-se comunicativa; no *Livro dos animais*, a imaginação toma conta da narrativa.

53 Para encurtar caminhos, remetemos para *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue*, onde o tema da convivência e das relações entre comunidades diversas foi objecto de aprofundamentos por parte de personalidades várias, entre as quais Amador Vega, Joan Santanach, Fatma Benhamamouche, Anthony Bonner, Víctor Pallejà de Bustinza, Pedro Martínez Montávez, Mohamed Arkoun; cf. *Quaderns de la Mediterrània*. 9 (2010): http://www.iemed.org/publicacions-en/historic-de-publicacions (cons. 2016.03.17).

tém-se fiel a práticas de tolerância e volta-se para a fundação de escolas de línguas, onde a aproximação é forma de descoberta alheia.

Encontrava ele precedentes em dominicanos, como Raimundo Martí e Raimundo de Penaforte / Penyafort: porém, distancia-se deles pelo método, pois depressa se deu conta de que pouco interessava confundir alguém, provando-lhe que vivia no erro, se não lhe fosse proposta alternativa de salvação, já que, em vez de convertidos, apenas redundariam em agnósticos ou ateus. Por várias vezes, Lulo refere um episódio ocorrido em Túnis com Raimundo Martí: tendo ele ganho a disputa que sustentara com o rei de Marrocos, este declarara estar disposto a cumprir a promessa de se converter por ter sido convencido de que a sua religião era falsa; no entanto, confunde o seu contendor quando lhe pergunta se é possível provar a racionalidade da fé cristã, *per rationes necessarias cogentes et insolubiles*; recebendo como resposta que essa religião é tão subtil e sublime que tal modo de convencimento não era suficiente, desiste de se converter[54]. O diálogo deve aperfeiçoar-se menos pela ciência que pela contemplação e pela prática de vida[55].

Na *Vida de Mestre Ramon*, o próprio Lulo toma para si este episódio: "Ramon disse-lhes que ele conhecia bem os fundamentos da lei dos cristãos e que viera com intenção de escutar de perto os fundamentos das leis deles, a de Mafoma, e manter com eles uma disputa sobre estas coisas: se encontrasse argumentos de maior valor que os dos cristãos, converter-se-ia à sua seita".

Percebera ele, no entanto, que não bastava passar de uma opinião a outra, se não houvesse convicção pessoal, por verdadeira conversão interior[56]. Não deixava, por outra parte, de atender aos ecos que lhe chegavam das Escolas parisienses que muitos, ao tempo, demandavam. Por si, empenhava-se em aperfeiçoar uma nova *Ars*, convencido de que o argumento de autoridade, praticado pela argumentação dominicana, era apenas um método que certificava, racionalmente, da bondade da religião em que já se acreditava, mas não bastava para convencer corações.

Terá sido útil a Lulo a experiência de um mercador, Inghetto Contardo, um genovês, que, de passagem por Maiorca, mantivera uma disputa na comunidade judaica da ilha, em 1286[57]: conseguira ele bons resultados com a sua forma de argumentar, em modo negocial, sem desmerecer das razões teológicas nem provocar os

54 Cf. Joaquim Chorão Lavajo – Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. *Revista de História das Ideias*. 3 (1981) 315-340.

55 O tema da contemplação aparece por várias vezes na pena de Lulo: *Llibre de oracions e contemplació del entenimient* (1275); *Llibre de contemplació en Déu* (1276); *Art de contemplació* (1287). Em perspectiva semelhante vão outras obras: escrito em Montpellier, 1304, o *Liber de ascensu et descensu intellectus*, propõe a mística da ascensão por "escadas de conhecimento", pelas quais se pode subir e descer até Deus; em período adiantado da vida e em Túnis, 1315, redige o *Liber de maiore fine intellectus amoris et honoris*, em que confessa a pretensão de a inteligência chegar ao amor e atingir a honra humana.

56 O próprio Lulo relata: *Raymundus quorumdam suorum amicorum religiosorum devictus instantia narravit scribique permisit ista que sequuntur hic, de conversione sua ad poenitentiam et de aliquibus gestis eius* (ROL VIII, 272).

57 Inghetto Contardo – *Controverse avec les juifs – Disputatio contra iudeos*. Ed. Gilbert Dahan. Paris: Cerf, 1993.

adversários, pois se convencera de que era inútil lançar-lhes em rosto o vitupério de ignorância religiosa. Lulo, apesar de apostar na *ars demonstrativa*, sabe que é preferível o método da introspeção e da escuta até chegar à iluminação da verdade.

Pretenderia técnica apurada e por isso Lulo intentou o caminho das Escolas. A *Vita* deixa entender que, para isso, se avistara em Barcelona com Raimundo de Peñaforte (c. 1185-1275), famoso canonista romano, que fora anteriormente Geral dos Dominicanos e tinha por si a autoridade de ser conselheiro de Jaime, o Conquistador. Lulo tê-lo-á procurado para lhe pedir conselho sobre a vantagem de frequentar em Paris a universidade; o dominicano ter-se-á mostrado reticente e contrário a tal pretensão: talvez porque o dominicano não tivesse entendido as intenções de Lulo, tenha julgado inoportuna a decisão, se é que o género imaginativo do candidato não lhe terá dado a entender que pouco havia a oferecer-lhe num *Studium* estruturado de maneira distinta do que ele pretendia.

Lulo continuou em Maiorca, mas não desistiu do projeto universitário e viu na universidade de Montpellier a alternativa: passa longos tempos nessa cidade, entre 1275 e 1287, aproveitando as relações estreitas estabelecidas entre Maiorca e a região occitânica, dadas as ligações políticas criadas mesmo depois da morte de Jaime I.

Entrega-se a estudar por sua própria conta, fazendo leituras, como a do *Compendium logicae Algazelis* (1271-1272), pondo à disposição de outros os ensinamentos que encontra na obra do filósofo muçulmano Algatzell, mas introduzindo nela as suas próprias reflexões sobre a Trindade e a Encarnação[58].

Passa depois a redigir o *Llibre de Contemplació en Deu* (1273-4), obra monumental que abrange 366 capítulos, em 1.200 páginas: a sua intenção era converter à verdade aqueles que se encontravam no erro, esperando, no entanto, proporcionar uma via de teor místico, no pressuposto de que a especulação deve conduzir ao amor[59].

A intenção de se dedicar à conversão dos infiéis torna-se ainda mais evidente na *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (c. 1274): não bastam juízos corretos; por isso aponta para uma *Ars universalis* que, sendo *Ars generalis ultima* (1305-1308), e, passando pelos diversos modos de entender a relação das coisas (expressando-a em formas de símbolos e figuras ou diagramas e cores), procura chegar a entender a

58 Em comentário à miniatura 7 do *Breviculum*, assinala-se: "Ramon a cavall de la intenció recta, seguint el crucifix i la santa fe católica, envia per davant tres trompeters, és a dir les tres potències de l'ànima racional, que proclamen un sol Déu i la seva santíssima i altíssima trinitat. A través de la seva Art s'esforça molt d'entendre'l, d'estimarlo, de recordar-lo i de regraciar-lo".

59 Em comentário à miniatura 6 do mesmo *Breviculum*, lemos: "La veritat està empresonada a la base de la torre en contra del seu impuls de fer-se visible, anhelant, lamentant-se, plorant i clamant amb grans crits: «Tingueu compassió de mi!» L'exèrcit d'Aristòtil assalta la torre de l'error amb el seu comentador, Averrois".

harmonia das criaturas e desse modo aproximar-se de Deus, fim último da contemplação[60].

6. Mobilização generalizada

Raimundo Lulo é um convertido e não cessa de aprofundar as suas convicções e de se entregar à arte de operar a conversão de outros: por iniciativa própria ou por missão impulsionada pelo rei Jaime II, que sente o Mediterrâneo como espaço à sua mercê, e mediante o apoio de outras autoridades que procura captar para os seus intentos, em perspicácia de quem sabe combinar a manha da raposa e a audácia do leão (que expressa no *Llibre de les bèsties*).

As suas atividades começam cedo e prolongam-se por uma vida inteira[61]. Afeiçoou uma língua comum a fim se fazer compreender por muitos, mas não evita o esforço de as línguas de cultura, como é o latim e o árabe[62]. O *Libre de Evast Blaquerna* (*ca.* 1283) ou *Llibre de meravelles* (1288-1289) são duas das suas obras em que se cruzam o amor de místico e o encanto da contemplação, num percurso em que, pela via literária e imaginativa, se cruza conhecimento de tradições e inovação própria, caminhos do encantamento e demonstração da verdade com intuições místicas e considerações alargadas. Quando escreve o *Llibre de Contemplació en Déu*, em versão catalã, teve que improvisar, pois não tinha antecedentes: valeu-lhe a sua capacidade pessoal e a sua tenacidade de místico, não partindo de um projeto predefinido.

Espírito imaginativo, Lulo maneja com destreza as possibilidades das línguas que ele próprio cultiva[63]. Por génio pessoal, tanto por competências de quem se

60 A consistência científica dos diagramas é hoje posta em causa, como atrás deixámos expresso: cf. Elena Ausejo, La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull...

61 Pere Villalba i Varneda – *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferencia*. Barcelona: UAB, 2015.

62 Em vez da forma "Blaquerna" a tradição textual tem alternativa na forma "Blanquerna": a primeira tem correspondência em Constantinopla com o nome de um palácio, junto a qual se venerava uma imagem da Virgem Maria; aí se reuniram em 1276 as delegações das Igrejas, ocidental e oriental, para tratarem de questões da união entre Igrejas. Era considerada a segunda igreja da cidade, depois de Santa Sofia: nesse lugar existia uma fonte de água e aí foi erguida uma grande residência imperial, conhecida como Palácio de Blaquerna, que foi utilizado pelos imperadores. Logo ao lado levantava-se a igreja de Nossa Senhora de Blaquerna, onde, segundo se dizia, a partir de 473, se guardava o sudário e a túnica inconsútil, tidos como tendo pertencido a Cristo e, a seu tempo, trazidos da Palestina por peregrinos da Terra Santa. Hesitámos na forma *Blaquerna*, à qual alguns editores preferem *Blanquerna*, como se regista na edição de Salvador Galmés – *Libre de Evast e Blanquerna*. Barcelona: Barcino, 1935.

63 Segundo cálculos que recolhemos a seu tempo (mas a que perdemos referência precisa), apura-se que, no conjunto das obras em catalão, Lulo emprega cerca de 7.000 palavras, 52% das quais pertencem a um fundo comum de língua, 20% são formações próprias à base de prefixos e sufixos, 18% entram na casa de latinismos, 7% são criação própria. A tradição reconhece-lhe a autoria de umas 250 obras que se estendem por umas 27.000 páginas. Não tivemos oportunidade de consultar *Glossari General Lul.lia*. Edit. Moll, 1982; Primer petit suplement al Glossari General Lul.lia. *Estudios Lulianos*. 30 (1990); Segón petit suplement al Glossari. *Estudios Lulianos*. 31 (1991). Remetemos, porém, pra Josep M. Nadal y Modest Prats – *Història de la llengua catalana*. 1: *Dels inicis al segle XV.* Barcelona: Edicions 62, 1982, p. 302-356. A Prof.ª Lola Badia, dirige o Centre de Recerca Ramon Llull

habituou a refletir na linguagem de que depende e da qual faz instrumento de apostolado, o seu génio leva-o a lançar propostas de reforma e de mudança de vida que devem atingir a Igreja em si: Blaquerna desvenda o seu percurso, começando pela vida dos pais, Evast e Aloma, mas atinge as mais altas esferas da Cúria romana. A reforma desta assume como modelo um Capítulo reformador de Ordem religiosa – vigilantes e inspetores tomam a seu cuidado reformar os comportamentos, extirpando vícios e promovendo atitudes evangélicas, lançando iniciativas e renovando formas antigas, formando um movimento de transformação de carácter mundial: homens e mulheres de todas as áreas sociais escolhem a função de cada um e lançam-se, cheios de entusiasmo, na ação: o clero deve ser o fermento renovador da nova sociedade numa dinâmica que se vai alargando de uns a outros; fazer de cruzado ou aceitar o martírio são dois momentos possíveis: a todos os estados e momentos, porém, sobrepõe-se a imagem do Cordeiro que se deixa imolar para afirmar o carácter pacífico da transformação a operar, ainda que seja necessário estigmatizar os vícios das autoridades.

Se a intuição e a razão se podem conjugar, a reflexão deve assentar em ciência construída e vivida na sinceridade de convicções. Visionário para o seu tempo, Lulo imagina tanto uma Congregação romana que toma a peito a evangelização do mundo como uma instituição que reúna as potências mundiais para promoverem a coexistência pacífica de todos os povos[64].

A reforma deve atingir todos os estados de vida: em *Blaquerna*, Natana, prometida em casamento, acaba por preferir um mosteiro, onde leva a cabo a reforma da comunidade; do mesmo modo devem proceder os prelados e o próprio Papa; para tal "o apostólico" (nome do Papa) abandona a tiara e retira-se para a solidão do ermitério.

Situações impossíveis? Facto é que (coisa nunca vista nesses tempos), Celestino V, a 13 de dezembro de 1294, que havia sido eleito cinco meses antes, renuncia ao pontificado e retira-se para a vida cenobítica.

A vida contemplativa é um ideal congeminado por Lulo como modelo de vida, num diálogo em que o Amado é Deus e o Amigo é o Homem, enamorado de Deus. A forma de conhecimento por ele proposta deve conduzir a esse objetivo. Através da teoria da casualidade procura sustentar que os seres criados são percebidos pelas suas semelhanças divinas, na base da analogia, mas a sua forma de expressão é tão viva que os modos de narrativa se associam com modos líricos: encadeando-se em modos diversos, com formas mais imaginosas, como símbolo, alegoria,

de la Universitat de Barcelona e coordena, com Albert Soler, a "Base de Dades Ramon Llull", em catalão, repartindo com a Universidade de Friburgo os cuidados dispensados à obra latina luliana.

64 Na previsão luliana, a instituição não é apenas instância de diálogo, mas deve ser capaz de impor sanções pecuniárias aos prevaricadores das regras instituídas.

prosopopeia e metáfora, ou mais dissertas, como diálogo, contraposição e apóstrofe, alusão, narrativa breve e exortação à vida interior: sucedem-se as modalidades para exprimirem o inefável ou criarem comunicação e darem lugar à plenitude sugerida.

A *Arte* pretendia, em definitivo, operar a concordância entre filosofia e teologia, com subordinação da primeira à segunda, para provar que a teologia é uma verdadeira ciência e pode conduzir à conversão, sobretudo se as aparentes contradições humanas forem evitadas, trazendo os sarracenos e todos os outros, judeus ou tártaros, ao cristianismo, por sublimação deste e superação dos outros[65].

Procura Lulo conhecer as fontes dos seus adversários pelos textos tomados em língua original: se a eles acode e se procura fontes autênticas[66], é para se colocar na plataforma linguística do seu interlocutor; se o faz, não é para ostentar doutrina que deslumbre o outro, mas para criar convicções que conduzam à ilustração e esta leve à conversão, uma vez obtida a divina iluminação[67]; no final, não pretende propriamente vencimento de razão, mas adequação de vontades que se tornam devedoras de amor num processo em que a linguagem é primeira operação que visa aproximação para um entendimento.

Nesta dinâmica de razão, que é amor, Lulo pretende encontrar-se com o adversário, imaginando que ele é interlocutor: "Andava errante o Amigo por uma cidade, como louco, cantando louvores ao seu Amado; nisto, lhe perguntavam as gentes se tinha perdido o senso: responde que o seu Amado lhe havia tomado o querer e que ele lhe havia tomado o entendimento que era o dele; por isso lhe havia entregado apenas a memória, com que acudia ao seu Amado"[68].

No grande repertório das obras lulianas, a novela de *Blaquerna*, com o *Livro do Amigo e do Amado* e o *Livro de Contemplação*, trazem à consideração a etapa ascética de uma narrativa em que a alma do ermitão se vai libertando de todas as imperfeições: os versículos do *Livro do Amigo e do Amado* e o *Livro da contemplação* oferecem os degraus da ascensão final da união entre o Amigo e o Amado.

De qualquer modo, de acordo com a prática assinalada pelos autores espirituais da Idade Média, os limites entre ascética e mística apresentam-se já definidos

65 Era Lulo um místico ou iluminado desde a sua primitiva conversão: *Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitiones illae nihil aliud praetendebant, nisi quod ipse mox relicto mundo Domino Iesu Christo ex tunc integre deseruiret* [...] *et sic intellexit tandem certissime Deum velle, quod Raimundus mundum relinqueret Christoque corde ex tunc integre deseruiret* (ROL VIII, 274).

66 Lulo critica todos os frades e monges, incluindo dominicanos que se entregam a pregar contra sarracenos e tártaros ou outros infiéis sem saberem as suas línguas, vendo nisso razão de não conseguirem bons resultados: "fratres infidelium idiomata nesciunt, et ideo ad eos inordinate uadunt" (ROL XVI, 29).

67 "Subito Dominus illustrauit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium" (ROL VIII, 280).

68 "Andava 1'Amic per una ciutat com a foll, cantant en lloanca de son Amat; i li demanaren les gens si havia perdut el seny. Respongue que son Amat havia pres el seu voler, i que ell li havia donat el seu enteniment; per aixo li havia romas tan solament la memoria, amb que recordava son Amat». Lulo – *Libre d'Amic i Amat*. Ed. R. Aramon i Serra. Barcelona: Barcino, 1935.

e os enunciados do *Libre d'Amic i Amat* alternam os diversos momentos da vida espiritual[69].

7. Escrita utópica

Lulo entrega-se à meditação e à escrita de obras quase sem conta: nem Lulo deixou registo certo de todas elas nem a crítica adregou elaborar o seu elenco definitivo; cerca de 280 são os títulos contados, além dos textos escritos em árabe, que se consideram perdidos.

Na diversidade dos textos, Lulo revela-se uma personalidade multímoda: filósofo, teólogo, pregador, místico, ermita; aposta na visão de franciscano reformista, sincero e combativo, mas também visionário e imaginativo, a que não falta dimensão utópica, pelo menos de intenção, contanto que se admita olhar para o homem e para o mundo sob a perspetiva da criação feita por Deus, como transparece em *Blaquerna*, onde as reformas se projetam numa idade nova em que o próprio Papa é capaz de depor a tiara pontifícia e buscar o ermo da contemplação[70].

Determinado nos seus propósitos, Lulo sobe a todas as instâncias do poder para advogar os seus intentos. Por outro lado, não tem dúvida quanto às limitações dos adversários (o Corão não é livro revelado e Maomé enganou o seu povo, ao fazer-se passar por profeta e ao esconder os seus vícios).

No entanto, se propugna por uma Cristandade unida em torno da autoridade romana, mostra-se capaz de convivência pacífica entre religiões, através de um diálogo de razão, vivido com sinceridade de fé, na proclamação da bondade, ínsita na natureza humana e aprofundada na meditação do mistério.

Sobrepondo-se a qualquer outro padrão, integra o plano da razão (de cariz dominicano) no plano da afetividade (de raiz franciscana), sem perder a progressão que vai construindo.

Vida longa e intensa, dedicada à escrita, fruto de reflexão e contemplação, teve Raimundo Lulo: celebrando o 7º centenário da sua morte (30 junho de 1315), sem entusiasmos de lulismos hagiográficos[71], há que reconhecer-lhe a intensidade dos dias que viveu em plenitude. Tem o tempo de um místico que tem por si o profetismo de Elias e se propõe fazer cair fogo do céu, mas experimenta a força do Espírito que lhe vem ao encontro através da contemplação: a sua personalidade leva-o a uma *art de contemplació*, marcada pela ação criativa que aproveita os sonhos que continua

69 Giovanni Maria Bertini – Aspectos ascetico-místicos del Blanquerna ('El Libre d'Amic i Amat' y los Fioretti de S. Francisco). *Estudios Lulianos*. 5 (1961) 145-162.

70 J. N. Hillgart – Raymond Lulle et l'utopie. *Estudios Lulianos*. 25 (1981-1983) 175-185; Lola Badia – *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*. Barcelona: Quaderns Crema, 1992; Maribel Ripoll Perelló – Una lectura no utópica del Romanç d'Evast e Blaquerna. *Studia Luliana*. 52 (2012), 3-24.

71 Como foram os que vão dos tempos de Filipe II aos de Franco, em que a hagiografia ganha relevo como forma de leitura.

a alimentar por ser fonte capaz de purificar avatares e abrir para as novidades que se lhe deparam e ele acolhe; apercebemo-nos das contradições de um mundo por vir, mas, sentindo-as, voltamo-nos para o impulso do Espírito, que é força inovadora para superar tensões e evitar conflitos.

Como acentua Salvador Galmés, editor do *Libre de Evast e Blanquerna*, "o autor toma-nos pela mão, e, com passo seguro e passada firme, faz-nos atravessar todo o mundo da realidade e do sonho"[72]. Embora seja contemplativo por vocação, Lulo não ilude a inquietação de se ver no mundo construído pela espiritualidade que anima e transfigura. Ao escrever o *Livro do Gentio e dos três Sábios*[73], no início do seu exercício de vida espiritual, por volta de 1270[74], em que perfaz cinco anos de "conversão", está a caminho ainda da sua "iluminação" espiritual. Por conselho de Raimundo de Penaforte, dedica-se à leitura de livros espirituais e ao estudo de tratados de formação filosófica e teológica, ao mesmo tempo que se entrega à aprendizagem do árabe como instrumento de aproximação aos "infiéis", mas também para alargamento das leituras por textos de filosofia e mística de teor muçulmano: ele próprio se exercita na língua árabe, tendo, ao que se diz (mas sem que se possa confirmar), começado por escrever nessa língua o *Livro do Gentio e dos três Sábios.*

Uma década antes, em 1264, Tomás de Aquino terminara a sua *Summa contra Gentiles,* em Paris. Lulo toma sobre si o direito de ultrapassar as barreiras impostas às relações permitidas às suas comunidades[75], colocando-se em plano intelectual e puramente racional, para partir em busca da verdade: a sua imaginação leva-o a desenhar um encontro de diálogo fora das fronteiras, em ambiente de natureza, facilitador da contemplação; é lugar simbolicamente marcado, pois nele persiste a fome, apesar de aí correr água límpida e cristalina, na qual o cavalo da sua dama bebe à-vontade por entre árvores frondosas, que representam as virtudes humanas que se dirigem para Deus; deveria haver harmonia, e não contradição entre todos, mas os sábios evitam debater a exposição de cada um e é o gentio quem tem de decidir qual o

72 Salvador Galmés, introd. a vol. I de *Libre de Evast e Blanquerna*. Barcelona: Ed. Barcino, 1935.

73 Raimundo Lulo – *O livro do gentio e dos três sábios*. Trad. Esteve Jaulent. Petrópolis, Vozes, 2001.

74 A cronologia da vida de Lulo é discutível: parece-nos plausível a data proposta, por se basear em referências do autor noutras obras: tal é a proposta de Dominique de Courcelles – Présentation. In Raymond Lulle – *Le livre du Gentil et des trois Sages*. Paris: Ed. de l'Éclat, 1992. Outros, porém, situam-na entre 1274 e 1283 ou entre aquela data e 1276: corresponderia, em todo o caso, ao primeiro ciclo da produção luliana; cf. Ramon Llull – *Llibre del gentil e dels tres savis.* Ed. crit. Anthony Bonner. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2001. A obra simula um diálogo entre três letrados das religiões monoteístas do tempo, judaica, cristã e muçulmana, que procuram mostrar a um estranho (que anda em busca de paz e de saber), a via da concórdia e da verdade: Lulo, consciente da pluralidade religiosa do seu tempo, sem se inclinar para nenhuma das três religiões, deixa que o estranho aposte numa verdade comum. A obra foi escrita originariamente em catalão e depois vertida para latim. Cf. Annemarie C. Mayer – *Ramon Llull and the Indispensable Dialogue*. Univ. Tubingen: www.iemed.org/ *publicacions /quaderns/14/.../10.pdf*

75 Em 9 de Abril de 1241, o Papa Gregório IX autoriza o bispo de Maiorca a permitir aos seus diocesanos o comércio com os muçulmanos, em tempo de paz: podem fazer comércio de víveres, mas não podem trocar artigos de madeira nem comprar animais, como cavalos ou mulas, que possam servir para combate.

partido a tomar: é obrigado a interpretar os raciocínios dos sábios e a ajuizar da sua pertinência para retirar a conclusão que convém[76].

As capacidades de efabulação e de imaginação de que Lulo dá provas estão ali exemplificadas: quer responder a angústias existenciais relativas ao destino do homem e saber da função das religiões que pode interrogar; guiado pela Inteligência, dama que lhe serve de guia, confronta as respostas e devolve ao próprio homem a responsabilidade de as viver: o *vir phantasticus* pode viver como *arabicus christianus* sem trair a fidelidade à sua religião, uma vez recebida a *illuminatio spiritus*.

Na escola de Miramar, reuniu o grupo dedicado ao estudo das línguas vigentes (latim, árabe, catalão)[77]; na progressão do saber, propugna por caminhos de compreensão e de tolerância. No monte de Randa, em Maiorca, sente a iluminação divina e aprende a olhar de frente para os outros. Depois de ter aprendido a chamar os outros para o caminho do bem, na encruzilhada dos homens, sente-se sozinho nas ruas de Bugia, na Tunísia, a dar testemunho da fé cristã que professa; recolhido, depois de vergastado, será em Maiorca que acabará os seus dias.

8. Magister illuminatus

O "mestre de barba florida" tornou-se notado por gestos que saíam do normal de uma vida[78]. Era determinada a personalidade de Lulo e nela reconhecemos uma das figuras marcantes da cultura do século XIII. É um contemplativo, mas não se fica pelo recolhimento; dado à escrita, fá-lo com o intento de dar a conhecer o que lhe vai na alma: compõe o *Llibre de contemplació en Déu*; efusivo, deixa transbordar o entusiasmo divino, ansiando por converter o mundo para Cristo.

Não se ficou nem pela contemplação nem pela escrita, apenas: em 1274, estando no Puig de Randa, em Maiorca, "aconteceu-lhe que, um dia, o Senhor repentinamente lhe iluminou a mente e, enquanto ele olhava fixamente para o céu, comunicou-lhe a forma e a maneira de fazer o referido livro contra os erros dos infiéis"[79].

76 De forma subtil, Lulo procede à exploração do género apologético, sem afirmar diretamente a verdade da doutrina cristã: desde a sua própria conversão, ele impusera-se "escrever um livro contra os erros dos infiéis", como recordará mais tarde ao ditar a *Vita coetanea*.

77 O convento é fundado por empenho do rei Jaime II, em 1276, especificamente com o objetivo de se dedicar ao ensino da língua árabe, a fim de os religiosos poderem trabalhar entre as gentes do Islão; em 1295, Lulo lamenta o seu encerramento, no *Desconhort*.

78 Cf. *Raimundi Lulli Opera Latina*, VIII, ROL, Palma e Turnhout, 1959 e ss. A autobiografia pode ser completada por outras indicações das outras obras lulianas; outra documentação pode recolher-se em J. N. Hillgarth – *Diplomatari lullià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família.* Barcelona: Universitat, 2001. Trad. L. Cifuentes. Após uma brusca conversão, abandona os seus (a mulher e os filhos): tem de responder perante as autoridades por isso, troca uma existência cómoda, onde tudo podia correr bem, e envereda por uma aventura mística e intelectual invulgar. Assumindo-se na inteireza da sua conversão, Lulo procura atrair outros, mas tem de contentar-se com o testemunho que lhes presta.

79 ROL VIII, p. 280: "In quo [monte], cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra

A escrita expande-se: o compêndio dilata-se em exposição e a poesia concentra o que a meditação lhe deixa – à maneira medieval[80]. Já não são apenas os "infiéis" que devem ser conquistados para o "mundo novo", porque este é apocalíptico e abre-se a todos os homens que buscam "um novo Céu e uma nova Terra".

É apologético, mas deferente, para ser convincente sem ser impositivo. A sua abordagem quer-se sistemática, para nada deixar de parte; cósmica e abrangente, para atingir toda a criação – Deus, anjos, céu, homem – entendidos na sua bondade e amor, na sua diversidade e identidade, na semelhança e na diferença, na concordância e na contradição, pretendendo enfrentar limites que passam pelo "possível e impossível"[81].

Era poeta Raimundo Lulo: quando a Graça, em repetida visão, o fere e o deixa prostrado, sossega no *Diálogo entre o Amigo e a Amada*, que é um idílio em prosa, ao estilo do *Cantar dos Cantares*: "Perguntaram ao amigo em quem havia maior amor, se no amigo que vivia ou no amigo que morria; respondeu que no amigo que morria. Porquê? Porque não se pode ser mais amigo que morrer por amor, depois de ter sido amigo que viveu por amor." (*Llibre d'amic e amat*).

É homem de argumentação, mas tolerante: não impõe, propõe; discute, convicto da sua fé. Colocando a Bondade no cimo da pirâmide do conhecimento, tem a certeza de que a magnitude é tanto maior quanto a inclusão, sem ferir e sem magoar, assumir a diversidade e ultrapassar a contradição.

Discípulo de Francisco de Assis, ainda que sem professar, segundo escreve Agostino Gemelli, no seu livro dedicado ao *Franciscanismo*, Lulo reunia em si a elevação mística de São Boaventura, a subtileza de João Duns Escoto, o espírito científico e inventivo de R. Bacon[82]: solitário, não vive no isolamento, mas pretende conquistar a todos para uma ação comum, de interesse global; como Bacon busca a verdade para defender e difundir a Fé: para isso terá intentado o mecanismo lógico-matemático da *Arte Magna*, onde, combinando perguntas e respostas e congeminando associações diretas ou simbólicas, pretende resolver todos os problemas científicos, visando particularmente convencer os incrédulos; ciente de que a conversão é possível, percorre o mundo que se abre à sua volta e procura caminhos mais longínquos, atravessa o Mediterrâneo e chega a África, a Túnis e a Bugia, na Tunísia: acaba por ser vergastado e deixado à morte, apenas escapando por ter sido recolhido por uns mercadores genoveses que o reconduzem à sua ilha natal e onde o largam, por estarem convencidos de que ele não chegaria a Génova, com vida. Tinha ele uns 80 anos.

dicitur, contra errores infidelium".

80 *Ars brevis*. Ed., trad. e introd. de A. Fidora, Hamburg 1999. incipit: "Deus, cum tua gratia et amore, quae est imago *Artis generalis*, quae sic intitulatur: "Deus, cum tua summa perfectione".

81 Assim se lé na figura T da *Arte demostrativa*, também conhecida como "figura das significações".

82 Agostino Gemelli – *O Franciscanismo*. Petrópolis: Vozes, 1944.

Fora exuberante de sentimentos e de linguagem: não lhe chegavam os modos de uma só língua nem os de um único género literário; não lhe bastava uma única língua nem o satisfaziam os modos jogralescos: não porque a língua, na sua modalidade vulgar, lhe fosse insuficiente e não a apreciasse ou não lhe explorasse as virtualidades, mas porque sentia precisar de outras, pois lhe era necessário aproximar-se de todos aqueles que se serviam de outra, sabendo que era estranha; a linguagem dialética precisava da linguagem poética.

Também por isso Lulo é contemporâneo nosso: revemo-lo no seu mundo do século XIII, em que as línguas vernáculas se projetam, sem que as línguas da cultura tivessem de ser postergadas[83].

Raimundo Lulo pertenceu a um mundo em ebulição. Capaz de emular, a seu modo, a personalidade de Francisco de Assis, não se encerra no seu recanto insular; abre-se ao mundo que tem à sua volta: por conversação direta ou por textos pessoais[84].

Atendeu Lulo ao mundo em que se situava:

> "Enquanto Blaquerna chorava e entrava em adoração, a sua alma erguia-se para Deus; no extremo de suas forças, sentiu-se Blaquerna fora de si, pelo grande fervor e devoção em que estava, e compreendeu que a força do amor não segue método algum quando o amigo ama fortemente o seu Amado. (…) Enquanto Blaquerna estava nesta consideração, lembrou-se de que, uma vez, sendo ele Papa, um sarraceno lhe contou que entre eles havia algumas pessoas de religião, muito respeitadas e estimadas, a quem chamam 'sufis', que têm por costume apresentar exemplos breves que inspiram aos homens uma grande devoção: são sentenças que necessitam de uma curta explicação; com elas o entendimento levanta-se mais alto e, por causa disso, a vontade também se ergue e cresce em devoção. Depois de ter considerado tudo isso, resolveu Blaquerna fazer mais um livro e disse ao ermitão que voltasse para Roma, pois em breve lhe enviaria pelo diácono o *Livro do amigo e do Amado*; com ele poderia multiplicar o fervor e a devoção dos ermitães, que desejavam enamorar-se de Deus".

Nessa abrangência de um mundo a abrir-se e a revelar-se, fosse em domínio de línguas[85] fosse em gestão de formas, Lulo transborda: "O amigo perguntou a seu

83 É posterior a Lulo a influência da chancelaria na língua catalã: com Pedro IV de Aragão (1319-1387), entra na administração uma plêiade de intelectuais que renovam a expressão de língua.

84 Conhecem-se dedicatórias em ofertas por ele feitas: reis, como Felipe IV, o Belo, de França, Jaime II, de Aragão, Frederico III, da Sicília, Sancho, de Mallorca; papas, como Nicolau IV, Celestíno V, Bonifácio VIII, Clemente V, duque de Veneza, Pietro Gradenigo, biblioteca da Sorbona, Cartuxa de Vauvert, o nobre genovês Perceval Spinola.

85 Como escritor, Lulo compõe em prosa, sintaticamente estruturada e servida por um repertório lexical científico e filosófico largo, esmaltado de neologismos próprios de um pensamento pessoal sem falha; das línguas explicitamente por ele nomeadas está o catalão, o latim e o árabe, mas sabemos que se serviu também do occitânico e do francês: praticou o plurilinguismo que lhe permite exprimir-se em três línguas e dá origem à expansão da língua materna, em obras devotas, históricas e científicas.

Amado se havia n'Ele alguma coisa ainda por amar. O Amado respondeu-lhe que sim: ainda restava por amar aquilo que podia multiplicar o amor do amigo".

A *Arte* de Ramon é inventiva e demonstrativa: encaminha para Deus, aposta nas potências anímicas do homem (entendimento, memória e vontade) e exercita-se na relação da criatura para com o criador; faz da Incarnação de Cristo ponto de chegada para comungar da essência divina: recebe das criaturas estímulo para chegar ao divino sem perder o contacto com essas criaturas nem desprezar os sentimentos mais pessoais da dor, da tristeza e da alegria, do desejo e da procura, da poesia amorosa e do enunciado filosófico.

Aponta para um mundo novo em que haverá harmonia e unidade religiosa, mas não se ilude perante as tensões que o tempo sustenta. No *Libro del gentil y de los tres sabios*, Lulo escreve: "E así como hablamos [de] un Dios, un creador, un señor, hubiésemos [nosotros] una fe, una ley, una secta y una manera de amar e honrar a Dios, e fuésemos amadores e ayudadores los unos de los otros y entre nos no fuese ninguna diferencia e contrariedad de fe ni de costumbres"[86].

As expectativas são de um visionário que tudo quer em unidade: o percurso, no entanto, é diverso: o gentio (o pagão de todos os dias) acaba por se reduzir a si mesmo quando descobre que os três sábios seguem vias diferentes. Lulo terá percebido que a vida é feita de questionamento, no convívio de gentes diversas: "infideles sunt homines sicut et nos"; desde que ultrapassem o estado de dúvida, podem atingir a salvação; por outro lado, "infideles non stant ad auctoritates fidelium": tanto mais que as autoridades ficam sujeitas a interpretações, não vale a pena insistir com eles para as aceitarem segundo juízo de outros; "infideles nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere"[87].

Lulo quer uma nova maneira de aceitar a religião alheia, ainda que não veja como reduzir as contradições. Por si, pela sua personalidade, marca uma cultura e dá-lhe dimensão universal – por ser voltada para muitos. Marca-a pela sua singularidade, mas constitui para o Ocidente um ponto de referência inultrapassável: não foi monge nem membro de comunidade regular e, como tal, não teve apoio institucional que lhe desse conforto de sentir outros a seu lado; contudo, tem a consistência de uma personalidade inteligente e vibrante: na vida civil, podia ter sido mercador em tempos em que a atividade ganhava alento, pois lhe percebeu a dinâmica. Sendo capaz de interpretar e transpor para outros níveis a habilidade argumentativa do vendedor para lhe reconhecer persuasão na forma de trato e procedimento, buscou "mercadoria espiritual" (se nos é consentido invocar a transposição de *Ropica Pnefma*

86 Anotamos aqui outra edição em versão do séc. XV, inédita, colhida por Fernando Domínguez Reboiras em manuscrito da British Library Add. 14041, fol. 80r: *Libro del gentil e de los tres sábios*, Madrid, BAC, 2013.

87 Cf. Dominique de Courcelles – Présentation...; Annemarie C. Mayer – Ramon Llull y el diálogo indispensable. *Quaderns de la Mediterrània*. 14 (2010) 231-236.

do nosso quinhentista João de Barros). Sendo de extração aristocrática (mesmo que não fosse nobre), podia ter ficado pela vida de corte, onde teria honras e benesses, mas entregou-se à atividade contemplativa e intelectual que lhe permitiu fazer render as suas qualidades de cogitação e de ensino em benefício de outros; não foi cavaleiro, embora tenha admirado esse estado de vida, nem teve vida de pregador e medicante: escolheu uma "terceira via", tomando a espiritualidade da Ordem terceira franciscana e dedicando-se à vida de ensino sem entrar no claustro das escolas que se iam constituindo no seu tempo.

Vivendo fora das escolas, Lulo não demorou a perceber Aristóteles e evitou os erros de Averróis[88]; manteve a preocupação de seguir uma via de demonstração lógica como meio de alcançar a verdade, mas vibrou como poeta pelo sentido da vida. Valeu-se da espiritualidade de leigo comprometido, impôs-se pela capacidade de demonstrar as suas convicções de fé e de as testemunhar; ganhou capacidade de convencer e não escondeu que pretendia atrair outros para as suas convicções, por amor à verdade e através da convicção; foi homem de ação: não diretamente, mas animando outros para a regeneração de vida, em que não faltou o incitamento ao resgate da Terra Santa, em tempos em que o ideal de Cruzada necessitava de apoios e sustentação, a começar pela fusão das Ordens Militares (Hospital, Templo e Teutónicos) numa única instituição, mas evitou contrariar ambições, como a do rei francês, Filipe IV, e não se pronunciou sobre a supressão do Templários[89].

Viveu num mundo atravessado por tensões e sentia-se enquadrado politicamente pela unidade catalano-aragonesa, mas animado pela unidade proporcionada pelo Papado como autoridade superior.

Ao aproximar-se do fim da vida, animou-o a perspetiva conciliadora: por isso no *Liber de participatione christianorum et saracenorum,* escrito em Maiorca em julho de 1312, escreve que "difundindo o mesmo modo de ver por todo o mundo, talvez possa haver paz entre cristãos e sarracenos, em vez de os cristãos destruírem os sarracenos e estes os cristãos". Por isso, no *Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris,*

88 O ano de 1310 foi fecundo nesse aspecto: em Maio, o *Liber de modo naturali intelligendi*; em Julho, o *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*; em Outubro, o *Liber de possibili et impossibili*; em Novembro, o *Liber de fallaciis quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum Dei*, seguido da *Disputatio Raimundi et Averroistae*; no ano seguinte, escreve *Liber de divina unitate et pluralitate, Liber contradictionis*, o *Liber de syllogismis contradictionis, Sermones contra errores Averrois,* o *Liber de efficiente et effectu e o Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*. Aos 80 anos Lulo está em plenitude de capacidades intelectuais. Cf. Ruedi Imbach – *Lulle face aux Averroïstes parisiens.* Toulouse: Privat, 1987, p. 261-282 (Cahiers de Fanjeaux, 22).

89 Em 1309, no seu *Liber de acquisitione Terrae Santae* considera necessária a conquista de Constantinopla, mesmo antes de Granada (ansiada por parte de Jaime II), para que, na união dos dois Impérios, o do Ocidente e o do Oriente, pudesse permitir a conquista da Terra Santa e estancar o acesso a fontes que alimentavam os exércitos sarracenos. A perseguição aos Templários terá ocorrido em momento em que Lulo convalescia em Pisa de uma viajante extenuante, mas causa estranheza que não se tenha pronunciado sobre a questão; a não ser que se tenha convencido que era o momento da fusão das diversas Ordens Militares.

em finais de 1315, antevê que a doutrina da Trindade Santa possa ser partilhada por todos, cristãos e sarracenos.

Tentou ser homem de diálogo, que pressupunha possível, mediante o poder da palavra e pelo primado da *Arte*; afirmou-se por si mesmo, numa singularidade que era irradiante. Deixou outros que lhe recolheram a mensagem[90]; desencadeou também animosidades que quiseram nele descortinar laivos de heresia[91].

Foi Mártir? Se por mártir entendemos testemunho, não há dúvidas que o foi. Expôs-se a perder a vida? Em 1314, o rei Jaime II tenta protegê-lo na sua missão ao norte de África. Em 1315, o rei procura proporcionar-lhe quem o ajudasse: um franciscano, Fr. Simón de Puigcordià, desloca-se a Túnis para traduzir para latim o que ele acabara de redigir em vulgar – quinze livros em que havia deixado o texto das suas disputas com os sarracenos. Foi temerário em expor-se perante quem não tinha capacidade para entender a sua dialética. Valeu-lhe que outros se apercebessem do que se passava e o recolhessem a um barco que o levaria a Maiorca. O processo de beatificação de Raimundo Lulo começou nessa ilha, em 1611, e só terminará em nossos dias, quando, a 22 de junho de 1988, João Paulo II o associa a outros, entre os quais o pintor Fra Angélico, o filósofo Duns Escoto, o missionário Junípero Serra e Kateri / Catarina Tekakiwitha, uma iroquesa pele-vermelha.

90 J. N. Hillgarth – *Ramon Llull i el naiximent del lul.lisme.* Barcelona: Abadia de Montserrat, 1998, que é tradução de obra anterior com o título de *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-century France*. Oxford: Clarendon, 1971. Quanto à presença do lulismo entre nós, remetemos para os estudos recentes de Francisco José Díaz Marcilla – Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV. *Studia Lulliana*. 52 (2012) 81-104; Francisco José Díaz Marcilla – Los frutos del proyecto artístico luliano en el Portugal medieval. *Mediaevalia*. 34 (2015). Agradeço ao autor ter-nos proporcionado o acesso aos seus estudos; retenho particularmente o nome dos intermediários, os cónegos de S. João Evangelista – Lóios; aí se pode aceder a referências anteriores, como as de J. M. Cruz Pontes – Raimundo Lulo e o lulismo medieval português. *Biblos*. 62 (1986) 51-76; Mário Martins – *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956; Sousa Viterbo – Raimundo Lulo. *Boletim da 2ª Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*. 1 (1903), p. 49.

91 Em 1376, o Papa Gregório XI mandou ao arcebispo de Tarragona queimar todas as obras de Lulo; o arcebispo fez-se esquecido. Por seu lado, o Papa Martinho V, em 1419, declarou-se favorável às obras de Lulo.

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 43-98

A mobilidade dos escolares portugueses: a *peregrinatio academica* entre os séculos XII e XV*

ARMANDO NORTE** | ANDRÉ DE OLIVEIRA-LEITÃO***

armando.norte@gmail.com
a.leitao@campus.ul.pt

Resumo: O presente ensaio visa dar a conhecer a *peregrinatio academica* dos portugueses na Cristandade entre os séculos XII e XV. Partindo de uma base prosopográfica, será feita uma análise sequenciada deste fenómeno em dois momentos distintos (antes e depois do estabelecimento do Estudo Geral de Lisboa, no final do século XIII), examinando as correntes desta migração, as matérias estudadas e os percursos destes homens após a sua passagem por diferentes universidades europeias, ao serviço do *regnum*, do *sacerdotium* ou do *studium*.

Palavras-chave: Mobilidades; *Studium Generale*; Portugal; *Christianitas*.

The mobility of Portuguese scholars: the *peregrinatio academica* between the 12th and 15th centuries

Abstract: This essay aims to explore the Portuguese *peregrinatio academica* throughout Christendom between the 12th and the 15th centuries. Based on a prosopographical survey, we analyse this phenomenon in two different moments (before and after the foundation of the Portuguese *studium generale* in the late-13th century), examining the migration trends, the fields of knowledge studied as well as the careers of these men after their passage through several European universities concerning the *regnum*, the *sacerdotium* or the *studium*.

Keywords: Mobilities, *Studium Generale*; Portugal; *Christianitas*.

* Investigação enquadrada no âmbito do projeto *DEGRUPE: A dimensão europeia de um grupo de poder: o clero e a construção política das monarquias ibéricas (séculos xiii-xv)/The European Dimension of a Group of Power: Ecclesiastics and the Political State Building of the Iberian Monarchies (13th-15th centuries)* (PTDC/EPH-HIS/4964/2012), financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P./Ministério da Educação e Ciência (FCT/MEC), e cofinanciado pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) através do COMPETE – Programa Operacional Factores de Competitividade.

** Investigador integrado do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CH-ULisboa/FL).

*** Investigador colaborador do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa (CEHR-UCP) e investigador associado do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CH-ULisboa/FL).

Introdução

Tendo em vista a abordagem da *peregrinatio academica* durante a Baixa Idade Média, importa ter em conta várias questões metodológicas, a mais premente das quais está relacionada com a definição do conceito de arquivo de *per si*. Num estudo desta natureza, o arquivo revela-se essencialmente factício, porquanto construção moderna do historiador, que colhe os seus informes em diferentes cartórios, cujas condições de produção e organização documental seguem lógicas distintas, e onde a passagem do tempo, aliada à incúria humana, dita necessariamente a preservação de certos diplomas em detrimento de outros, pelo que o arquivo se torna assim "lugar de ideologia, deformação da realidade mas ao mesmo tempo intervenção nela"[1]. Importa, pois, delimitar o *corpus* documental com precisão e aferir da representatividade do mesmo, sendo certo que as conclusões aqui gizadas serão sempre indiciárias e, portanto, necessariamente lacunares.

Historicamente, a questão da *peregrinatio* dos estudantes portugueses na *Christianitas* tem sido abordada no contexto de monografias especializadas; desde o terceiro quartel do século XX foram sendo dados à estampa diversos trabalhos de desigual valor científico, versando a presença de portugueses em várias universidades europeias, como Salamanca (com os estudos de Joaquim Veríssimo Serrão[2], Ángel Marcos de Díos[3] ou Armando de Jesus Marques[4]), Bolonha (três estudos de grande dimensão levados a cabo por António Domingues de Sousa Costa, O.F.M.[5]), Paris (um estudo de Luís de Matos[6]) ou Toulouse e Montpellier (em ambos os casos da lavra de Veríssimo Serrão[7]). Para além destes estudos, produziram-se ainda pequenos artigos sobre os escolares portugueses no Meridião francês (de Veríssimo Serrão[8]),

1 Cf. Hermenegildo Fernandes – *D. Sancho II. Tragédia*. 2.ª ed. Lisboa: Temas e Debates, 2009, p. 84-85.

2 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Portugueses no Estudo Geral de Salamanca (1250-1550)*. Vol. I. Lisboa, 1962.

3 Cf. Ángel Marcos de Dios – *Portugueses en la Universidad de Salamanca*. Salamanca. Disertación doctoral, 1975.

4 Cf. Armando de Jesus Marques – Portugueses nos claustros salmantinos no século XV. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 19 (1963) 167-186; Armando de Jesus Marques – Conselheiros portugueses na Universidade de Salamanca. *Anais da Academia Portuguesa da História*. II série. 25 (1976-77) 418-420; Armando de Jesus Marques – *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos Escolares Lusos no Governo do Estudo. 1503-1512*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980.

5 Cf. António Domingues de Sousa Costa, O.F.M. – Estudantes portugueses na Reitoria do Colégio de São Clemente de Bolonha na primeira metade do século XV. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*. 3 (1969) 3-157; António Domingues de Sousa Costa, O.F.M. – Portugueses no Colégio de São Clemente de Bolonha durante o século XV. *Studia Albornotiana*. 13 (1973) 211-415; António Domingues de Sousa Costa, O.F.M. – *Portugueses no Colégio de São Clemente e na Universidade de Bolonha durante o século XV*. 2 vols. Bolonia: Publicaciones del Real Colegio de España, 1990.

6 Cf. Luís de Matos – *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1950.

7 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Portugueses no Estudo de Toulouse*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1954; Joaquim Veríssimo Serrão – *Les Portugais à l'Université de Toulouse (XIIIe-XVIIe Siècles)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1970; Joaquim Veríssimo Serrão – *Les Portugais à l'Université de Montpellier (XIIe-XVIIe Siècles)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1971.

8 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – Escolares portugueses nas universidades do Sul de França (1350-1400). *Ocidente*. 44 (1953) 105-112; Joaquim Veríssimo Serrão – Étudiants portugais dans les universités du Midi de la France à la fin du XIVe siècle. *Bulletin Philologique et Historique (jusqu'en 1715) du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques. Années 1953-1954* (1975) 265-272.

em Itália (da autoria de Virgínia Rau[9]), bem como uma nótula sobre os portugueses em Oxford e Cambridge (de Peter Russell[10]). Mais recentemente, a questão tem sido abordada com um revigorado olhar, destacando-se os trabalhos de José Artur Duarte Nogueira sobre o estudo do direito em Portugal antes da fundação da Universidade[11]; de José Antunes sobre cultura erudita no Portugal medievo[12]; de António Resende de Oliveira sobre a mobilidade dos universitários portugueses na Europa medieval[13]; de Mário Farelo sobre a *peregrinatio* dos portugueses para Paris[14]; de Armando Norte sobre letrados e cultura letrada em Portugal nos séculos XII e XIII[15]; ou de André Vitória sobre a cultura jurídica em Portugal dos século XII a XIV[16].

Não existe, no conjunto das obras elencadas, um questionário metodológico comum para a análise dos dados; além disso, está ainda em curso a recolha da documentação relativa a alguns estudos gerais. Assim, a primeira parte do presente estudo basear-se-á na dissertação de doutoramento do primeiro dos subscritores deste ensaio, enquanto, na segunda parte, se decidiu fazer recair a análise sobre o *Chartularium Universitatis Portugalensis. 1288-1537* (*CUP*)[17], uma compilação concebida *ad hoc* pela universidade contemporânea[18] enquanto entidade interessada em estudar as suas raízes históricas, procurando para tal reconstituir o hipotético arquivo da instituição medieval sua antecessora através da compilação de inúmeras súplicas (e, bem assim, das bulas de concessão de benefícios) feitas por eclesiásticos detentores de for-

9 Cf. Virgínia Rau – Italianismo na cultura jurídica portuguesa do século XV. *Revista Portuguesa de História*. 12 (1969) 185-206; Virgínia Rau – Alguns estudantes e eruditos portugueses em Itália no século XV. *Do Tempo e da História*. 5 (1972) 29-99.

10 Cf. Peter Edward Russell – Medieval Portuguese students at Oxford University. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. 1 (1960) 183-191.

11 Cf. José Artur Anes Duarte Nogueira – *Sociedade e Direito em Portugal na Idade Média. Dos Primórdios ao Século da Universidade*. Lisboa, 1994. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

12 Cf. José Antunes – *A Cultura Erudita Portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*. Coimbra, 1995. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

13 Cf. António Resende de Oliveira – A mobilidade dos universitários. *História da Universidade em Portugal*. Vol. I, tomo I (1290-1536). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Coimbra: Universidade de Coimbra, 1997, p. 339-356.

14 Cf. Mário Farelo – *La* peregrinatio academica *portugaise vers l'*Alma mater *parisienne, XII*e*-XV*e *siècles*. Montréal, 1999. Tese de mestrado apresentada à Université de Montréal; Mário Farelo – Les Portugais à l'Université de Paris au Moyen Âge. Aussi une question d'acheminements de ressources. *Memini. Travaux et Documents publiés par la Société des Études Médiévales du Québec*. 5 (2001) 101-129; Mário Farelo – Os estudantes e mestres portugueses nas escolas de Paris durante o período medievo (séculos XII-XV): elementos de história cultural, eclesiástica e económica para o seu estudo. *Lusitania Sacra.* 2.ª série. 13-14 (2001-02) 161-196. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4424.

15 Cf. Armando Norte – *Letrados e Cultura Letrada (séculos XII-XIII)*. Lisboa, 2013. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Disponível em: http://repositorio.ul.pt/handle/10451/8491.

16 Cf. André Vitória – *Legal Culture in Portugal from the Twelfth to the Fourteenth Centuries*. Porto: 2013. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Porto.

17 Cf. Artur Moreira de Sá (coord.) – *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*. Pref. de Marcello Caetano. 16 vols. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Instituto Nacional de Investigação Científica; Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1966-2004 (doravante esta obra será referenciada como *CUP*, seguido do volume em números romanos e do número do documento em algarismos arábicos).

18 Cf. Hermenegildo Fernandes – Introdução. In *A universidade medieval em Lisboa (séculos XIII-XVI)*. Dir. e pref. de António Sampaio da Nóvoa e coord. de Hermenegildo Fernandes. Lisboa: Edições Tinta-da-China, 2013, p. 25.

mação universitária (real ou aparente), ainda que, em muitos dos diplomas aí arrolados, careça de demonstração a vinculação destes homens ao estudo geral português. O *CUP* resultou de um laboriosíssimo trabalho de recolha documental encetado em vários arquivos nacionais e estrangeiros ao longo de quase sessenta anos, e que se traduziu na edição de cerca de sete mil documentos que dizem respeito, não apenas aos diplomas relativos ao Estudo Geral português mas também a estudantes, escolares, mestres e doutores que aparentassem ter alguma vinculação ao território português, figurando aí também mencionados, em número não despiciendo, os nomes de vários indivíduos que procederam aos seus estudos em várias universidades europeias.

Um trabalho prosopográfico de base, financiado pela Reitoria da Universidade de Lisboa entre 2010 e 2011, no âmbito do programa de comemorações do Centenário da Universidade de Lisboa, e cujos resultados foram, em parte, dados à estampa na obra *A universidade medieval em Lisboa* (2013), coordenada por Hermenegildo Fernandes, permitiu constatar a existência, nesse *corpus*, de estudantes, escolares e graduados que frequentaram pelo menos 24 universidades (além do estudo geral português), no período que medeia entre o final do século XIII e a data da última deslocalização do estudo geral português entre Lisboa e Coimbra, em 1537. São elas as seguintes: na coroa de Castela, Alcalá de Henares (Complutense), Salamanca, Sevilha e Valladolid; na de Aragão, Lleida; no reino de França, as de Aix-en-Provence, Angers, Bordéus, Bourges, Montpellier, Nantes, Paris e Toulouse; em Inglaterra, Cambridge e Oxford; finalmente, na Península Itálica, as de Bolonha, Ferrara, Pádua, Pavia, Perugia, Pisa, Roma (tanto a universidade da Urbe como o *studium* da Cúria) e Siena.

Além da definição do *corpus*, o tempo sobre o qual versará a análise – as derradeiras centúrias da Idade Média – coloca ao historiador desafios e problemas distintos daqueles suscitados para os séculos imediatamente anteriores. Assim sucede também em questões como a frequência das universidades, a formação dos escolares e, bem assim, a *peregrinatio academica*.

Em primeiro lugar, importa recordar que os mais significativos *studia generalia* foram fundados antes do final do século XIII; nesse sentido, o estabelecimento da universidade portuguesa em Lisboa, entre 1288 e 1290, constitui, de certa forma, um corte epistemológico, marcando o *terminus ad quem* de um primeiro período na história das universidades[19]. Por outro lado, se até então quase todas as universidades se haviam situado na Europa Mediterrânea (nas Penínsulas Itálica e Ibérica e na França, bem como na Inglaterra – esta última constituindo a única ressalva ao paradigma da universidade enquanto instituição meridional desta primeira fase), os estabelecimen-

19 Cf. Jacques Verger – Modelos. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*. Coord. H. de Ridder-Symoens. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996, p. 47-55.

tos fundados a partir do século XIV tornaram-se mais excêntricos, deslocando-se para o Centro e Norte da *Christianitas*[20].

Em segundo lugar, uma rápida observação taxonómica daqueles que frequentam a universidade e aí obtiveram a graduação leva-nos a concluir por uma especialização crescente das formações oferecidas, expressa na concessão dos correspondentes graus académicos. Com efeito, atentando no *corpus* que se definiu para a realização deste estudo, verifica-se que, até ao século XIV, o título de mestre era o mais substantivamente utilizado pelos indivíduos que haviam completado a sua formação académica. Contudo, o termo, que sempre tivera uma forte carga polissémica, deixará lentamente de ser um atributo genérico de um indivíduo com altos estudos para passar a designar também, em si mesmo, um grau académico[21]. Assim, a partir da centúria de trezentos, parece desenhar-se, de forma muito nítida, um *cursus honorum* dos graus académicos dentro do estudo geral, correspondendo cada título a uma diferenciação que ainda hoje subsiste na maior parte das universidades do mundo ocidental – bacharel, licenciado, mestre e doutor; no entanto, esta *ordo* estava ainda longe de constituir um cânone imutável ao longo do século XIV. Se, como foi dito,

20 Disso constituem exemplos, para o século XIV, as fundações na Europa Oriental (casos das universidades situadas em espaços do Sacro Império – como Praga, na Boémia, estabelecida pelo imperador Carlos IV pela bula áurea de 1348, ou Viena, fundada pelo arquiduque Rodolfo IV da Áustria em 1365 – ou, mais para Leste, no reino da Polónia – com a instituição da Universidade de Cracóvia em 1364 pelo último monarca da casa de Piast, Casimiro III) e, no século XV, os novos estabelecimentos na Europa Central, bem no coração do Império (Leipzig, na Saxónia, em 1409; na cidade hanseática de Rostock em 1419; Lovaina, no Brabante, em 1425; Freiburg, em Baden, em 1457; Basileia, na Suíça, em 1460; Ingolstadt, na Baviera, em 1472; ou Tübingen, em Württemberg, em 1477), bem como as fundações da Europa do Norte (na Escócia são instituídas as universidades de St. Andrews, logo em 1413 e, mais tarde, as de Glasgow, em 1451, e de Aberdeen, em 1495; por seu turno, numa Escandinávia unificada politicamente, nos derradeiros anos do século XIV, no quadro da União de Kalmar, avultam as fundações universitárias em Uppsala, na Suécia, em 1477 e, dois anos mais tarde, em Copenhaga, na Dinamarca).

21 Se para os primeiros anos do século XIV as referências a um mestre se fazem apenas pela aposição do título magistral (que pode – ou não – ter relação com a concessão de um grau académico num *studium generale*) ao nome do indivíduo, o qual, na maior parte dos casos, não surge sequer referenciado com qualquer patronímico – casos de mestre Afonso (*CUP*, II, 421), mestre Bartolomeu (*CUP*, I, 19, 20), mestre Estêvão (*CUP*, I, 19, 20), mestre João (*CUP*, I, 29, 30, 38, 39, 40, 41, 197, 199), mestre Mendo (*CUP*, I, 19, 20), mestre Pedro (*CUP*, I, 35) ou mestre Rodrigo (*CUP*, II, 460), situação que se prolongará, no século XV, apenas no caso dos físicos – ou em alternativa aparecendo referenciado por um locativo, a designar a sua eventual origem geográfica, casos de Estêvão Miguéis de Lisboa (*CUP*, I, 122), João de Portugal (*CUP*, III, 664), Manuel de Portugal (*CUP*, III, 662, 663) ou Vicente de Lisboa (*CUP*, III, 550, 557) –, ou aparecendo ainda complementado com um apodo, geralmente relativo ao exercício de funções legais ou canonísticas junto da Corte – casos de mestre Afonso das Leis (*CUP*, I, 210), mestre Gil das Leis (*CUP*, I, 48), mestre Gonçalo das Decretais (*CUP*, I, 207, 208, 211, 212, 214; de notar que este último, na qualidade de vassalo d'el-rei, subscreve estes diplomas como *Gonçallus decretorum Laurentius*, fórmula donde se pode extrair o seu patronímico), mestre João das Leis (*CUP*, I, 31, 32, 45, 46, 197, 199), mestre Pedro das Leis, aliás mestre Pierre de Corbigny (*CUP*, I, 111, 179), ou ainda mestre Vasco das Leis (*CUP*, II, 469). Salvo nestes últimos casos, em que é possível deduzir terem uma formação em direito, civil ou canónico, a partir do apodo, nos demais casos a utilização do título de mestre faz-se sem qualquer outra referência que explicite a correspondente área de formação escolar. A partir dos meados do século XIV começa, paulatinamente, a fazer-se referência às disciplinas cursadas, desaparecendo as menções a mestres na área do direito, ao mesmo tempo que se generalizam os mestres em artes liberais – casos de Geraldo Fernandes, mestre em Artes e licenciado em medicina no estudo de Paris (*CUP*, I, 226); Gonçalo Anes, mestre de Lógica (*CUP*, III, 659); Gonçalo Domingues, mestre de Gramática (*CUP*, II, 543; III, 667, 674, 675); João Fogaça, mestre em Artes e Medicina em Paris (*CUP*, I, 194); Mendo, mestre em Medicina (*CUP*, II, 397); Pêro Domingues, mestre de Gramática (*CUP*, I, 246, 257, 258, 260, 270; II, 386, 392, 407, 460; III, 791); Frei Rodrigo, O.P., mestre em Teologia (*CUP*, II, 460); ou Frei Vasco Gil, O.P., também mestre em Teologia (*CUP*, II, 561).

a atribuição do grau de mestre constituía até então a norma no seio das faculdades, sobretudo nas de artes liberais (entendidas como propedêuticas face às restantes), tornou-se a partir de então, com base na documentação que chegou até nós, o título mais frequente entre os graduados nas ciências do *triuium* e o *quadriuium*. Por seu turno, nas demais faculdades, consideradas superiores (direitos civil e canónico, medicina e teologia), assistiu-se a uma significativa diferenciação dentro do *cursus honorum*, com um predomínio dos graus mais baixos (bacharéis e licenciados) face ao grau mais elevado (o de doutor); não obstante, entre os diplomados na *sacra pagina* – a teologia que constituía a principal ciência da Idade Média, e cujo ensino só nalgumas universidades era permitido (caso de Paris, o mais afamado dos estudos teológicos medievais), e sem a qual não se podia considerar completo o quadro das faculdades de um *studium generale* –, era também o grau de mestre o mais comum (ainda que não o mais elevado); além disso, entre os graduados em medicina, a atribuição do título de mestre continuava a fazer-se com carácter informal (a designação mestre parece revestir, na documentação compulsada relativa a Portugal, um carácter honorífico, muito mais do que um grau, de que são exemplos as fórmulas que associam este título informal ao grau formal – "doutor mestre" ou "mestre doutor"[22]). Nesse sentido, parece-nos de admitir que a utilização do título doutoral tenha ficado restringida às ciências maiores (os dois direitos, a medicina e a teologia), ficando as ciências do *triuium* e do *quadriuium* relegadas a um estatuto de inferioridade, pautado pela concessão, apenas, do título magistral.

Em terceiro lugar, o século XIV é também um tempo de paulatinas mudanças ao nível da frequência universitária, o que fica claramente atestado pelo *corpus* documental. Nascida no seio da instituição eclesiástica, e congregando, no início, escolares e mestres oriundos da clerezia (secular ou regular), a universidade do século XIV é, apesar dos vínculos que mantém ainda com a Igreja (quer através da concessão dos graus académicos, consumada pelo cancelário que era igualmente o antístite da diocese onde se situava o estudo geral; quer pela outorga do privilégio do *ius ubique docendi* e, subsidiariamente, do título de *studia generalia* atribuído às universidades cujos graduados gozavam dessa prerrogativa), uma instituição necessariamente diferente daquela que principiara nos meados do século XII, fruto da evolução das antigas escolas-catedrais nas principais urbes europeias. No século XIV, assinala-se a chegada ao estudo, de modo cada vez mais significativo, de leigos (e, inclusivamente, de nobres, que se evidenciam pelo uso de três nomes) que – passando a desfrutar, enquanto estudantes, dos privilégios, liberdades e imunidades próprias do estado

22 Tais os casos do doutor mestre Lourenço Fogaça, físico de D. João I (*CUP*, IV, 989); do doutor mestre Rodrigo, físico do infante D. Pedro, duque de Coimbra (*CUP*, IV, 1375); do doutor mestre Afonso Madeira, físico-mor de D. Afonso V (*CUP*, IX, 3791); do doutor mestre Afonso, físico régio e lente na Universidade de Lisboa (*CUP*, IX, 3792, 3793, 3800) ou do doutor mestre João do Rego, também lente de física na Universidade de Lisboa (*CUP*, IX, 3793).

clerical – uma vez concluídos os estudos ou abandonada a universidade (ainda que sem qualquer grau), regressavam à sua anterior situação secular, mas mantendo, não obstante, as prerrogativas dos clérigos[23].

É com base nestas premissas que se propõe analisar a *peregrinatio academica* dos portugueses na Idade Média, esboçando primeiramente um quantitativo dos nomes e lugares por onde passaram esses homens e, seguidamente, uma breve incursão nas carreiras e percursos de alguns dos nomes mais significativos, e para os quais se conserva um maior número de testemunhos.

A *peregrinatio academica* antes da fundação do estudo geral[24]

Em relação aos locais de estudo frequentados por letrados antes da fundação do estudo geral português, a informação apurada, sem ser muito substancial, nem por isso é demasiado rara. É possível reconstituir notícias sobre percursos escolares para aproximadamente seis dezenas de indivíduos[25].

Acima de tudo, estas informações provieram de bibliografia de apoio, parte da qual parece ter-se limitado a replicar, de forma algo acrítica, notícias encontradas em estudos anteriores, desse modo propagando tradições historiográficas mais recuadas. Uma fatia menor resultou de especulações baseadas em métodos indiciários. E uma outra parte, correspondente à informação extraída diretamente de fontes secundárias, nem sempre apresentou a fidedignidade desejável, na medida em que bebeu

23 Permita-se, a este propósito, trazer à colação as palavras de Armando Luís de Carvalho Homem acerca de um destes homens, Lourenço Anes Fogaça, clérigo mencionado como "in iure canonico prouecto" num rótulo de súplicas do cardeal-bispo de Frascati, Nicola Cappoci, ao papa Urbano V (24 de janeiro de 1363; *CUP*, I, 221) e que, mais tarde, ocupará posições de destaque na corte, primeiro como desembargador régio e, mais tarde, como chanceler-mor, posição que ocupou desde 1374 até 1399. Com efeito, escreve Carvalho Homem que Fogaça parece ter sido "um dos numerosos exemplos daqueles eclesiásticos que, obtida uma habilitação – universitária ou outra – ou um ofício, como que 'esquecem' a sua condição e se transformam de facto em simples leigos [...]; isto numa altura em que a condição de *clérigo* não é propriamente algo fácil de definir e em que se está longe de poder efetuar uma contraposição total em relação ao legista: basta referir que em pleno século XIV é ainda normal nas universidades a Norte dos Alpes o candidato a graus académicos em Leis ser obrigatoriamente possuidor de ordens menores. Ou seja, sem ser estritamente um *legista*, no sentido de ter possuído um grau académico em Direito Civil ou Canónico, Lourenço Anes Fogaça poderá ao menos ser considerado um *letrado* em sentido mais lato, na medida em que possuiu habilitações e foi titular de ofícios e dignidades em condições que claramente o distinguiram do estado eclesiástico" (cf. Armando Luís de Carvalho Homem – Diplomacia e diplomatas nos finais da Idade Média: a propósito de Lourenço Anes Fogaça, chanceler-mor (1374-99) e negociador do Tratado de Windsor. In *Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor (de 15 a 18 de outubro de 1986)*. Coord. de Manuel Gomes da Torre, Rui Carvalho Homem, Maria Teresa Castilho e Belinda Sousa Maia. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Instituto de Estudos Ingleses, 1988, p. 224-225; disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5422.pdf).

24 Os resultados apresentados nesta parte do artigo, com ligeiras alterações, resultam, no essencial, da investigação realizada por Armado Norte no âmbito da sua tese de doutoramento (*Letrados e Cultura Letrada em Portugal. Séculos XII-XIII)*, financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/36420/2007), de onde foram extraídos, e onde se encontram expostos de forma mais detalhada.

25 Cf. Anexo, n.º 14, 18, 27, 41, 43, 45, 46, 47, 50, 52, 56, 67, 69, 75, 81, 82, 87, 94, 97, 100, 106, 115, 117, 119, 120, 125, 128, 129, 135, 136, 137, 141, 146, 148, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 177, 178, 180, 182, 183, 185, 187, 189, 192, 192, 201, 202, 204, 207, 209, 213, 223, 224, 226, 233.

na cronística da época moderna, o que aconselha reservas de grau muito variado na sua ponderação, diferentemente sugeridas pelos autores que forneceram os dados. A incerteza resultante deste quadro não permite por isso reter padrões muito firmes sobre os percursos de escolares, mas, ainda assim, os dados apurados justificam exposição e reflexão.

Em primeiro lugar, há que assinalar a quase ausência de informação no que se refere aos percursos escolares desenvolvidos pelos letrados em idades mais precoces. Essa escassez de informações contrasta sobremaneira com as notícias relativas à frequência de estudos gerais, visitados em fase mais avançada das suas vidas.

Os poucos estabelecimentos de ensino que se conhece terem sido frequentados por mestres em etapas mais precoces foram, acima de tudo, escolas claustrais. Assim, parece certo que o bispo do Porto Pedro Salvadores estudou no mosteiro de Grijó[26], um ensino de raiz monástica também experimentado por mestre Nicolau, bispo viseense, em S. Vicente de Fora; por Frei Gil de Santarém, em Sta. Cruz de Coimbra; e pelo cardeal Paio Galvão, em Sta. Marinha da Costa[27]. De outro modo, os primeiros contatos com as letras do arcebispo Silvestre Godinho ocorreram em ambiente paroquial, na escola de S. Paio da Pousada[28]. E numa escola capitular, no caso o estabelecimento anexo à catedral de Lisboa, terá começado o aprendizado de Sto. António, que prosseguiu mais tarde os seus estudos nos mosteiros de S. Vicente de Fora e de Sta. Cruz de Coimbra, sucessivamente[29]. Estas notícias, não obstante o seu caráter acidental, mais do que certificarem orientações escolares ou tendências firmes, provam a existência de uma rede de ensino ancorada em estabelecimentos monásticos, capitulares e paroquiais – na verdade, as únicas possibilidades disponíveis no reino para uma época anterior à fundação da universidade dionisiana[30].

Como é natural, selecionavam-se entre os escolares mais apetrechados do ponto de vista intelectual os que iriam recolher conhecimentos superiores, algo que, até ao final do século XIII, só podia ocorrer em espaços além-fronteiras, e desde que houvesse suporte financeiro para custear as muitas despesas envolvidas – associadas com deslocações, estadias, aquisição de manuais de estudo, pagamento de taxas e propinas[31]. Não parecem subsistir dúvidas de que as universidades de Paris, Bolonha, Montpellier e Salamanca foram os destinos mais visados pelos letrados do reino na

26 Cf. Anexo, n.º 207.

27 Cf. Anexo, n.º 82, 178, 183.

28 Cf. Anexo, n.º 224.

29 Cf. Anexo, n.º 69.

30 Cf. Francisco da Gama Caeiro – A organização do ensino em Portugal no período anterior à formação da Universidade. Lisboa: [s.n.], 1968. Separata de *Arquivos de História de Cultura Portuguesa*, 2-3 (1968).

31 Cf. Rainer Christoph Schwinges – Formação dos estudantes e vida estudantil. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média* ..., p. 234-238.

época em questão, embora com variações em termos dos ritmos de frequência, das observâncias religiosas dos escolares e das áreas preferenciais de estudos.

Assim, o estudo geral de Paris parece ter sido frequentado numa fase mais precoce da cronologia, com a maior parte da sua atração a residir no ensino da teologia e das artes liberais aí ministradas[32]. Apontaram a Paris sobretudo monges, na maioria ligados à regra de Sto. Agostinho, mas não se alhearam inteiramente desse circuito tradicional os membros de cabidos portugueses, em particular os elementos vinculados à sé de Coimbra. Efetivamente, muitos crúzios parecem ter rumado a Paris, como se percebe das presenças aí sinalizadas, ou suspeitadas, dos bispos Álvaro de Freitas, João Peculiar e Paio, do cardeal João Fróis, dos priores João Pais e Pedro Alfarde, do prior crasteiro Martinho Pais, do prepósito Rodrigo Eanes e dos cónegos regulares João César, Mendo Dias, Parísio e Raimundo[33]. Outros agostinianos que apontaram à universidade parisiense foram o bispo Nicolau e o prior Pedro, embora associados ao mosteiro de S. Vicente de Fora, e o cardeal Paio Galvão, este relacionado com o instituto de Sta. Marinha da Costa[34].

Fora do universo regrante, o trinitário Gonçalo de Lisboa do convento da SS. Trindade de Santarém[35] e o cisterciense Pedro de Espanha[36] parecem ter seguido idêntica opção na planificação dos seus estudos, à semelhança do que fizeram os menoritas João Gil de Zamora e Francisco de Coimbra[37]. À mais prestigiada universidade do período acorreram ainda elementos do clero secular, como Domingos Eanes Jardo, Durão Pais, João Martins de Soalhães e o cónego mestre Martinho da sé de Coimbra[38]. Uma outra referência vai para Pedro de Montemor, prior da igreja de Montemor-o-Velho, outro dos escolares com passagem certificada por aquela universidade gaulesa[39]. Mas os nomes maiores entre os escolares portugueses frequentadores do estudo geral parisiense foram indubitavelmente o de Frei Gil de Santarém e o de Pedro Julião, o Papa João XXI[40].

Quanto ao estudo bolonhês foi também bastante visado por escolares do reino[41]. Um movimento que terá atingido a sua maior intensidade no decurso do século XIII, na maior parte composto por indivíduos ligados ao clero secular e com envolvimento, a diferentes níveis, com o serviço da Coroa, todos invariavelmente na

32 Cf. Anexo, n.º 14, 43, 47, 75, 82, 87, 94, 106, 115, 125, 129, 135, 136, 138, 165, 169, 173, 178, 182, 183, 185, 187, 189, 192, 192, 202, 209, 213, 226.

33 Cf. Anexo, n.º 14, 115, 125, 136, 138, 169, 173, 182, 185, 189, 209, 213.

34 Cf. Anexo, n.º 178, 183, 187.

35 Cf. Anexo, n.º 94.

36 Cf. Anexo, n.º 192.

37 Cf. Anexo, n.º 75, 129.

38 Cf. Anexo, n.º 43, 47, 135, 165.

39 Cf. Anexo, n.º 192.

40 Cf. Anexo, n.º 82, 202.

41 Cf. Anexo, n.º 18, 27, 41, 46, 52, 117, 120, 128, 146, 148, 167, 201, 204, 224, 233.

busca de preparação jurídica. Muitos desses mestres alcançaram grande reconhecimento e lugares destacados do serviço régio e eclesiástico. O arrolamento completo de escolares com passagem assente ou suspeitada por Bolonha inclui os prelados Álvaro Pais, Estêvão Eanes de Vasconcelos, Martinho Geraldes, Silvestre Godinho e mestre Vicente[42], um mestre Bolonil, referido como clérigo régio[43], os mestres-escola bracarenses Domingos Domingues, Domingos Peres Vinagre e Pedro Moniz[44], João de Deus, arcediago da sé de Lisboa[45], o deão egitaniense João Domingues[46], o cónego João Gil da igreja colegiada de Sta. Maria de Guimarães[47], o chanceler régio Julião Pais[48], o procurador e advogado régio Lanfranco de Milão[49] e um Pedro Hispano Portugalense, que não se deve confundir com o referido papa João XXI, também designado frequentemente por Pedro Hispano[50].

Em relação aos frequentadores do estudo geral de Montpellier que foi possível identificar, ou sobre quem recaíram legítimas suspeitas acerca de uma passagem por esse estabelecimento do *Midi* gaulês, apresentaram um perfil um pouco diferenciado dos letrados achados em Bolonha[51]. Embora, na sua essência, também se caracterizassem por uma filiação diocesana e por uma presença mais veemente na centúria ducentista do que na anterior, sobressai um interesse prioritário pela medicina, campo de estudos em que a universidade do sul gaulês se distinguiu, e não tanto pelo direito.

Percebem-se ou deduzem-se ainda estâncias nessa universidade em relação a um certo Domingos Martins[52], ao bispo Egas Fafes[53] ao cónego João Domingues[54], aos físicos régios Estêvão Moniz, Gil de Leiria, Gonçalo Lever e mestre Martinho[55], bem como aos físicos apostólicos João Rol e Pedro Julião, que a tradição aponta como tendo frequentado Paris também na condição de escolar[56]. Assume algum protagonismo neste pequeno núcleo de mestres o lote de capitulares associados à diocese de Coimbra, o que talvez possa ser interpretado como um indicador sobre a

42 Cf. Anexo, n.º 18, 52, 167, 224, 233.
43 Cf. Anexo, n.º 27.
44 Cf. Anexo, n.º 41, 46, 204.
45 Cf. Anexo, n.º 117.
46 Cf. Anexo, n.º 120.
47 Cf. Anexo, n.º 128.
48 Cf. Anexo, n.º 146.
49 Cf. Anexo, n.º 148.
50 Cf. Anexo, n.º 201.
51 Cf. Anexo, n.º 45, 50, 56, 81, 97, 119, 141, 166, 202.
52 Cf. Anexo, n.º 45.
53 Cf. Anexo, n.º 50.
54 Cf. Anexo, n.º 119.
55 Cf. Anexo, n.º 56, 81, 97, 166.
56 Cf. Anexo, n.º 141, 202.

formação de um núcleo especializado nas ciências médicas, constituído em torno da escola capitular da cidade.

Por sua vez, à universidade de Salamanca rumaram outros clérigos ligados a instituições do reino[57]. No essencial, pertenceram ao clero secular e mostraram interesse sobretudo em reunir formação legal, num movimento que se começou a desenhar a partir do segundo quartel do século XIII, ou seja, convergente com o momento da fundação da universidade hispânica, mostrando que o estudo geral salmantino se afigurou desde o início como alternativa ao bolonhês na perspetiva dos escolares portugueses interessados em fazer estudos jurídicos[58]. Tinha a inequívoca vantagem da distância sobre Bolonha, mas a desvantagem do menor prestígio. Entre os elementos do grupo mais escolarizado do reino que estudaram em Salamanca, ou de quem há razões fortes para o pensar, contam-se os nomes de Fernando Eanes de Portocarreiro, Gonçalo Pereira, Miguel Peres, Ordonho Álvares e Sancho Peres[59]. Todos bispos ou dignitários capitulares, com ligações apostólicas na sua maior parte, o que parece abonar francamente a qualidade do ensino ministrado no estudo geral ibérico, mesmo reportando a uma fase incipiente do seu funcionamento.

Ainda assim, como o pequeno número de letrados portugueses referenciados na universidade hispânica deixa intuir, a atração de Salamanca nunca foi suficiente para suspender o fluxo dos escolares portugueses para Bolonha durante o século XIII, numa tendência que persistiu ao longo das centúrias seguintes, sem interrupções[60]. Aliás, de forma semelhante, a entrada em funcionamento do próprio *studium generale* português também se mostrou manifestamente incapaz de interromper o circuito rumo ao estudo geral de Bolonha, mesmo que o possa ter atenuado[61].

Sem perturbar a tónica dominante, há que observar algumas dessas tendências introduzindo matizes nas suas leituras, adicionando-lhes elementos que permitam situar melhor os circunstancialismos expostos e relativizar alguns resultados, que podem incorrer com facilidade em leituras demasiado esquemáticas. Assim, em traços gerais, a primazia parisiense e bolonhesa, enquanto destinos favoritos dos futuros mestres e doutores do reino, não provoca qualquer espécie de surpresa; pelo contrário, faz sentido em mais do que uma maneira: em primeiro lugar, devido à precocidade do seu aparecimento no quadro de arranque das universidades europeias,

57 Cf. Anexo, n.º 67, 100, 177, 180, 223.

58 Cf. Vicente Beltrán de Heredia – *Bulario de la Universidad de Salamanca: 1219-1549.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1954, p. 228.

59 Cf. Anexo, n.º 67, 100, 177, 180, 223.

60 Cf. António Domingues de Sousa Costa – *Portugueses no Colégio de S. Clemente e na Universidade de Bolonha durante o século XV*. 2 vols. Bolonia: Real Colégio de España, 1990.

61 Armando Norte – Lentes, escolares e letrados: das origens do Estudo Geral ao final do século XIV. In *A universidade medieval em Lisboa…*, p. 109.

quando existiam poucas alternativas disponíveis[62]; e, em segundo lugar, dada a qualidade do ensino veiculado nas duas instituições, que lhes assegurou a liderança como polos culturais na época durante um longo período[63]. Por outro lado, a importância de Paris como nó de grande centralidade na perspetiva de algumas congregações eclesiásticas implantadas em Portugal, como a agostiniana ou a cisterciense, não contrariou essa lógica dominante de atração, antes a reforçou[64].

Por seu turno, o relativo impacto de Montpellier no conjunto formado pelos eruditos também não é de todo surpreendente, considerando-se a qualidade dos estudos médicos aí desenvolvidos e a circunstância da sua vizinhança territorial face à órbita hispânica[65]. Na mesma linha de pensamento, a presença de letrados na universidade de Salamanca também não suscita reservas pelas razões já mencionadas – a grande proximidade territorial face ao reino português e a oferta do direito como núcleo de estudos principal, matéria que esteve sempre presente nos interesses do clero ligado ao reino, em especial do seu ramo secular[66]. Isto sem prejuízo de o ensino oferecido em Salamanca não se limitar às matérias jurídicas, do mesmo modo que o de Montpellier não se limitou à medicina, o de Bolonha ao direito ou o de Paris à teologia[67].

O quadro formado pelos frequentadores de cada um dos estudos, assim como a motivação para os ingressos ao nível dos conhecimentos procurados, fazem também sentido genericamente. Com efeito, é percetível a relativa especialização funcional que se depreende dos percursos reconstituídos. A universidade de Paris dominou a atenção dos interessados no estudo da doutrina e dos estudiosos das artes liberais; Montpellier concitou o interesse de futuros médicos; e Bolonha capitalizou o entusiasmo dos escolares empenhados em obter ensino jurídico-legal, característica partilhada com Salamanca, que emulou, em grande parte, na sua orgânica, o modelo bolonhês[68].

Não se poderá falar, naturalmente, em lógicas absolutamente causais, mas com segurança em tendências para uma certa diferenciação e complementaridade no posicionamento das universidades da época, mesmo que todas dispusessem de mais do que uma área de estudos. Importa sublinhar que nem todas apresentavam programas de estudos completos no seu interior, pois competia ao Papado certificar as cátedras autorizadas, cabendo em especial à teologia um tratamento excecional

62 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *História das Universidades*. Porto: Lello & Irmão, Editores, 1983, p. 27-31

63 Cf. Mário Farelo – *La peregrinatio académica portugaise vers l'alma mater parisienne…*, p. 5; António Domingues de Sousa Costa – *Um mestre português em Bolonha no século XIII. João de Deus: vida e obras*. Braga: Editorial Franciscana, 1957.

64 Cf. António Domingues de Sousa Costa – *Um mestre português em Bolonha…*, p. 57-58, 94-95.

65 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Les Portugais à l'Université de Montpellier…*

66 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Portugueses no Estudo de Salamanca…*

67 Cf. Jacques Verger – Modelos. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média…*, p. 37-38.

68 Cf. Hilde de Ridder-Symoens – A mobilidade. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média…*, p. 285.

nesse quadro, com a sua docência a ser reservada apenas a alguns, muito poucos, dos estudos gerais consagrados no período[69].

Num quadro universitário tão reduzido, as dúvidas sentidas colocam-se mais em termos da proporção de letrados ligados ao reino que afluíram aos *studia generalia* do que em relação às presenças nesses espaços, que é indiscutível. Em todo o caso, o quadro geral estabelecido suscita algumas perplexidades e os resultados talvez saiam um pouco maculados por um certo enviesamento da amostra, na medida em que parecem iludir outras realidades que, sem dúvida, se cristalizavam na época e que dificilmente deixariam de se espelhar nas trajetórias observadas pelos escolares.

Assim, sem ser questionável a grande capacidade atrativa do estudo geral parisiense sobre os letrados do reino, até pela sua referida antiguidade, só com alguma dificuldade se percebe que o afluxo aos altos estudos parisienses possa duplicar a afluência a Bolonha, como sugerem os dados recolhidos, até porque ambas as universidades tiveram uma fundação temporal muito próxima, mas, sobretudo, porque a atenção ao direito, que caraterizou o estudo transalpino, parece ter estado em maior sintonia com as preferências reveladas pelo escol de letrados do reino.

Com efeito, a informação recolhida relativa aos percursos escolares talvez enferme de uma certa sobrevalorização das peregrinações académicas a Paris face às deslocações a outros estabelecimentos de ensino superior. Tal fica a dever-se, em parte, a uma tradição arreigada em certos contextos historiográficos, que vem vingando até hoje, como a algum desequilíbrio nas fontes consultadas, muito ligadas ao meio regrante, que efetivamente parece ter tido uma relação privilegiada com esse estudo.

É de crer que a eventual sobrevalorização do estudo geral de Paris encontre contraponto numa certa subvalorização das universidades situadas no sul gaulês, na região do *Midi*, nomeadamente Montpellier e Toulouse, que poderiam ser boas alternativas como destinos de estudos para escolares originários do reino. A última universidade tão-pouco foi vislumbrável no lote das escolhas dos estudantes, o que parece muito improvável, pois um movimento pendular dessa natureza deveria acontecer, mesmo se em escala reduzida. De facto, a posição geográfica do estudo tolosano, situado em plena *Occitânia*, colocava-o numa situação muito interessante para favorecer os acessos de indivíduos que, partindo da Península Ibérica, buscassem uma formação de tipo superior, algo que se confere nos percursos de escolares assinalados para o período imediatamente subsequente[70]. Além da sua fundação antecipar a do estudo geral de Montpellier, Toulouse apresentava ainda uma oferta de ensino pluridisciplinar, com o direito, a teologia, as artes e a medicina aí lecionados a alcançarem

69 Cf. Monika Aztalos – A faculdade de teologia. In *Uma história da universidade na Europa.* Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 411-441.

70 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Portugueses no Estudo de Toulouse*...

uma importante projeção durante a cronologia em causa[71]. Ora, esses dados estão longe de conferir com o alheamento posto na sua frequência, pelo que é de acautelar a possibilidade de um défice de informação ou mesmo uma tentação historiográfica excessiva de valorizar o estudo de Paris como destino dos escolares. Nesse sentido, talvez algumas das indicações documentais que versam sobre deslocações estudantis rumo a estudos gauleses possam ser interpretadas como referências a algum dos estudos occitanos – Toulouse e Montpellier – e não, na esteira do que é usual, como menções à universidade parisiense.

À semelhança do que acontece para Toulouse, também confunde a falta de evidências sobre peregrinações académicas de escolares portugueses na direção de Oxford e Cambridge, facto mais surpreendente em relação à primeira universidade do que à segunda, dada a sua precedência histórica, mas não só. O estudo geral oxoniano, criado no século XIII, adquiriu rápida notoriedade, rivalizando a partir de certo momento em importância com o seu homólogo parisiense, no ensino da teologia e das artes liberais[72]. Ambos, além de se assumirem como núcleos fundamentais no ensino de *Sacra Pagina*, figuraram como centros polarizadores da discussão intelectual, divergindo acerca da grande questão aristotélica, que cindiu intelectualmente a época[73]. Ora, essa irrefutável importância do estudo geral de Oxford no questionamento e reflexão doutrinal, não deixaria de captar a atenção de parte do clero português, além de que o estudo oxoniano parece ter figurado ao longo do século XIV como destino de vários escolares oriundos do território[74], algo que se pode conceber, pelo menos no plano hipotético, como um hábito enraizado ou, pelo menos, iniciado, na centúria anterior.

O caso de Salamanca merece reservas de outro tipo. É verdade que a sua existência é muito mais tardia do que a fundação das universidades ditas de primeira geração, e disso se ressente, em parte, como é natural, a sua representatividade no conjunto de letrados enquanto destino de estudos[75]. Mas a vizinhança do estudo salmantino, a interferência de indivíduos portugueses no seu processo fundacional e a forte atenção posta pelo clero do reino nas questões legais, parecem conjugar-se de forma a prenunciar um significativo número de escolares do reino orientados na sua

71 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Portugueses no Estudo de Toulouse...*, p. 6.

72 Cf. Alain de Libera – The Oxford and Paris tradition in logic. In *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Ed. N. Kretzman, A. Kenny e J. Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 174-187.

73 Cf. C. H. Lohr – The medieval interpretation of Aristotle. In *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Ed. N. Kretzman, A. Kenny e J. Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 80-98.

74 Cf. Peter E. Russel – Medieval Portuguese students at Oxford University. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte...*, p. 187-188. O autor inventaria um elenco de estudantes portugueses que estudaram em Oxford entre os séculos XIV e XVI. Relativamente ao século XIV, a lista inclui cinco nomes: os franciscanos Fr. Tomás de Portugal e Fr. João de Portugal; os dominicanos Fr. Afonso Fernandes e Fr. Vicente de Lisboa; e o agostiniano Fr. Lourenço de Lisboa.

75 Cf. José Antunes – Portugueses no processo histórico da fundação da Universidade de Salamanca. *Revista de História das Ideias*. 12 (1990) 19-53.

direção[76]. Uma visão que os números absolutos não confirmam de forma inequívoca, pelo que há que admitir neste caso, que as ocorrências pequem por defeito face ao fluxo de circulação que se terá efetivamente verificado.

Ainda em espaço ibérico, não obstante a efemeridade da experiência, merece também algum questionamento o papel desempenhado pela universidade de Palência em termos da sua capacidade de atrair letrados procedentes das fronteiras portuguesas[77]. Não causaria estranheza que se tivesse materializado um circuito de letrados rumo a esse estabelecimento de ensino, mas se tal aconteceu tratou-se, por certo, de um canal muito estreito e pouco duradouro. Os dados recolhidos, de resto, não demonstram qualquer passagem de escolares portugueses pelo estudo palentino, embora se possa acolher essa suspeita, no que se prende com um dos principais argumentos invocados em favor do potencial atrativo reconhecido ao estudo geral de Salamanca, e que é, necessariamente, a proximidade geográfica ao reino. Uma posição que permitiria à universidade de Palência constituir-se com uma alternativa financeira muito vantajosa para os estudantes oriundos do ocidente peninsular menos abonados do ponto de vista financeiro. Porém, é significativa a ausência de registos sobre a frequência de portugueses neste estabelecimento escolar hispânico.

Numa perspetiva bem diferente, algo que não transparece das fontes, ainda que seja referido com insistência em alguns estudos especializados, é a ideia de uma *peregrinatio academica* no seu sentido mais absoluto, não tanto como um fenómeno regular de deslocação de escolares originários de várias paragens na direção de estudos gerais, mas como uma itinerância de indivíduos no interior da rede universitária existente, significando uma presença em várias instâncias de ensino de tipo superior[78].

Essa conceção mais ou menos idealizada de um conjunto de escolares a transitar livremente no interior de uma rede escolar de tipo superior na procura de melhorar e completar a sua instrução só encontra exemplos abonatórios, para o caso dos escolares portugueses, no percurso de Pedro Julião, o pontífice que ficou conhecido pelo nome de João XXI, ao que parece um antigo frequentador das universidades de Paris e de Montpellier[79]. De facto, para uma grande fatia dos indivíduos a quem se atribui preparação escolar dupla ou até tripla, pouco ou nada se sabe sobre os locais onde receberam a formação, que pode tanto ser o resultado da frequência de um único estabelecimento de ensino como de vários. A invisibilidade de percursos semelhantes ao do papa português não significa, por sinal, a recusa de um modelo viável de aquisição de estudos na época, mas talvez antes passe pelo reconhecimento

76 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão – *Portugueses no estudo de Salamanca*...

77 Cf. Ingo Fleisch – The Portuguese clergy and the european universities in the 12th and 13th centuries. In *Carreiras eclesiásticas no ocidente cristão: sécs. XII-XIV*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2007, p. 72-73.

78 Cf. Hilde de Ridder-Symoens – A mobilidade. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 279-280.

79 Cf. Anexo, n.º 202.

de que se pode ter tratado de uma prática mais singular do que habitualmente é conjeturado, pelo menos ao nível dos letrados associados ao reino.

Num paralelo com o sucedido para os lugares de estudo, foi possível certificar o exercício docente, acompanhado por indicações sobre os locais onde ocorreu essa prática, para um quantitativo que supera as seis dezenas de casos, em muitos casos coincidindo os indivíduos[80]. Um número suficientemente interessante do ponto de vista da representatividade para observar tendências e tolerar algumas extrapolações. Mas, de forma bem diferente do que se passou com os locais de aprendizagem, onde a informação recolhida se concentrou nas passagens por estudos superiores, os dados reunidos acerca dos locais de docência repartiram-se por diversos tipos e instâncias de ensino: universitário, certamente; mas também paroquial, claustral e diocesano, aludindo a escolas situadas quer dentro, quer fora de fronteiras. Note-se que, muitas vezes, mais do que as indicações explícitas sobre o serviço docente achadas na documentação, ou na bibliografia especializada, foi a ocupação de certas funções, designadamente o mestre-escolado, que alertou para a condição letiva de vários dos letrados.

Como vem sendo sublinhado, a aquisição de uma graduação num estudo geral configurava, na prática, uma autorização à atividade docente dos titulares do grau, cuja aplicação era universal a toda a rede escolar da Cristandade[81]. Isso favoreceu o nivelamento da formação na Europa do tempo, em termos das matérias de ensino, dos programas curriculares, dos autores estudados e das obras consagradas, sem o que seria impossível fomentar a circulação de mestres e alunos pelos diferentes sistemas escolares[82]. Por sua vez, os próprios *magistri* contribuíam para alimentar a homogeneidade do ensino praticado, ao projetarem sobre os escolares a aprendizagem recolhida no decurso da sua passagem por estudos avançados, provocando, assim, um efeito de réplica, multiplicativo.

Apesar de, em tese, os graduados em universidades se destinarem ao ensino, com muita frequência os percursos desenvolvidos acabaram por iludir esse destino anunciado, optando por seguir carreiras alternativas, dispersas por vários locais e funções[83]. Muitos desses mestres, pertencentes ao clero catedralício, ingressaram em dignidades capitulares, mas, nesse caminho, preteriram o mestre-escolado, que configura-

80 Cf. Anexo, n.º 9, 10, 14, 25, 26, 29, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 54, 58, 69, 79, 82, 86, 92, 93, 101, 102, 105, 117, 120, 125, 129, 136, 137, 138, 141, 142, 149, 167, 168, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 191, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 215, 220, 222, 224, 233.

81 Cf. Walter Rüegg – Temas. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média...*, p. 14-15.

82 Cf. Saul António Gomes – A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In *Historia religiosa de Portugal*. Dir. C. M. de Azevedo. Vol. 1: *Formação e limites da cristandade*. Coord. A. M. Jorge e A. M. Rodrigues. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 387-388.

83 Cf. Peter Moraw – Carreiras profissionais dos diplomados pelas universidades. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média...*, p. 243-275.

ria a escolha óbvia para alguém munido com um certificado habilitando à docência[84]; ou, então, usaram-no apenas como etapa intermédia de um percurso mais ambicioso, em função de lógicas e interesses pessoais de progressão na carreira, como sucedeu, por exemplo, com vários dos letrados achados ao serviço da sé de Lisboa[85], de acordo com estratégias que não deixavam, em grande medida, de estar articuladas com as perseguidas pelos grupos a que pertenciam. Já outros preferiram servir-se dos conhecimentos adquiridos em altos estudos como alavanca para se projetarem ao serviço da Coroa e nos quadros do oficialato régio. Dois caminhos que não eram necessariamente alternativos, pois os serviços régios e eclesiásticos foram altamente conciliáveis, situação para que se vem alertando, e que será desenvolvida a seu tempo[86].

Em suma, a ambição sentida por essa elite mais culta e escolarizada de ocupar funções de maior relevo, protagonismo e responsabilidade do que o mestre-escolado levou à multiplicação de opções de carreira no interior do grupo, distanciando-se muitas vezes do simples desempenho de funções docentes para privilegiar a acumulação de cargos e o desempenho de lugares prestigiados e de poder, visando a integração em reitorados e prelaturas, no oficialato régio e, até, em lugares da câmara apostólica.

Não obstante essa variedade de percursos, um conjunto relativamente considerável dos letrados examinados permaneceu fiel à aptidão para o ensino creditada pela *licentia docendi*. Esses indivíduos ocuparam posições como lentes, gramáticos e mestres-escola, previsivelmente nas casas das suas observâncias iniciais, após o retorno ao território, uma vez cumpridos os respetivos ciclos de estudos, mostrando a peregrinação académica tipicamente como um fenómeno de saída com regresso.

É possível discernir, por exemplo, no seio do clero secular, vários letrados a exercer os lugares de mestres-escola nas principais sés do reino, designadamente em Braga, Porto, Coimbra, Lamego e Lisboa. Assim, na arquidiocese do reino identificam-se os nomes de Domingos Domingues, Domingos Peres Vinagre, Martinho Geraldes, mestre Miguel e Pedro Moniz[87]. A sé do Porto contou, entre os seus

84 Cf. Francisco da Gama Caeiro – A organização do ensino em Portugal..., p. 8-11.

85 Cf. Mário Farelo – *O cabido da sé de Lisboa e os seus cónegos*. Tese de mestrado em história apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Vol. 1. Lisboa: [s.n.], 2003, p. 71-72.

86 Sobre a conformidade entre o serviço régio e eclesiástico de letrados são bem elucidativos os trabalhos produzidos por Rui de Azevedo, em relação a Afonso Henriques; Maria João Branco, sobre Sancho I e Afonso II; Leontina Ventura, quanto a Afonso III; e Hermínia Vilar, no que se refere a D. Dinis. Cf. Rui de Azevedo – A chancelaria régia portuguesa nos séculos XII e XIII: linhas gerais da sua evolução. Parte I: documentos de Afonso Henriques. Coimbra: Imprensa Académica, 1938. Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*. 14 (1940) 1-54; Maria João Violante Branco – *Poder real e eclesiásticos: a evolução do conceito de soberania régia e a sua relação com a praxis política de Sancho I e Afonso II*. Tese de doutoramento em história medieval apresentada à Universidade Aberta. 2 vols. Lisboa: [s.n.], 1999; Leontina Ventura – *A nobreza de corte de Afonso III*. Tese de doutoramento em História, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2 vols. Coimbra: [s.n.], 1992; Hermínia Vasconcelos Vilar – *As dimensões de um poder: a diocese de Évora na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1999; Hermínia Vasconcelos Vilar – O episcopado do tempo de D. Dinis. Trajectos pessoais e carreiras eclesiásticas: 1279-1325. *Arquipélago-História*. 5 (2001) 581-604.

87 Cf. Anexo, n.º 41, 46, 167, 176, 204.

escolásticos, com os graduados João Pais, Paio Tomé e Pedro Salvadores, que mais tarde foi sagrado bispo nessa diocese[88]. Por seu turno, ligados à principal igreja de Coimbra acharam-se os mestres Gonçalo, Guilherme, João, João Pais, João Peculiar e Pedro[89]. Já na diocese de Lamego há notícia apenas de um único mestre-escola: mestre Aires[90]. Quanto à catedral de Lisboa, estão referenciados como ocupantes da dignidade Álvaro de Freitas, que chegou a bispo da diocese, Estêvão Rodrigues, que também foi arcediago de Santarém, o capelão apostólico João Rol, o capelão régio Mateus e Pedro Julião [91].

O exercício do mestre-escolado por letrados não se limitou a instituições diocesanas. Está certificado também em duas colegiadas que atingiram grande relevo cultural no território: Sta. Maria de Guimarães e Sta. Maria de Alcáçova de Santarém. Na igreja vimaranense lecionaram Domingos Fernandes, Estêvão Mendes e o cardeal Paio Galvão[92]; enquanto na casa escalabitana aparece referenciado um certo mestre Godinho[93].

Foram ainda rastreados vários leitores com formação superior entre os elementos das ordens mendicantes. Uma realidade mais notória, em qualquer caso, para os frades dominicanos do que para franciscanos. Nessa condição explícita de lentes relacionaram-se com a comunidade franciscana os doutores Aires e Martinho Mendes, ambos professos no convento de S. Francisco de Lisboa[94]; João Gil de Zamora, que foi ministro da província de Portugal e docente em S. Francisco de Zamora[95]; e o peripatético Sto. António que terá dado lições de teologia nas casas menoritas de Montpellier, Toulouse, Pádua e Bolonha, lugares por onde passou nas suas itinerâncias[96].

Por sua vez, os lentes dominicanos dispersaram-se pelos principais conventos implantados no reino: Domingos de Santarém, Pedro Pais e Rodrigo Peres de Elvas, na casa de Santarém[97]; Geraldo Domingues e P. de Alquerio na filial lisboeta[98]; mestre Lopo, em Coimbra[99]; Domingos Bom e Rodrigo Esteves no mosteiro portuense[100]; e Bartolomeu Eanes e Gonçalo de Guimarães, na casa vimaranense da ordem[101].

88 Cf. Anexo, n.º 137, 184, 207.
89 Cf. Anexo, n.º 92, 102, 105, 136, 138, 186.
90 Cf. Anexo, n.º 1.
91 Cf. Anexo, n.º 14, 58, 141, 170, 202.
92 Cf. Anexo, n.º 44, 54, 183.
93 Cf. Anexo, n.º 86.
94 Cf. Anexo, n.º 10, 168.
95 Cf. Anexo, n.º 129.
96 Cf. Anexo, n.º 69.
97 Cf. Anexo, n.º 40, 205, 220.
98 Cf. Anexo, n.º 79, 181.
99 Cf. Anexo, n.º 149.
100 Cf. Anexo, n.º 39, 215.
101 Cf. Anexo, n.º 26, 93.

No universo mendicante foi muito mais estreito e causal o nexo entre a aquisição de graus universitários e o posterior desempenho docente do que aconteceu com os elementos capitulares de sés e de paróquias em relação ao exercício do mestre-escolado. Aliás, o modelo de recrutamento de leitores para o ministério nas duas ordens de frades dependeu, em grande parte, dos frequentadores de estudos gerais[102]. Ou seja, o envio de mendicantes para estudos gerais neste período obedeceu, certamente, à intenção de os preparar da forma mais conveniente para assumir o ofício de leitores.

Tentando resumir a questão, em ambientes franciscanos e dominicanos foi muito maior a especialização dos licenciados em estudos gerais, na sua maioria apontados à docência, do que se passou com o clero secular, onde se verificou uma maior dispersão dos mestres e doutores por funções marginais à prática pedagógica. Ora, esse é um dado muito significativo em termos das expetativas e trajetos de carreiras dos escolares ligados ao mundo mendicante quando comparados com os percursos à disposição dos membros do clero catedralício graduados por altos estudos: os primeiros canalizados essencialmente para a atividade docente, e os segundos a diversificarem bastante mais as suas saídas.

Ainda no âmbito claustral, há notícia de um monge cisterciense que foi professor no mosteiro de Sta. Maria de Alcobaça: mestre Domingos Eanes[103]. Causa estranheza a escassez de letrados ligáveis à Ordem de Cister, contrastando abertamente com o reconhecido nível cultural da ordem, pelo menos no que se refere à casa alcobacense. Por seu lado, no respeitante à comunidade regrante estabelecida no reino, foi possível associar ao ensino vários nomes. Assim, em Sta. Cruz de Coimbra desempenharam atividade letiva o prior João Pais, Mendo Dias, Mendo Gonçalves, mestre Raimundo e o presbítero Salvado[104], enquanto no mosteiro de S. Vicente de Fora, em Lisboa, a responsabilidade pela docência esteve entregue a mestre Paio, antes de ser conduzido a bispo de Évora, ao prior da instituição, Pedro, e a Pedro Peres, que chegou a ser, a dada altura, procurador do mosteiro[105]. Entre o monaquismo beneditino de feição mais tradicional, o único caso conhecido de um letrado encontrado ao serviço pedagógico foi o de mestre Domingos, ligado ao mosteiro de Sta. Maria de Lorvão, numa altura em que no mosteiro se fazia essa observância[106].

Do exposto, parece plausível admitir, como se referiu antes, que a opção preferencial dos escolares do reino enviados ao exterior para seguir estudos, uma vez encartados com a *licentia docendi*, fosse no sentido de um retorno rápido ao território

102 Cf. Fernando Félix Lopes – Escolas públicas dos franciscanos em Portugal antes de 1308. In *Colectânea de estudos de história e de literatura*. Vol. 2: *A ordem franciscana na história e cultura portuguesa*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997, p. 365.

103 Cf. Anexo, n.º 42.

104 Cf. Anexo, n.º 136, 173, 174, 209, 222.

105 Cf. Anexo, n.º 182, 187, 206.

106 Cf. Anexo, n.º 37.

de origem. Acontece que nem todos devem ter consumado esse regresso, e outros, mesmo acabando por voltar ao reino, não o fizeram imediatamente após a conclusão dos respetivos estudos. Uma demora que foi provocada, nalgumas situações, pela exploração de novas oportunidades de carreira, nomeadamente na cúria pontifícia e em casas eclesiásticas estrangeiras, onde receberam benefícios, mas também pelo prolongamento dos percursos universitários, na condição de escolares, de professores, ou até de oficiais universitários.

No que se refere aos professores em estudos gerais, a historiografia especializada vem defendendo para a universidade parisiense, numa tese entretanto estendida aos restantes estabelecimentos universitários, a atuação dos seus escolares como lentes por um período geralmente estimado em dois anos, pelo menos numa fase primitiva do seu funcionamento[107]. Nenhuma das notícias obtidas sobre os letrados permite, contudo, ratificar essa *praxis*, mas também não a desmentem. Em todo o caso, é efetivamente mais fácil de admitir um tal procedimento para uma época precoce da vida dos estudos gerais, perante um contingente bem mais reduzido de docentes e de discentes, do que para uma época posterior, marcada por uma relativa massificação dos públicos escolares[108]. Nessa medida, é talvez mais aceitável a hipótese de que no recrutamento de docentes ao nível universitário se atendesse, sobretudo, às qualidades intelectuais demonstradas pelos estudantes; ou, então, supor uma evolução da fórmula, com uma solução a dar lugar à outra, perante o cenário de crescimento das instituições universitárias e dos respetivos corpos académicos.

A monitorização das instâncias de ensino frequentadas pelos letrados mostrou parte do grupo a dar aulas, a nível superior, em sítios como Bolonha, Paris e Salamanca – localizações, em grande parte, adivinháveis, por ser expectável uma relativa simbiose entre os circuitos escolares e os circuitos docentes. De professores no estudo bolonhês há notícias do arcediago João de Deus, do deão egitaniense João Domingues, do mestre-escola Pedro Moniz e dos bispos Silvestre Godinho e mestre Vicente[109]. Na universidade de Paris parecem ter dado lições, em diferentes épocas, o bispo de Évora Durão Pais, o dominicano Frei Gil de Santarém, o cardeal bispo sabinense João Fróis e o papa Pedro Julião[110]. Todos indivíduos de grande notoriedade, com percursos protagonizados ao mais alto nível eclesiástico. Por sua vez, no estudo salmantino é provável que tenha lecionado o cónego da sé de Lamego Miguel Peres[111].

107 Cf. Jacques Verger – Os professores. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 143-167.

108 Cf. Louis-Jacques Bataillon – L'università. In *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*. Dir. G. Cavallo, C. Leonardi e E. Menestó. Vol. 3: *La ricezione del testo*. Roma: Salerno Editrice, 1995, p. 415-428.

109 Cf. Anexo, n.º 117, 120, 204, 224, 233.

110 Cf. Anexo, n.º 47, 82, 125, 202.

111 Cf. Anexo, n.º 177.

Excêntricos a essas rotas, assinalam-se os desempenhos docentes de três elementos do grupo. Na universidade de Siena terá lecionado Pedro Julião, antes de ser nomeado pontífice, somando essa docência à ministrada no estudo parisiense e àquela que terá exercido na sé de Lisboa, no período em que aí residiu como mestre-escola[112]. Por seu turno, no estudo geral de Calahorra é apontado o exercício de atividades pedagógicas a dois indivíduos: o tesoureiro viseense João Soares e Pedro Salvadores, o futuro bispo do Porto[113].

Finalmente, ainda em contexto ibérico, um segmento do grupo associado a uma cronologia mais tardia deve ter lido no estudo geral de Lisboa. O que revela que a fundação universitária portuguesa, nos primórdios da sua existência, recorreu, com alguma insistência, à elite intelectual disponível no reino para preencher as necessidades pedagógicas sentidas[114]. Esse recrutamento inicial parece ter decorrido a uma escala eminentemente local, apoiada em particular nos recursos humanos disponíveis na sé lisboeta e no mosteiro regrante de S. Vicente de Fora. Estiveram nessas circunstâncias mestre Bartolomeu, raçoeiro da sé de Lisboa; Estêvão Rodrigues, arcediago e mestre-escola também da igreja de Lisboa; mestre Cernoto; o regrante vicentino Gregório; bem como mestre Mendo, Pedro Cardinal e o capelão cardinalício Raimundo Lourenço[115].

Noutro sentido, pelo menos dois dos elementos com prática de ensino foram docentes em mais de um estudo geral: Sto. António percorreu vários estudos franciscanos, nomeadamente Pádua, Bolonha e Toulouse, aos quais se deve juntar, porventura, Montpellier; e o referido Pedro Julião ensinou, ao que parece, nos estudos gerais de Siena e de Paris[116]. É certo que os percursos de ambos foram, em si mesmos, bastante excecionais, mas a peregrinação que executaram por mais de um estabelecimento de ensino não terá sido um atributo exclusivamente seu. Alguns mestres do reino devem ter passado por experiências similares, percorrendo mais do que um estudo geral e colocando aos serviços desses estabelecimentos as suas competências letivas. Uma atuação nesses termos conformar-se-ia, de resto, com a tendência da época ao nível dos trajetos docentes de mestres universitários[117]. Um fenómeno de mobilidade interuniversitária sincrónico com a rotação de estudantes no interior da malha formada pelos estabelecimentos de ensino superior. Contudo, apesar das

112 Cf. Anexo, n.º 202.

113 Cf. Anexo, n.º 142, 207.

114 Cf. Armando Norte – Lentes, escolares e letrados: das origens do Estudo Geral ao final do século XIV. In *A universidade medieval em Lisboa…*, p. 89-147.

115 Cf. Anexo, n.º 25, 29, 58, 101, 172, 191, 210.

116 Cf. Anexo, n.º 69, 202.

117 Cf. François Menant; Etienne Anheim – Mobilité sociale et instruction. Clercs et laïcs du milieu du XIIIe au milieu du XIVe siècle. In *La mobilità sociale nel medioevo: rappresentazioni, canali, protagonisti, metodi d'indagine. Atti.* Dir. S. Carocci. Rome: [s.n.], 2010, p. 335-373.

suspeitas relativas a essas práticas, nenhuma das duas realidades é facilmente divisável a partir dos trajetos dos mestres ligados ao reino.

É conhecido que, após a sua fundação, os estudos gerais da Cristandade sofreram uma gradual complexificação das respetivas estruturas internas, levando à criação e desenvolvimento de um corpo burocrático-administrativo relativamente extenso, sob a forma de um oficialato especializado capaz de atender às crescentes exigências postas ao seu funcionamento[118]. Necessidades que se fizeram sentir no plano da representação institucional das tutelas universitárias, do enquadramento formal dos corpos diretivos, dos apoios concedidos às atividades docentes, dos métodos de gestão patrimonial e financeira observados, como da admissão e acolhimento de estudantes, apenas para invocar as matérias de foro administrativo mais relevantes[119].

Essas incumbências, por norma, exigiam competências e saber específicos e, portanto, uma preparação acima da média. Por essa razão o recrutamento dos quadros parece ter recaído, amiúde, nos próprios corpos docentes e escolares das instituições recrutadoras ou de outras homólogas, ou então em antigos *alumni* ou *magistri*, como se verificou, para uma época mais tardia, no estudo geral português[120]. Entre o lote de letrados que foram chamados a ocupar funções universitárias em estabelecimentos de ensino superior fora do reino, puderam identificar-se Domingos Peres Vinagre, dignitário na arquidiocese de Braga, Durão Pais, que chegou a bispo de Évora, o deão bracarense Fernando Eanes de Portocarreiro e o cónego e chantre lamecense Miguel Peres[121].

Quanto a Durão Pais, recebeu a nomeação como procurador apostólico no estudo geral de Paris, onde estudou e ensinou[122]. A designação como procurador apostólico remete necessariamente para um cargo prestigiante, considerando-se a preponderância tida pelo Papado na consagração oficial dos *studia generalia* – lembre-se que era ao papa que cabia outorgar esse caráter formal às escolas –, a que se deve juntar o poder e influência que os pontífices sempre procuram exercer sobre as universidades, em geral, e sobre a parisiense, em particular[123]. De facto, no âmago da Cristandade, o estudo geral de Paris foi, sem dúvida, e durante muito tempo, o grande núcleo de preparação e discussão teológica, a que se juntou Oxford numa fase posterior, pelo que a presença do Papado no seu interior sempre se fez sentir com

118 Cf. Aleksander Gieysztor – Gestão e recursos. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 107-141.

119 Cf. Aleksander Gieysztor – Gestão e recursos..., p. 107-141.

120 Cf. Armando Norte – Processos de institucionalização do Estudo Geral português. In *A universidade medieval em Lisboa*..., p. 176-179.

121 Cf. Anexo, n.º 46, 47, 67, 177.

122 Cf. Anexo, n.º 47.

123 Cf. Paolo Nardi – Relações com as autoridades. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 75-104.

enorme força, apesar das inúmeras disputas pela sua tutela desde o seu início, e que muito abalaram a respetiva autonomia, fortemente espartilhada entre as aspirações pontificais, episcopais, régias e municipais[124]. Não só a nomeação de Durão Pais ao cargo se afigura prestigiante em si mesma, por se tratar de uma representação ao mais alto nível na mais importante universidade do período, como denota, por outro lado, o ascendente que o cónego bracarense, futuro bispo de Évora, conseguiu junto da cúria romana.

No que respeita ao clérigo da sé de Lamego, Miguel Peres foi indigitado como membro da junta universitária de justiça do estudo geral de Salamanca[125], órgão com as caraterísticas de um tribunal especializado, destinado a dirimir as contendas de foro universitário, cuja criação foi decretada pelo rei Fernando III de Leão e Castela[126]. Funções em tudo semelhantes, e em data próxima, às que foram exercidas pelo deão Fernando Eanes de Portocarreiro[127]. O cónego lamecense e o deão de Braga estão dados como estudantes e, quiçá, mestres no estudo salmantino, ambos com grande probabilidade versados em direito, como o sugerem, aliás, as próprias nomeações para a comissão arbitral da universidade de Salamanca[128]. A criação de tribunais especializados, à margem das instâncias judiciais comuns, constituiu uma prática bastante corrente nos territórios que acolheram universidades, em resultado dos muitos litígios que se verificavam entre as comunidades estudantis e as populações locais, levando à constituição de jurisdições próprias de julgamento e de apelação para o julgamento de matérias disciplinares[129]. A necessidade de criar tribunais especiais atendeu a várias causas, desde o choque entre os diferentes estilos de vida de populares e universitários[130], até à proteção e enquadramento com privilégios de mestres e escolares, em função das necessidades sentidas pelos monarcas e eclesiásticos de angariarem indivíduos bem preparados culturalmente e detentores de formação avançada, atitudes que se podem detetar, de resto, na própria universidade portuguesa desde a sua entrada em funcionamento[131].

Por seu turno, Domingos Peres Vinagre foi designado como árbitro num processo eleitoral destinado a eleger o reitor do estudo geral de Bolonha, universidade

124 Cf. Jacques Le Goff – *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Estúdios Cor, 1983, p. 73-81.

125 Cf. Anexo, n.º 177.

126 Cf. José Antunes – Portugueses no processo histórico da fundação da Universidade de Salamanca. *Revista de História das Ideias*. 12 (1990) 23-24.

127 Cf. Anexo, n.º 67.

128 Cf. Anexo, n.º 177.

129 Cf. Aleksander Gieysztor – Gestão e recursos. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 112.

130 Cf. Rainer Christoph Schwinges – Formação dos estudantes e vida estudantil. In *Uma história da universidade na Europa*. Dir. W. Rüegg. Vol. 1: *As universidades na Idade Média*..., p. 222-227.

131 O cartulário da universidade portuguesa reúne numerosas cartas de privilégio emitidas pelas instâncias protetoras em benefício de escolares e de professores desde os primeiros anos de funcionamento do estudo geral. Cf. *CUP*, I.

onde ingressou para cursar matérias jurídicas[132]. O reitorado era, como ainda é hoje, o órgão máximo na hierarquia das corporações universitárias, com os reitores a disporem de grande capacidade decisória ao nível da administração e do ensino, aliadas às funções de máxima representação institucional que também lhes eram cometidas[133]. Nessa medida, a indigitação do mestre-escola bracarense para a arbitragem de um processo eleitoral envolvendo um órgão tão prestigioso é bastante definidora do estatuto e consideração que adquiriu no interior do estabelecimento de ensino.

O provimento de homens de letras do reino em funções universitárias, mesmo com caráter episódico, corrobora várias tendências que vêm sendo afirmadas para os letrados do reino. As nomeações, apesar de pouco substantivas e da falta de outros elementos, parecem reforçar a importância que se vem procurando reconhecer às clientelas como formas de promoção social e institucional no interior da cronologia, já que as suas indigitações devem ter beneficiado de intervenções apostólicas, no caso de Durão Pais, ou de ratificações régias, como aconteceu com Miguel Peres e Fernando Eanes de Portocarreiro, ou ainda de um reconhecimento feito por pares, na base da chamada de Domingos Peres Vinagre ao supervisionamento da eleição para o reitorado. Em segundo lugar, apesar da sua raridade, ou por causa dela, as indigitações recebidas, atendendo às suas coordenadas espaciais, assinalam os principais corredores de circulação estabelecidos entre letrados do reino e instituições de ensino superior, os quais passavam, como se vem afirmando, de forma quase invariável por Paris, Bolonha e Salamanca – inquestionavelmente os eixos mais largos, mais percorridos e que se mantiveram ativos de forma mais persistente.

A *peregrinatio academica* da fundação do estudo geral português ao final do século XV[134]

Atendendo a que os dois últimos séculos da Idade Média parecem ter, cada qual, uma especificidade que os individualiza face aos demais e, bem assim, um face ao outro, pareceu oportuno dividir cronologicamente a análise deste período em duas fases, uma primeira dizendo respeito ao fenómeno durante o século XIV e uma segunda abordando a *peregrinatio* no século XV.

132 Cf. Anexo, n.º 46.

133 Cf. Armando Norte – Processos de institucionalização do Estudo Geral português. In *A universidade medieval em Lisboa…*, p. 177-178.

134 Os resultados aqui apresentados derivam da investigação desenvolvida por André de Oliveira Leitão no âmbito do seu doutoramento sobre *Escolares portugueses na Christanitas (séculos XII-XV): circulação, redes e percursos* (SFRH/BD/77835/2011), presentemente em curso.

A *peregrinatio* trecentista

O século XIV encontra-se fracamente representado no *Chartularium*. Com efeito, apenas o primeiro volume e parte do segundo cobrem aquela centúria; o século XV espraia-se, em comparação, por mais de sete volumes! Se a centúria de trezentos continua a ser um dos períodos mais estudados no que à história da universidade medieval portuguesa diz respeito (tendo sido produzidos inúmeros textos sobre o contexto da fundação e das sucessivas deslocalizações operadas entre Lisboa e Coimbra), não é menos verdade que, paradoxalmente, é talvez ainda o período mais obscuro da instituição universitária portuguesa, mau grado a edição do *Chartularium*; só muito recentemente os estudos de fundo contidos no volume *A universidade medieval em Lisboa*[135], baseados na documentação ali coligida, parecem inverter essa tendência.

Sumariamente, a documentação compulsada no *Chartularium* revela a presença, no século XIV, de portugueses em pelo menos sete estudos gerais (bastante representativos do espírito universitário da época) e, subsidiariamente, das formações que os portugueses que a eles se dirigiam desejavam obter – Bolonha, Cambridge, Montpellier, Oxford, Paris, Salamanca e Toulouse. Não menos importantes são, sobretudo nos meados dessa centúria, as presenças de letrados estrangeiros em Portugal, demonstrando – com as limitações impostas pela documentação – a plena integração do reino português numa importante rede de circulação de pessoas e conhecimentos no âmbito da cristandade latina. A fim de se obter uma visão de conjunto, porém, há que compulsar estes dados com os já colhidos por Veríssimo Serrão, Sousa Costa, Peter Russell ou Mário Farelo sobre a frequência universitária portuguesa no estrangeiro no século XIV.

Dos 13 portugueses arrolados para este período – amostragem necessariamente escassa e, por conseguinte, talvez pouco representativa – verifica-se que alguns deambularam por várias universidades (nos demais casos, ainda que tal seja provável, a documentação não no-lo permite inferir), tendo quatro frequentado o estudo de Paris (Afonso Dinis[136], Geraldo Fernandes[137], João Fogaça[138] e Fr. Tomé de Portugal, O.F.M.[139]), três o de Bolonha (Gil Martins[140], João Afonso das Regras[141], Martim

135 Atente-se, sobretudo, nos ensaios de Armando Norte – Lentes, escolares e letrados: das origens do Estudo Geral ao final do século XIV. In *A universidade medieval em Lisboa*..., p. 89-147, e de Mário Farelo – A *universitas* no labirinto: poderes e redes sociais. In *A universidade medieval em Lisboa*..., p. 187-233; Mário Farelo – Lisboa numa rede latina? Os escolares em movimento. In *A universidade medieval em Lisboa*..., p. 235-265.

136 Cf. Anexo, n.º 5.

137 Cf. Anexo, n.º 80.

138 Cf. Anexo, n.º 124.

139 Cf. Anexo, n.º 228.

140 Cf. Anexo, n.º 85.

141 Cf. Anexo, n.º 109.

Afonso da Charneca[142]) e outros três o de Montpellier (Mestre Afonso[143], Estêvão Miguéis[144] e João Afonso Coelhinho[145]), dois o de Salamanca (Lourenço Eanes[146] e Fr. Tomé de Portugal[147]) e outros tantos o de Toulouse (Afonso Domingues de Linhares[148] e Fr. Tomé de Portugal[149]); Cambridge (Fr. Tomé de Portugal[150]) e Oxford (Fr. Pedro, O.P. [151]) surgem referidos com apenas um.

Além da presença em Paris e Bolonha (as universidades que estão na base dos dois modelos de organização dos estudos gerais medievais – em torno da figura dos mestres, a primeira, e dos escolares, a segunda), parece de destacar a aparente preponderância do estudo de Montpellier (e, genericamente, dos estudos gerais franceses aí constantes). Ainda que para esta sobre-representação possa contribuir o escasso número de informes coligidos para este período no *Chartularium*, deformando em larga escala a ideia que se tem do arquivo e, por conseguinte, a matéria em análise, não é menos certo que Montpellier era, de entre os principais estudos gerais desta época, aquele que se situava a menor distância daquele que foi, ao longo da maior parte do século XIV, o centro político e institucional da Cristandade, primeiro como indisputável cabeça da Sede Apostólica (1309-1377) e, depois, como uma das sés episcopais que disputava, a par de Roma, a primazia do governo da Igreja Católica (1378-1417): Avinhão.

Quanto à divisão das áreas de estudo pelas diferentes universidades, verifica-se que os portugueses rumavam a Montpellier para obter formação em medicina (Afonso Dinis e Mestre Afonso), direito canónico (Estêvão Miguéis) e direito civil (João Afonso Coelhinho); a Bolonha para os estudos em direito romano (Gil Martins, João das Regras, Lopo Afonso e Martim Afonso); a Paris para a formação nas artes liberais (Geraldo Fernandes, João Fogaça e Fr. Tomé de Portugal), mas também na medicina e na teologia (João Fogaça); a Salamanca para medicina (Lourenço Eanes) mas também teologia (Fr. Tomé de Portugal); a Toulouse para ambos os direitos (Afonso Domingues de Linhares) e teologia (Fr. Tomé de Portugal) e, finalmente, aos estudos ingleses para a teologia (Fr. Tomé de Portugal e Fr. Pedro).

Todos os indivíduos arrolados para este período no *Chartularium* estavam vinculados a um dos três grandes poderes medievais, exercendo o seu múnus no serviço régio (*regnum*), na igreja (*sacerdotium*) ou na academia (*studium*). Entre

142 Cf. Anexo, n.º 163.
143 Cf. Anexo, n.º 3.
144 Cf. Anexo, n.º 55.
145 Cf. Anexo, n.º 108.
146 Cf. Anexo, n.º 153.
147 Cf. Anexo, n.º 228.
148 Cf. Anexo, n.º 38.
149 Cf. Anexo, n.º 228.
150 Cf. Anexo, n.º 228.
151 Cf. Anexo, n.º 188.

os primeiros, contam-se os doutores bolonheses João das Regras, Gil Martins ou Martim Afonso da Charneca, todos eles formados em direito romano e todos eles conselheiros de D. João I desde a sua chegada ao poder, ainda quando mestre de Avis e, mais tarde, já quando rei; enquanto os dois primeiros viriam a ser chanceleres-mores do reino (acumulando, a dada altura, com o exercício dos seus cargos palatinos, a muito significativa função de protetores do Estudo Geral – antes de esta ser cometida a membros da família real e, mais tarde ainda, ao próprio monarca), Martim Afonso viria a ser, sucessivamente, bispo de Coimbra (1386-98) e arcebispo de Braga (1398-1416), embora tenha mantido sempre, em paralelo, a sua posição de conselheiro[152]. João Fogaça estava vinculado ao serviço régio e eclesiástico, tendo sido médico da rainha de Portugal, D. Beatriz (esposa de D. Afonso IV), além de cónego em Segóvia. Afonso Domingues de Linhares foi cónego em Coimbra e Lisboa, e Mestre Afonso havia sido, para além de médico, cónego prebendado na sé de Lisboa. Quanto aos demais, andavam vinculados não só ao estudo, mas também à igreja: Estêvão Miguéis era cónego de Évora e lente de decretos no estudo de Coimbra; Geraldo Fernandes era cónego em Coimbra e lente de medicina em Paris; João Afonso Coelhinho, sobrinho de Afonso Dinis[153], fora professor de leis em Montpellier e era, desde meados da década de 1350, lente de decretais na universidade de Lisboa; Lourenço Eanes era clérigo da diocese de Silves e foi lente de medicina em Salamanca durante vários anos, segundo o rótulo de súplicas do cardeal-bispo de Frascati (7 de agosto de 1363[154]). Finalmente, Afonso Dinis fez o pleno, tendo sido professor na universidade de Paris, médico e secretário de D. Afonso IV e, finalmente, promovido ao episcopado, sendo sucessivamente bispo da Guarda (1346-47) e de Évora (1347-52).

Merecem também particular destaque os dois frades mendicantes, um franciscano (Fr. Tomé) e outro dominicano (Fr. Pedro), que passaram pelos estudos gerais de Cambridge e Oxford. O primeiro destes frades, referido como *Thomas Portugalensis* em bula de Gregório IX com data de 28 de setembro de 1371, afigura-se-nos o exemplo perfeito da *peregrinatio academica* medieval: fora, durante vários anos, lente de artes e teologia nas partes de Inglaterra e, subsequentemente, na província portuguesa da sua ordem, tendo depois passado a Salamanca, Paris, e regressado a Portugal, para mais tarde voltar a Inglaterra, por ter sido eleito para ler o *Livro das Sentenças*, de Pedro Lombardo, no estudo de Cambridge. Seria certamente um clérigo próximo do rei, como se depreende do articulado da bula, que parece ser uma

152 Sobre estas figuras, veja-se Armando Luís de Carvalho Homem – Conselho real ou conselheiros do rei? A propósito dos "privados" de D. João I. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 4 (1987) 9-68. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2071.pdf, e ainda Armando Luís de Carvalho Homem – *O Desembargo Régio (1320-1433)*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica; Centro de História da Universidade do Porto, 1990.

153 Cf. Mário Farelo – A *universitas* no labirinto..., p. 208.

154 *CUP*, I, 221.

resposta a uma súplica expedida por D. Fernando ao papa, e pela qual Gregório IX concedia ao menorita que pudesse ler também as *Sententiarum* em Toulouse, depois de ser examinado por quatro mestres desse Estudo e considerado apto, após o que obteria a *licentia docendi* para exercer as suas funções na faculdade de teologia daquele estudo[155].

Quanto a Fr. Pedro, surge mencionado, em 1394, no Livro das Vereações da Câmara Municipal do Porto, dizendo-se que "prazendo a deus entendia dhir aprender a sseu estudo a Ixonya e que el nom tijnha como seguisse o dito studo ssem [a]juda de deus [...] pedia [...] pera seu estudo das rrendas dos espitaaes da dita çidade"[156]. Em resposta, a Câmara do Porto decidiu conceder-lhe uma subvenção no valor de trezentas libras portuguesas, a sacar das rendas do Hospital do Rocamador, a fim de poder continuar os seus estudos em Oxford.

Estes dois exemplos, constituindo casos isolados de deslocação às ilhas britânicas, parecem demonstrar uma vocação dos frades mendicantes portugueses para se deslocarem às universidades inglesas, como lentes das Ordens dos Pregadores e dos Frades Menores – fenómeno, de resto, já vísivel no século XIII e ainda observado na documentação do primeiro quartel do século XVI[157]. É provável que esta deslocação se enquadrasse num universo mais amplo, propiciado pelas próprias ordens em que ambos professaram; no entanto, a verificação desta linha de estudo carece ainda de um estudo mais aprofundado.

Importa também reter os nomes de vários outros clérigos que, possuindo algum grau académico, detiveram benefícios em dioceses portuguesas, atestando, se não a sua *peregrinatio* (alguns certamente não se terão deslocado aos locais onde colhiam os frutos das suas prebendas), ao menos a incorporação do mais ocidental reino da *Christianitas* numa rede eclesiástica que compreendia toda a *Latinitas*. Tais os casos do mestre Raimundo Lourenço, professor de direito civil, capelão do cardeal-diácono do título de Sto. Eustáquio (Pietro Colonna) e cónego em Lisboa (1296)[158]; do doutor em leis Guillaume de Cunho, professor de direito civil (1316)[159], capelão de João XXII, cónego em Évora e ainda chantre em Saint-Michel de Castelnaudary, nas proximidades de Carcassone (1318)[160]; do doutor em leis Guillaume d'Othon, professor de direito civil, clérigo de Cahors e deão em Coim-

155 *CUP*, I, 278.

156 *CUP*, II, 483.

157 Tais os casos de Fr. Rodrigo de Portugal, O.F.M., que em súplica ao papa Júlio II (30 de maio de 1511) dizia estudar, havia mais de nove anos, lógica, filosofia e metafísica em Oxford, tendo sido admitido como bacharel em teologia no convento dos menores de Oxford (*CUP*, XI, 4340), ou de Fr. Jerónimo Gruxeiro de Tavira, O.F.M., e Fr. Francisco do Porto, O.F.M., a quem D. Manuel concedeu uma bolsa (20 de março de 1517), a ser paga das rendas da feitoria da Flandres, para estudarem, o primeiro em "uxonea" e o segundo em "tantabrisa" [*sic*] (*CUP*, XI, 4713).

158 *CUP*, I, 116, 117.

159 *CUP*, I, 47.

160 *CUP*, I, 50, 52.

bra (1325)[161], a quem o papa concedeu dispensa de residir nos seus benefícios caso se encontrasse num estudo geral (1329)[162]; do *prouectus* em direito civil Gaillard d'Ébrard, cónego de Coimbra (1333)[163], membro da distinta família dos Ébrard, da qual saíram três antístites da diocese conimbricense entre os finais do século XIII e os meados do século XIV[164]; do escolar de direito canónico e lente no estudo de Lisboa, Mateus Toelha de Cahors, para quem os reitores e a universidade do estudo ulissiponense impetravam do papa a concessão de uma conezia em Coimbra, dada por bula de Clemente VI (1342)[165]; do licenciado em leis Guillaume de Cavagnac, sucessivamente cónego no Porto (1342)[166] e deão em Coimbra (1344)[167]; do bacharel em leis Guillaume d'Anglars, cónego em Lisboa (1344)[168]; do bacharel em leis Raymond de Toulouse, reitor da igreja de Sta. Maria de Alprão, em Santarém (1350)[169], ou ainda do mestre Pierre de Corbigny, conselheiro de D. Afonso IV (referido na documentação régia como Mestre Pedro das Leis) e professor de ambos os direitos no Estudo Geral de Lisboa (1350)[170]. Todos estes nomes, remetendo significativamente para a França, parecem testemunhar bem o profundo vínculo entre Portugal e o *Midi* gaulês ao longo do século XIV quando, como já foi dito, a sede da Cristandade esteve instalada em Avignon; uma ligação consubstanciada, de modo ainda mais expressivo, pela elevação de vários prelados franceses, nesse mesmo período, aos sólios conimbricense (casos de Aymeric d'Ébrard, entre 1279 e 1295, Raymond d'Ébrard I entre 1319 e 1324, Raymond d'Ébrard II entre 1325 e 1333, ou ainda Jean des Prez de Montpezat entre 1333 e 1337) ou ulissiponense (Étienne de la Garde, entre 1344 e 1348, Théobald de Castillon, entre 1348 e 1356, e Renaud de Maubernard, entre 1356 e 1358[171]).

161 *CUP*, I, 63.

162 *CUP*, I, 85.

163 *CUP*, I, 98.

164 Cf. Maria do Rosário Barbosa Morujão – La famille d'Ébrard et le clergé de Coimbra aux XIIIe et XIVe siècles. In *A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu. Actas do Colóquio Internacional, Roma-Viterbo, 4-8 de outubro de 2004*, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2005. p. 75-91. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/7836.

165 *CUP*, I, 116, 117.

166 *CUP*, I, 114.

167 *CUP*, I, 127.

168 *CUP*, I, 15.

169 *CUP*, I, 175, 184.

170 *CUP*, I, 111, 179.

171 Cf. Ana Maria Castelo Martins Jorge (coord.) – Episcopológio (Catálogo dos bispos católicos portugueses). In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de C. M. Azevedo. Vol. 2 (*C-I*). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 131-146.

A *peregrinatio* quatrocentista

No século XV, duplica a representatividade dos estudos gerais na documentação do *Chartularium*, ao mesmo tempo que octuplica o número de estudantes portugueses em *peregrinatio*. Com efeito, face às sete universidades mencionadas para o século XIV naquela compilação, os portuguesam alargam a sua presença a quinze estudos gerais, situados, na sua maioria, em Itália (Ferrara, Pádua, Pavia, Perugia, Pisa, Roma e Siena). Ignorando-se quaisquer referências às duas universidades inglesas no período, registam-se ainda presenças portuguesas nos estudos de Valladolid (em Castela), de Lleida (em Aragão) e de Aix (em França), além de algumas menções sumárias a estudantes nas partes da Hispânia e da Itália.

Dos 123 nomes inventariados para esta centúria como tendo frequentado uma universidade fora de Portugal, 31 (praticamente ¼ dos estudantes) aparecem claramente atestados como tendo frequentado mais do que um estudo geral. Destes 31 indivíduos, um (João Peres, doutor em decretos[172]) afirma ter estudado em cinco universidades (Lisboa, Ferrara, Perugia, Pisa e Siena), 10 cursaram em três (Álvaro Teixeira, estudante de humanidades e de ambos os direitos em Bolonha, Ferrara e Siena[173]; Fr. André do Prado, O.F.M., mestre em teologia, que passou por Bolonha, Paris e Roma[174]; Diogo Gonçalves Botafogo, doutor em ambos os direitos, formado em Bolonha, Lisboa e Salamanca[175]; João da Silveira, estudante de direito canónico em Lisboa, Pisa e Salamanca[176]; João Gomes, bacharel em decretos, que esteve em Lleida, Roma e Salamanca[177]; João Lopes Basanta, licenciado em direito civil e estudante de direito canónico em Lisboa, Salamanca e Siena[178]; Mendo Peres, estudante de direito canónico em Bolonha, Roma e Salamanca[179]; Pedro de Sousa, doutor em ambos os direitos, que estudou em Bolonha, Lisboa e talvez Perugia[180]; Pedro Esteves, bacharel em leis e estudante *in utroque iure* em Bolonha, Lisboa e Salamanca[181]; e Fr. Rodrigo de Santa Cruz, O.E.S.A., bacharel em teologia e estudante de artes e teologia em Lisboa, Bolonha e Perugia[182]) e 20 outros afirmam ter passado por dois estudos gerais (Afonso Madeira, bacharel *in utroque*, estudante em Lisboa e Salamanca e professor no estudo

172 Cf. Anexo, n.º 140.
173 Cf. Anexo, n.º 19.
174 Cf. Anexo, n.º 21.
175 Cf. Anexo, n.º 34.
176 Cf. Anexo, n.º 116.
177 Cf. Anexo, n.º 130.
178 Cf. Anexo, n.º 134.
179 Cf. Anexo, n.º 175.
180 Cf. Anexo, n.º 195.
181 Cf. Anexo, n.º 197.
182 Cf. Anexo, n.º 218.

lisboeta[183]; Fernando Afonso, estudante de artes e medicina em Lisboa e Salamanca[184]; Fernando da Guerra, estudante em Bolonha e Pádua[185]; Fernando Lopes, estudante de cânones em Lisboa e Salamanca[186]; Gabriel Vaz, bacharel em medicina e estudante em Lisboa e Salamanca[187]; Gomes Pais Ferraz, estudante de direito canónico em Perugia e Roma[188]; Gonçalo Monteiro, estudante *in utroque* em Lisboa e Salamanca[189]; Henrique Coutinho, estudante de direito canónico em Lisboa e Pisa[190]; João Beliágua, estudante de leis em Bolonha e Siena[191]; João Gomes de Abreu, estudante de direito canónico em Lisboa e Salamanca[192]; João Lopes da Costa, bacharel em decretos e estudante em Siena e noutra universidade italiana que não nomeia[193]; Jorge de Almeida, estudante em Perugia e Pisa[194]; Lançarote Esteves, doutor em direito civil na universidade de Bolonha e depois lente na universidade de Lisboa[195]; Luís Coutinho, estudante de cânones em Pádua e Siena[196]; Luís Gonçalves Farto, estudante *in utroque* em Lisboa e Salamanca[197]; Luís Teixeira, estudante de direito canónico em Lisboa e Siena[198]; Pedro Lourenço, doutor em decretos, estudante em Lisboa e Roma[199]; Rolando Escritor, mestre em artes e medicina, estudante em Lisboa e Paris[200]; Vasco Eanes de Camões, bacharel em decretos, estudante e lente em Lisboa e Salamanca[201]; e Vasco Fernandes, estudante de direito canónico também em Lisboa e Salamanca[202]).

O ciclo das *peregrinationes* parece ter seguido, primacialmente, um dos seguintes eixos: Lisboa – Salamanca; Lisboa – Salamanca – Itália; e Lisboa – Itália ou Salamanca – Itália. A importância que a Península Itálica volta a ter neste período é notória, como se verificará adiante, seja por a ela ter regressado, de modo indisputado, a Sede Apostólica (com a eleição de Martinho V em 1417 e o consequente fim do Cisma do Ocidente), seja pelo importante crescimento económico que aí se verificava e que possibilitava a emergência de um ambiente cultural marcado pelos alvores

183 Cf. Anexo, n.º 9.
184 Cf. Anexo, n.º 59.
185 Cf. Anexo, n.º 61.
186 Cf. Anexo, n.º 68.
187 Cf. Anexo, n.º 76.
188 Cf. Anexo, n.º 91.
189 Cf. Anexo, n.º 99.
190 Cf. Anexo, n.º 104.
191 Cf. Anexo, n.º 113.
192 Cf. Anexo, n.º 131.
193 Cf. Anexo, n.º 134.
194 Cf. Anexo, n.º 144.
195 Cf. Anexo, n.º 147.
196 Cf. Anexo, n.º 155.
197 Cf. Anexo, n.º 157.
198 Cf. Anexo, n.º 159.
199 Cf. Anexo, n.º 203.
200 Cf. Anexo, n.º 221.
201 Cf. Anexo, n.º 231.
202 Cf. Anexo, n.º 232.

do *umanesimo* e do *rinascimento* italiano, e que tão propício seria aos estudos universitários. Quanto ao avultado número de escolares portugueses em Salamanca, a explicação para o facto prende-se certamente com a proximidade ao reino, por um lado, e pelas condições socioeconómicas dos estudantes, por outro; além disso, recorde-se que, a fim de obterem o grau académico, os escolares tinham que, de acordo com os estatutos da maior parte das universidades desta época, ler e disputar publicamente, durante cinco a sete anos, em mais do que um estudo geral. Nesse sentido, importa também verificar as dioceses de origem destes alunos, constatando-se, de um modo muito substantivo, a presença em Salamanca de estudantes oriundos das dioceses do Norte do país ou limítrofes com a Coroa de Castela (Braga, Coimbra, Guarda, Lamego, Porto e Viseu), ainda que também estejam atestados alunos oriundos das dioceses mais meridionais (Lisboa, Évora e Silves).

De entre os 123 estudantes elencados, cerca de um terço frequentou a universidade de Salamanca (41 estudantes), seguida, a curta distância, pela de Bolonha (com 28 estudantes) e logo depois por Siena (com 21). A uma maior distância encontram-se já os estudos de Roma (com 11 estudantes), Perugia (10), Paris (8)[203], Pádua (7), Pisa (6), a que se juntam Toulouse e Valladolid (com 3 cada um), Ferrara (2) e Pavia, Montpellier, Lleida e Aix (1 cada um); acrescem ainda dois estudantes que, a dada altura, aparecem referidos sumariamente como estudando em Itália (Álvaro Teixeira[204] e João Lopes da Costa[205]) e um outro na Hispânia (Rodrigo Dias[206]). Embora, em termos absolutos, seja em Salamanca que se concentra o maior quantitativo (41), o somatório dos portugueses presentes nos vários estudos italianos mais que duplicava aquele coeficiente (perfazendo um total de 86 indivíduos); a presença nos estudos franceses (13) e em outros estudos hispânicos (4) é, neste contexto, relativamente marginal.

Relativamente às matérias cursadas, há um claro predomínio dos estudos jurídicos, contabilizando-se 49 canonistas e 16 civilistas, números complementados pela existência de 15 estudantes *in utroque iure*; a estes acrescem 19 estudantes de teologia[207], 7 estudantes de artes liberais e 5 estudantes de medicina. Sobre 19 escolares, ignoram-se quais os cursos que frequentaram no estrangeiro, tendo 6 passado por

203 Paris encontra-se claramente sub-representada nesta amostragem; Mário Farelo (Os estudantes e mestres portugueses nas escolas de Paris..., p. 161-196) arrola, para o período em causa, 36 clérigos, na sua maioria oriundos das ordens mendicantes, a cursarem teologia em Paris, atestando bem da importância daquele estudo geral na lecionação da *sacra pagina*; de resto, as referências a escolares portugueses em Paris no século XVI compulsadas no *CUP* continuam a certificar essa especialização funcional da universidade parisiense no ensino teológico, e a correspondente *peregrinatio* portuguesa tendo em vista o aprofundamento dos seus conhecimentos nessa matéria.

204 *CUP*, VIII, 3328.

205 *CUP*, IV, 1271.

206 *CUP*, VII, 2727.

207 A estes devem acrescentar-se os estudantes elencados por Mário Farelo – Os estudantes e os mestres portugueses nas escolas de Paris..., p. 161-196, que fazem aumentar o número dos teólogos para as três dezenas. Tal facto não desmerece a afirmação, aqui enunciada estatisticamente, de que continuava a ser no âmbito do direito que a maior parte dos estudantes portugueses procurava formação superior no estrangeiro.

Siena, 5 por Salamanca, 3 por Perugia, 2 por Bolonha e 1 por Pádua, Paris e Toulouse; há ainda menção ao já citado Rodrigo Dias, "in decretis baccalarius factus in Ispania", deixando em aberto o local preciso onde estudou[208]. Quanto aos restantes, todos são nomeados apenas como estudantes (ou, mais raramente, escolares[209]) num determinado estudo geral, mas não se registam quaisquer informações adicionais acerca dos seus cursos no *Chartularium*, sendo necessário proceder a uma comparação com os cartulários de outras universidades em busca de eventuais correspondências.

Observando-se a distribuição das matérias cursadas pelos estudos gerais, verifica-se que, entre os canonistas, 35 rumaram a Itália, tendo como destinos Bolonha[210] e Siena[211] (com nove em ambos os casos); Roma[212] (com sete); Perugia[213] (com quatro); Pádua[214] (com três); Pisa[215] (com dois), e Ferrara[216] (com uma única referência, aliás singular, visto dizer respeito ao mais viajado destes estudantes – João Peres –, que frequentou cinco estudos gerais). Por seu turno, 22 tomaram como destino a Península Hispânica, havendo registo de 20 estudantes em Salamanca[217], um em Valladolid[218] e um outro em Lleida[219]; o elenco completa-se com 9 estudantes que, para além da frequência dos estudos no estrangeiro, estão também atestados como tendo passado pela universidade de Lisboa[220]. Também entre os civilistas avultam os formados em Itália: 9 frequentaram o estudo bolonhês[221], havendo ainda 3 estudan-

208 *CUP*, VII, 2727.

209 Julgamos pertinente fazer aqui a destrinça entre estes dois conceitos, frequentemente análogos mas revestindo, ainda assim, alguma fluidez. O escolar parece designar um indivíduo com algum tipo de frequência universitária, ainda que necessariamente incompleta, apontando ora para alguém que frequenta ainda o estudo, ora para alguém que já passou pelo estudo sem haver obtido um grau académico; a coexistência, em alguns documentos, das fórmulas escolar e estudante aplicadas ao mesmo indivíduo (*CUP*, I, 209; III, 609), demonstram a diferença semântica, revestindo o termo estudante uma precisão mais unívoca, com este último a designar alguém que frequenta o estudo no tempo presente, o que surge expresso em português ou nas múltiplas formas latinas derivadas do verbo *studeo* – *studens* ou *studenti* (estudante), *studes* (estudas), *studuisti* ou *studuit* (estudaste, estudou), muito embora nos casos em que a referência é feita no pretérito perfeito (designando assim uma acção acabada), se possa inquirir se, ao tempo da composição dos diplomas onde surgem mencionados, os indivíduos arrolados frequentariam ainda o estudo; num único caso, a referência surge complementada com a expressão *prout studes de presenti* (*CUP*, III, 633), demonstrando assim a sua continuidade temporal. Além disso, e ao contrário do que sucede com os escolares, para muitos estudantes aparece referenciada a duração dos seus estudos, dada pelas fórmulas *per biennium* (*CUP*, II, 449, 461, 462), *per triennium* (*CUP*, I, 226; II, 314, 427), *per quadriennium* (*CUP*, I, 226; II, 314), *per quinquennium* (*CUP*, I, 203, 221; II, 314, 433, 449, 633), ou ainda *per sex anos* (*CUP*, I, 235; II, 314), bem como os correspondentes locais de estudo.

210 Cf. Anexo, n.º 28, 30, 51, 70, 90, 121, 156, 175, 195.

211 Cf. Anexo, n.º 12, 78, 127, 134, 140, 155, 159, 208, 211.

212 Cf. Anexo, n.º 91, 95, 130, 132, 175, 203, 219.

213 Cf. Anexo, n.º 15, 74, 91, 140.

214 Cf. Anexo, n.º 72, 107, 155.

215 Cf. Anexo, n.º 104, 140.

216 Cf. Anexo, n.º 140.

217 Cf. Anexo, n.º 2, 33, 48, 57, 68, 83, 89, 103, 112, 116, 123, 130, 161, 175, 179, 200, 229, 231, 232.

218 Cf. Anexo, n.º 227.

219 Cf. Anexo, n.º 130.

220 Cf. Anexo, n.º 68, 104, 116, 141, 140, 159, 203, 231, 232.

221 Cf. Anexo, n.º 32, 111, 113, 139, 147, 150, 152, 164, 230.

tes em Siena[222], 2 em Pádua[223] e 1 em Perugia[224]; apenas 2 frequentaram direito civil em Salamanca[225]. Os estudantes de ambos os direitos preferiram também as universidades italianas para se graduar (3 estudantes passaram por Bolonha[226], 2 por Pisa[227], 1 por Roma[228] e 1 ainda por Siena[229]), evidenciando-se entre este grupo a *peregrinatio* por vários *studia* (Afonso Madeira[230], Gonçalo Monteiro[231] e Luís Gonçalves Farto[232] fizeram o seu périplo por Lisboa e Salamanca; Diogo Gonçalves Botafogo[233] e Pedro Esteves[234] por Lisboa, Salamanca e Bolonha; João Lopes Basanta[235] por Lisboa, Salamanca e Siena e, finalmente, Álvaro Teixeira[236] cursou em Bolonha, Ferrara e Siena). Somente um estudante (Álvaro Vaz[237]) cursou ambos os direitos em Salamanca, sem se deslocar a um estudo italiano.

Os médicos buscaram a sua formação em Montpellier (Rodrigo Esteves[238]), Pádua (Lopo Gil[239]) e Salamanca (Gonçalo Fernandes[240]), tendo dois frequentado os estudos lisboeta e salmantino (Fernando Afonso[241] e Gabriel Vaz[242]) e um outro os ulissiponense e parisiense (Rolando Escritor[243]); por seu turno, os artistas formaram-se em Paris (Diogo Lopes[244] e Simão de Vasconcelos[245]), Salamanca (Agostinho de Barros[246]) ou Salamanca e Lisboa (Fernando Afonso[247]).

Quanto à teologia, as preferências iam para Paris (com 4 referências) e Salamanca (com 3), seguidas por Roma (com 2) e Toulouse (igualmente com 2); havia ainda estudantes portugueses em Aix (Fr. Gonçalo Mendes, O.P.[248]), Pádua (Lopo

222 Cf. Anexo, n.º 11, 17, 113.
223 Cf. Anexo, n.º 4, 63.
224 Cf. Anexo, n.º 16.
225 Cf. Anexo, n.º 160, 198.
226 Cf. Anexo, n.º 64, 65, 114.
227 Cf. Anexo, n.º 60, 217.
228 Cf. Anexo, n.º 154.
229 Cf. Anexo, n.º 110.
230 Cf. Anexo, n.º 9.
231 Cf. Anexo, n.º 99.
232 Cf. Anexo, n.º 157.
233 Cf. Anexo, n.º 34.
234 Cf. Anexo, n.º 197.
235 Cf. Anexo, n.º 134.
236 Cf. Anexo, n.º 19.
237 Cf. Anexo, n.º 20.
238 Cf. Anexo, n.º 216.
239 Cf. Anexo, n.º 151.
240 Cf. Anexo, n.º 96.
241 Cf. Anexo, n.º 59.
242 Cf. Anexo, n.º 76.
243 Cf. Anexo, n.º 221.
244 Cf. Anexo, n.º 35.
245 Cf. Anexo, n.º 225.
246 Cf. Anexo, n.º 10.
247 Cf. Anexo, n.º 59.
248 Cf. Anexo, n.º 98.

Gil[249]), Pavia (Fr. Gomes de Lisboa, O.F.M.[250]) e Valladolid (Fr. Fernando de Lisboa, O.P.[251]). Em alguns casos (Fr. André do Prado, O.F.M.[252] ou Fr. Rodrigo de Santa Cruz, O.E.S.A.[253]) os estudos foram realizados em várias universidades (Bolonha, Paris e Roma, no primeiro caso, Lisboa, Bolonha e Perugia no segundo). Ao contrário das demais matérias, a teologia continuou, de modo claro, a ser preferencialmente estudada por frades, embora alguns presbíteros seculares tenham também ingressado na academia para os estudos teológicos, durante este período.

Após a análise estatística, importa gizar algumas observações de conjunto em torno dos membros deste grupo, seja pelas suas origens, seja pelas parentelas e redes clientelares em que se inseriam, seja ainda pelos percursos que viriam a empreender após a passagem pelo estudo geral, distribuídos entre a igreja, o desembargo e a academia.

Um número muito importante de carreiras eclesiásticas, sobretudo ao nível do episcopado, teve início com uma formação académica, ainda que por vezes incompleta; é de notar que, entre os detentores do pálio aqui arrolados, quase todos tinham costados nobres, alguns dos quais com origens na mais alta nobreza da época (casas tituladas e ramos bastardos da casa real).

Destaquem-se, em primeiro lugar, as figuras de dois homens aparentados com a família régia: D. Fernando da Guerra (bisneto do rei D. Pedro I e, como tal, primo dos vários monarcas portugueses da primeira metade do século XV), sucessivamente bispo de Silves (1409-14), do Porto (1416-17) e arcebispo de Braga (1417-57), estudante em Bolonha e em Pádua; e D. Afonso de Portugal (filho do conde de Ourém e marquês de Valença, D. Afonso, e por essa via neto de D. João I), estudante de decretos em Salamanca que viria, mais tarde, a ser bispo de Évora (1485-1522); além disso, parece pertinente recordar que foi o pai do primeiro conde de Vimioso, D. Francisco de Portugal, bem como do primeiro (e único) arcebispo do Funchal, D. Martinho de Portugal.

Figuras de destaque no episcopado português ao longo do século XV foram também vários membros da família dos Coutinho (marechais de Portugal no final do século XIV e, já no século XV, condes de Marialva). Pelo menos três obtiveram a distinção episcopal, e um outro granjeou um importante priorado do reino. Os primeiros a alcançarem o sólio foram os irmãos Fernando Martins Coutinho e Luís Coutinho, ambos filhos de Gonçalo Vasques Coutinho, marechal de Portugal, e ambos estudantes de direito canónico em Pádua (o primeiro à roda de 1410[254] e o

249 Cf. Anexo, n.º 151.
250 Cf. Anexo, n.º 88.
251 Cf. Anexo, n.º 62.
252 Cf. Anexo, n.º 21.
253 Cf. Anexo, n.º 218.
254 *CUP*, III, 605.

segundo em 1438[255]), tendo Luís também cursado em Siena (1442[256]). Enquanto Fernando viria a ser sucessivamente cónego em Lamego e Lisboa, deão de Viseu e, finalmente, bispo de Coimbra (1419-29), já Luís seria bispo de Viseu (1439-44), de Coimbra (1444-52) e, finalmente, arcebispo de Lisboa (1452-53). Já no final do século, sobressaem os nomes de Henrique Coutinho, filho do marechal de Portugal (D. Fernando Coutinho), estudante de cânones nas universidades de Lisboa e Pisa (1471[257]), e a quem D. Afonso V dotara com um mantimento anual no valor de 3 700 reais brancos para o estudo[258]; embora não ascendesse ao episcopado, seria arcediago de Vermoim e prior da insigne colegiada de Guimarães, na arquidiocese de Braga. Quanto a D. Fernando Coutinho, sobrinho do anterior, foi estudante de ambos os direitos em Pisa (1485[259]), vindo a ser bispo de Lamego (1492-1502) e de Silves (1502-38).

Também a importante família dos Meneses – que ao longo do século XV recuperou a posição de prestígio de que desfrutara antes da crise de 1383, sendo promovida à mais alta nobreza titulada (estando na origem da Casa de Vila Real) pelos seus feitos de armas no Algarve de Além-mar – veria um dos seus descendentes estudar no estrangeiro e ser promovido, depois, ao episcopado. Trata-se de D. Garcia de Meneses (filho do capitão de Alcácer Ceguer, D. Duarte de Meneses, e neto do primeiro capitão de Ceuta, D. Pedro de Meneses, conde de Vila Real), o qual estudou em Perugia, tendo sido deão em Lisboa e, depois, bispo eleito de Coimbra (1468-70) e prelado de Évora (1471-84). É de destacar ainda, neste contexto, os Almeida, senhores de Abrantes; o quarto filho do primeiro conde (D. Lopo de Almeida), de seu nome Jorge de Almeida, estudou em Perugia (1473[260]) e Pisa (1474[261]), tendo sido feito protonotário apostólico por Sisto IV, e travado relações com Lorenzo de' Medici, senhor de Florença[262]; ulteriormente, viria a ter um extensíssimo governo à frente da Sé de Coimbra (1482-1543)[263]; para se aferir da importância da sua linhagem, lembre-se que o seu irmão, D. Francisco de Almeida, seria o primeiro vice-rei da Índia, e um seu sobrinho, D. Garcia de Almeida, o primeiro reitor da novel universidade conimbricense, em 1537. Também entre as famílias nobres, viria a estudar em Siena (1467[264]) o futuro

255 *CUP*, IV, 1104.
256 *CUP*, IV, 1275.
257 *CUP*, VII, 2340; VIII, 3157.
258 *CUP*, VII, 2340.
259 *CUP*, VIII, 3042.
260 *CUP*, VII, 2481, 2482.
261 *CUP*, VII, 2531, 2533.
262 Cf. Virgínia Rau – Italianismo na cultura jurídica..., p. 186-187.
263 Cf. José Pedro Paiva – A diocese de Coimbra durante o reinado de D. Manuel: o governo episcopal de D. Jorge de Almeida. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra. XXXVI:1 (2002-2003) 347-366. Disponível em: http://www.uc.pt/chsc/recursos/jpmp/jpp_diocese-de-coimbra.pdf.
264 *CUP*, VI, 2169, 2170.

bispo de Silves, D. João de Melo (1468-1480); outros futuros prelados que estudaram nas partes de Itália neste período foram Diogo Pinheiro, estudante em Siena e mais tarde doutor em ambos os direitos, vigário da Ordem de Cristo no isento de Tomar (que constituía território de *nullius diœcesis*, e a partir do qual se administravam, no espiritual, as possessões ultramarinas portuguesas) e, depois, primeiro bispo do Funchal (1514-1525), erigido em diocese autónoma a partir da prelazia de Tomar em 1514; e Jorge Vaz da Costa, irmão do cardeal de Alpedrinha, cónego (1472[265]) e deão de Lisboa (1476[266]), além de futuro arcebispo de Braga (1486-1501), que passou igualmente pelo estudo de Siena em 1476. A juntar a este grupo de prelados, também Gomes Pais Ferraz, sobrinho do bispo de Ceuta (D. João Ferraz), que chegou a ser cónego na Sé de Coimbra, estudou direito canónico em Perugia e Roma.

Atente-se na presença continuada destes homens em universidades italianas onde, na maior parte dos casos, obtiveram formações em um ou ambos os direitos, ainda que nem todos tenham concluído os estudos – com efeito, apenas D. Diogo Pinheiro é mencionado expressamente como doutor *in utroque iure*, quando vigário de Tomar; essa formação, de resto, permitir-lhe-á, já no século XVI, figurar como subscritor de inúmeras cartas passadas pela chancelaria durante o reinado de D. Manuel, chegando inclusivamente a aparecer como desembargador e conselheiro de D. João III[267].

Alguns destes letrados tinham, também, importantes vínculos familiares a grandes senhores, leigos ou eclesiásticos; exemplos disso são Álvaro Gonçalves, clérigo portuense, estudante de direito civil em Siena (1444[268]), e que era sobrinho de D. Antão Martins, bispo do Porto e cardeal do título de S. Crisógono; também Pedro de Resende, estudante em Siena, estava unido por laços de sangue a D. Álvaro Afonso, bispo de Silves e regente da *Penitenzieria Apostolica* (1465[269]); ou Simão de Vasconcelos, estudante de artes na universidade de Paris (1489[270]), o qual se dizia primo-sobrinho de D. João II. Outro ainda (Pedro de Sousa) foi estudante de decretos em Lisboa, talvez em Perugia, e mais tarde ainda em Bolonha, onde obteve o grau de doutor *in utroque* (1473), aparecendo mencionado como de origem nobre e "familiar dilecto" de D. Afonso V (1459), bem como irmão de João de Sousa, embaixador de Portugal junto da Santa Sé (1476[271]).

Outros nomes atestam a sua ligação a esses senhores através de redes clientelares, como o cónego conimbricense Gomes Pais, licenciado em decretos em Bolonha,

265 *CUP*, VII, 2457.
266 *CUP*, VII, 2693.
267 *CUP*, X, 4256; XI, 4698, 4703, 4953, 4957, 4990; XII, 5010, 5071, 5077, 5275.
268 *CUP*, IV, 1345, 1354, 1359, 1360.
269 *CUP*, VI, 2118.
270 *CUP*, VIII, 3321.
271 Cf. André de Oliveira-Leitão – Pedro de Sousa. In *A universidade medieval em Lisboa...*, p. 528-532.

que exercia as funções de capelão do infante D. Pedro, duque de Coimbra (1432[272]), ou Pedro Vaz, clérigo eborense e estudante de direito canónico em Siena (1470[273]), referido como "dilecto" do infante D. Fernando, duque de Beja[274], e que se manteve ao serviço dessa casa ducal, aparecendo, no final da década de 1480, como conselheiro do então duque de Beja, D. Manuel[275], além de prior do castelo de Tomar e frade professo da Ordem de Cristo[276], de que D. Manuel era então o governador.

Alguns destes homens faziam carreira não apenas junto dos principais senhores do país, mas também na Cúria Romana: assim, Pedro Lourenço, cónego de Lamego, sucessivamente bacharel (1452), licenciado (1455) e doutor (1478) em decretos, tendo estudado na universidade da Cúria e na de Lisboa, onde foi também lente e reitor, acumulou variadíssimas funções, quer junto de D. Afonso V (de quem foi feitor, criado, conselheiro, capelão e orador, e seu embaixador junto da Santa Sé), quer de outros membros da família real (foi conselheiro do infante D. Fernando, duque de Beja, e procurador da sua esposa, a infanta D. Beatriz, junto da Cúria), quer ainda junto do Papado (acólito, capelão e cubiculário pontifício), além de cavaleiro da Ordem de Santiago[277]. Álvaro Gonçalves, deão de Coimbra e, depois, do Porto, doutor em leis na universidade de Perugia (1475), foi acólito, escritor e abreviador das letras apostólicas durante os pontificados de Nicolau V, Calisto II, Pio II, Paulo II e Sisto IV. João Peres, que bem poderia ser considerado o arquétipo da *peregrinatio academica* portuguesa para século XV, estudou direito nas universidades de Lisboa, Siena, Perugia, Pisa e Ferrara antes de obter o grau de doutor *in utroque*, tendo recebido a distinção de conde palatino do Palácio de S. João de Latrão e sendo inclusivamente chamado "familiar" do cardeal-bispo de Óstia, D. Giuliano della Rovere, O.F.M. (o futuro papa Júlio II). Finalmente, merece ainda referência o nobre Diogo Gonçalves Botafogo, arcediago de Montemor-o-Novo, na diocese de Évora, estudante de ambos os direitos nas universidades de Lisboa (onde foi lente durante muitos anos), Salamanca e Bolonha (na qual se doutorou), e que teve, desde pelo menos meados da década de 1460 até à de 1490, uma extensa carreira beneficial (surgindo como reitor e porcionário de várias igrejas portuguesas e, até, italianas) na qualidade de protegido do cardeal D. Rodrigo de Borja (o futuro Alexandre VI), então vice-chanceler da Cúria[278]; tal era o seu prestígio e influência que chegou a ordenar a construção, em Roma, de uma fonte no Campo dei Fiori.

272 *CUP*, IV, 969.
273 *CUP*, VI, 2306, 2321.
274 *CUP*, VI, 2306.
275 *CUP*, VI, 3295, 3296.
276 *CUP*, VIII, 3031, 3223, 3296.
277 Cf. André de Oliveira-Leitão – Pêro Lourenço. In *A universidade medieval em Lisboa...*, p. 534-541.
278 Cf. André de Oliveira-Leitão – Diogo Gonçalves. In *A universidade medieval em Lisboa...*, p. 548-563.

Também os letrados formados em direito civil ou canónico constituíram um grupo privilegiado entre os que faziam a sua *peregrinatio* a Itália, geralmente a Bolonha, sendo por norma recrutados para o desembargo régio. Tais são os casos dos doutores em direito canónico Diogo de Portugal (1401), Brás de Portugal (1409) e Estêvão Afonso (1411), ou os doutores em direito civil Lançarote Esteves (1404), Lopo Afonso (1408), João Álvares (1409) e Lourenço de Portugal (1417). A estes acresce, já na segunda metade do século, a figura do doutor Luís Teixeira (filho do chanceler-mor, doutor João Teixeira), estudante de direito canónico nas universidades de Lisboa e Siena e ele próprio chanceler-mor do reino, em substituição do seu pai[279].

Tal como no período anterior, alguns destes homens exerceram também funções docentes no estudo lisboeta, como Vasco Eanes de Camões (lente de direito canónico durante mais de dois anos, em data anterior a 1463), Diogo Gonçalves Botafogo (lente de direito canónico em data indeterminada, anterior a 1469), Fr. Rodrigo de Santa Cruz (lente da cátedra de véspera de teologia entre pelo menos 1496 e 1503) ou Afonso Madeira (lente das cátedras de prima e de véspera de direito canónico na última década do século XV, além de vice-reitor do estudo). Igual destaque merecem também aqueles homens que, a partir da segunda metade do século XV, frequentaram as universidades italianas e virão a ser, nos alvores da centúria seguinte, nomes maiores do humanismo em Portugal. Tais são os casos de Martim Anes de Figueiredo, estudante de leis e cânones em Bolonha e Ferrara e doutor *in utroque*, mais tarde lente de oratória na universidade de Lisboa e autor de um *Commentum in Plinii Naturalis Historiæ Prologum* (1529)[280]; ou de Álvaro Teixeira que, tendo travado conhecimento com as humanidades (grego e latim) em Siena (1492-93[281]), enveredou depois pelos estudos de leis e cânones em Bolonha (1497[282]) e Ferrara (1502[283]); esteve ainda ao serviço do cardeal D. Jorge da Costa, além de ter sido notário apostólico, cubiculário pontifício e *miles sancti Petri* durante os pontificados de Júlio II, Leão X, Adriano VI e Clemente VII.

Conclusões

Ao nível dos locais de estudo frequentados pelos elementos mais cultos, o quadro de incertezas é grande, sendo mais razoável inventariar tendências gerais do que tentar estabelecer sofismas inquestionáveis, alguns deles, porventura, viciados por tradições historiográficas. Conjugados, a apreciação dos lugares de estudo e de

279 Cf. André de Oliveira-Leitão – Luís Teixeira. In *A universidade medieval em Lisboa...*, p. 462-463.

280 Cf. André de Oliveira-Leitão – Martim de Figueiredo. In *A universidade medieval em Lisboa...*, p. 505-509.

281 *CUP*, IX, 3470, 3506, 3517.

282 *CUP*, IX, 3676.

283 *CUP*, X, 3913.

ensino frequentados por letrados dão origem a um modelo interpretativo relativamente consolidado, traduzindo uma circulação à escala europeia, de configuração radial, ligando periferias a centros intelectuais, com os estudos de Paris, Bolonha e Salamanca a afirmarem-se como destinos preferenciais para a massa crítica do reino no período correspondente aos séculos XII e XIII. Terão correspondido a fluxos migratórios de duplo sentido na maior parte dos casos, ou seja, pressupondo percursos de ida e volta relativamente simples e estáveis entre origens e destinos. Mas se os trajetos, na sua maioria, parecem ter-se estabelecido entre dois pontos, por vezes tiveram uma geografia mais variável, assente em três razões principais: a vontade de aquisição de conhecimentos, levando a que escolares frequentassem mais de uma instância de ensino de forma a completar a sua formação; a intenção de prestarem serviço docente em mais de um estabelecimento escolar; e o desenvolvimento de percursos de carreira fora do reino. Desse modo, o retorno de vários deles aos locais de origem tardou algum tempo; e, em algumas circunstâncias, pode nunca ter chegado a ocorrer.

A partir do século XIV, e sendo certo que a visão aqui apresentada é ainda parcelar (podendo vir a sofrer mutações em função do aprofundamento das investigações em torno da mobilidade estudantil), julga-se que o quadro aqui gizado consubstancia, a traços largos, algumas linhas de força que se consideram estruturantes para compreender a *peregrinatio academica* portuguesa durante a Idade Média. Deve ser matizada a presença mais robustecida de portugueses a estudar fora do reino no século XV; com efeito, tal deve-se, em primeiro lugar, à deformação propiciada pela preservação dos arquivos. Ainda assim, é de assinalar a presença muito significativa de portugueses nas universidades francesas ao longo do século XIV (situação propiciada pela presença papal em Avinhão), conjuntura invertida no século XV com o regresso do papado a Roma e o progresso do renascimento na Península Itálica. Além disso, um cada vez maior contingente de estudantes passou a engrossar a universidade salmantina, dada a evidente proximidade geográfica ao reino. Uma especialização funcional de dadas universidades é outro dos dados que se pode, com alguma segurança, asseverar neste contexto: Bolonha apresenta-se, indisputavelmente, como o estudo para onde se dirigiam os legistas (fruto de uma tradição que então já era secular, e na qual se enquadravam grandes nomes do pensamento jurídico medieval, como Francesco Accursio, Bartolo da Sassoferrato ou Baldo degli Ubaldi), enquanto os canonistas parecem ter tido especial preferência por Siena ou Pisa; Paris destinava-se, fundamentalmente, aos estudos teológicos (tal como, de resto, as universidades inglesas, verificando-se, neste último caso, curioso predomínio de *peregrinationes* no contexto das ordens mendicantes), enquanto a Salamanca acorriam primacialmente estudantes de direito, mas também de medicina, oriundos sobretudo das dioceses do Norte e Centro de Portugal.

Anexo: Quadro de letrados (estudos gerais e saberes)

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
1	Afonso (1350-1351)	Cónego de Lisboa								•															•			
2	Afonso de Portugal (1475-1521)	Bispo de Évora																•						•				
3	Afonso Dinis (1348-1352)	Bispo da Guarda e de Évora. Físico régio											•										•		•	•		
4	Afonso Garcia (1414)	—										•												•				
5	Afonso Gomes (1492-1493)	Frade da Ordem dos Frades Menores de Observância											•													•		
6	Afonso Lourenço (1452-1459)	Clérigo de Évora															•									•		
7	Afonso Madeira (1495-1519)	Lente de cânones na Universidade de Lisboa. Arcediago de Penela. Desembargador dos agravos						•										•						•				
8	Agostinho de Barros (1483)	Clérigo de Lisboa																•					•					
9	Aires (1264-†1280)	Cónego de Lamego																				•						•
10	Aires (1292)	Frade da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco de Lisboa																				•				•		
11	Aires Dias (1443-1477)	Clérigo de Silves. Cónego do Porto. Capelão da rainha de Castela, D. Isabel de Portugal																	•					•				
12	Álvaro Afonso (1465)	Cónego de Coimbra																	•					•				
13	Álvaro Bernardo de Almeida (1439)	Clérigo de Lamego. Embaixador apostólico																•										•
14	Álvaro de Freitas (1134-†1184)	Bispo de Lisboa. Cónego regrante e prepósito de Sta. Cruz de Coimbra											•															•
15	Álvaro de Freitas (1479-1490)	Clérigo de Coimbra													•									•				
16	Álvaro Gonçalves (1444)	Clérigo do Porto													•									•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
17	Álvaro Gonçalves (1471-1479)	Deão do Porto e de Coimbra. Notário, escritor e abreviador das letras apostólicas																	•					•				
18	Álvaro Pais Gomes Charinho (1284-†1349)	Penitenciário pontifício. Bispo de Corona e de Silves. Frade da Ordem dos Frades Menores		•											•									•		•		
19	Álvaro Teixeira (1489-1524)	Clérigo de Lisboa. Cónego de Lamego. Reitor de S. Gonçalo de Amarante e S. Mamede de Vila Marim. Protonotário apostólico. *Miles sancti Petri*		•			•												•			•		•			•	
20	Álvaro Vaz (1436-1458)	Cónego de Braga																•						•				
21	André do Prado (1411-1450)	Vigário da Província Portuguesa da Ordem dos Frades Menores. Capelão do colégio de S. Clemente de Bolonha		•									•				•									•		
22	Antão do Porto (1480)	Frade da Ordem da Santíssima Trindade																•								•		
23	Antão Pires (1439)	Filho do contador dos mantimentos régios. Bolseiro régio																•										•
24	António de Azevedo Coutinho (1498-1528)	Clérigo de Braga. Cónego de Lisboa. Arcediago de Barroso. Fidalgo da Casa Real. Desembargador do Paço. Embaixador régio																•										•
25	Bartolomeu (1301)	Raçoeiro de Lisboa						•																				•
26	Bartolomeu Eanes (1299)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Guimarães																				•				•		
27	Bolonil (1272-1273)	Corretor régio. Clérigo do rei		•																				•				
28	Brás de Portugal (1409)	—		•																				•				
29	Cernoto (a. 1299)	—						•																				•
30	Cristóvão Álvares (1485-1491)	Clérigo de Lisboa		•																				•				
31	Diogo de Agraço (1499)	Leigo de Lisboa																			•			•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
32	Diogo de Portugal (1401-1402)	—		•																				•				
33	Diogo Dias (1439-1452)	Clérigo do Porto. Cónego de Lamego. Reitor de Sta. Maria de Sobrado																•						•				
34	Diogo Gonçalves Botafogo (1465-1492)	Clérigo de Silves. Arcediago da Sexta (Montemor-o-Novo). Deão e chantre de Lisboa. Cónego de Lisboa, Coimbra, Évora e Silves. Cubiculário pontifício		•				•										•						•				
35	Diogo Lopes (1488)	Clérigo de Lisboa. Reitor de S. Francisco de Ponte de Sor											•										•			•		
36	Diogo Pinheiro (1471-1524)	Clérigo de Braga. Vigário de Tomar (da Ordem de Cristo). Bispo do Funchal																	•					•				•
37	Domingos (1175)	Monge da Ordem de S. Bento de Sta. Maria do Lorvão																				•						•
38	Domingos Afonso de Linhares (1352)	Cónego de Coimbra e Lisboa																		•				•				
39	Domingos Bom (1299)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos do Porto																				•				•		
40	Domingos de Santarém (1297-1304)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Santarém																				•				•		
41	Domingos Domingues (1275-†1328)	Cónego, mestre-escola e deão de Braga		•																				•				
42	Domingos Eanes (1279-1298)	Monge da Ordem de Cister de Sta. Maria de Alcobaça																				•						•
43	Domingos Eanes Jardo (1262-†1293)	Cónego, eleito e bispo de Évora. Eleito e bispo de Lisboa. Prior de Sta. Maria de Guimarães. Chanceler e capelão régio. Clérigo do rei. Tutor régio											•											•	•			
44	Domingos Fernandes (1271)	Clérigo de Sta. Maria de Guimarães																				•					•	
45	Domingos Martins (1281)	—								•														•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
46	Domingos Peres, dito Vinagre (1244-1281)	Cónego e mestre-escola de Braga. Cónego de Lisboa. Clérigo e chantre de Sta. Maria de Guimarães. Diácono de Braga		•																				•				
47	Durão Pais (1250-†1283/1284)	Procurador apostólico. Cónego de Braga. Deão e bispo de Évora. Notário régio. Chanceler da rainha. Clérigo do rei											•										•					
48	Eduardo de Eça (1463-1475)	Cónego de Braga																•						•				
49	Eduardo de Menezes (1497)	Clérigo de Braga																	•									•
50	Egas Fafes (1227-†1268)	Cónego e arcediago de Braga. Bispo de Coimbra. Arcebispo de Compostela								•														•				
51	Estêvão Afonso (1404-1458)	Arcediago de Santarém. Vigário-geral de Lisboa. Mestre-escola de Coimbra. Chanceler-mor do reino. Conselheiro régio		•																				•				
52	Estêvão Eanes de Vasconcelos (1248-†1287)	Cónego e arcediago de Braga. Bispo de Lisboa. Reitor de Sta. Maria de Palmeira. Corretor régio. Clérigo do rei		•																				•				
53	Estêvão de Loulé (1456)	Frade da Ordem dos Frades Menores. Lente na Universidade de Paris. Missionário nas Canárias											•													•		
54	Estêvão Mendes (1281)	Clérigo de Sta. Maria de Guimarães																				•					•	
55	Estêvão Miguéis de Lisboa (1329-1343)	Cónego de Évora e de Braga. Lente de direito canónico na Universidade de Coimbra								•														•				
56	Estêvão Moniz (1258-†1285)	Juiz apostólico. Porcionário, cónego, tesoureiro e deão de Coimbra. Cónego de Lisboa. Físico régio. Conselheiro régio								•														•	•			
57	Estêvão Peres (1439)	Deão de Tui																•						•				
58	Estêvão Rodrigues (1291-1320)	Arcediago de Santarém. Mestre-escola e vigário de Lisboa						•																•				
59	Fernando Afonso (1488)	Clérigo de Lisboa						•										•					•		•			
60	Fernando Coutinho (1485-1527)	Bispo de Lamego e de Silves														•								•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
61	Fernando da Guerra (1420-1443)	Bispo de Silves e do Porto. Arcebispo de Braga		•								•																•
62	Fernando de Lisboa (1476)	Frade da Ordem dos Pregadores																			•					•		
63	Fernando de Portugal (1411)	—										•												•				
64	Fernando de Portugal (1440-1459)	—		•																				•				
65	Fernando de Portugal (1469)	—		•																				•				
66	Fernando de Vasconcelos (1497-1498)	Clérigo de Coimbra																•										•
67	Fernando Eanes de Portocarreiro (1240-†1275/1276)	Capelão apostólico. Cónego e deão de Braga. Prior de Sta. Maria de Guimarães. Notário, conselheiro e capelão régio																•						•				
68	Fernando Lopes (1480-1486)	Arcediago e deão da Guarda						•										•						•				
69	Fernando Martins (Sto. António) [1211-†1231]	Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra. Frade da Ordem dos Frades Menores																								•		
70	Fernando Martins (1436-1446)	Clérigo de Coimbra. Cónego do Porto e de Silves. Abreviador das letras apostólicas		•																				•				
71	Fernando Martins (1478)	Frade da Ordem do Carmo em Sta. Maria do Carmo de Lisboa															•									•		
72	Fernando Martins Coutinho (1409-1422)	Clérigo de Lamego. Cónego de Lisboa. Deão de Viseu. Bispo de Coimbra										•												•				
73	Francisco Cardoso (1492-1525)	Desembargador régio		•																								•
74	Francisco da Costa (1475)	Clérigo de Coimbra													•									•				
75	Francisco de Coimbra (1302)	Frade da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco de Coimbra											•													•		

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
76	Gabriel Vaz (1498)	Clérigo de Lisboa						•										•							•			
77	Garcia de Meneses (1465-1470)	Deão de Lisboa. Bispo eleito de Coimbra. Bispo de Évora													•													•
78	Gaspar Correia (1474-1475)	Clérigo de Lisboa																	•					•				
79	Geraldo Domingues (1261-1274)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Lisboa. Prior claustral da Ordem dos Pregadores. Conselheiro e testamenteiro régio																				•		•		•		
80	Geraldo Fernandes (1363)	Lente de medicina na Universidade de Paris											•										•		•			
81	Gil de Leiria (1236-1257)	Cónego e diácono de Coimbra. Físico régio								•														•	•			
82	Gil de Santarém (1223-†1265)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Santarém e de S. Domingos de Palência. Provincial da Hispânia. Físico régio											•											•	•	•		
83	Gil de Soveral (1493-1497)	Clérigo de Viseu																•						•				
84	Gil de Tavira (1436-1451)	Provincial da Ordem dos Frades Menores em Portugal. Embaixador régio ao Concílio de Basileia. Capelão pontifício																		•						•		
85	Gil Martins (1388-1433)	Desembargador e conselheiro régio. Chanceler-mor do reino. Embaixador ao Concílio de Constança. Protetor do Estudo Geral de Lisboa		•																				•				
86	Godinho (†1176)	Cónego e mestre-escola de Sta. Maria de Alcáçova de Santarém																				•						•
87	Gomes (1225)	—											•															•
88	Gomes de Lisboa (1495-1518)	Vigário-geral da Ordem dos Frades Menores. Lente de teologia em Pavia												•												•		
89	Gomes Eanes Aranha (1462)	Clérigo do Porto																•						•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
90	Gomes Pais (1411-1432)	Porcionário de Lisboa. Vigário-geral de Lisboa. Cónego de Coimbra. Capelão do infante		•																				•				
91	Gomes Pais Ferraz (1468-1475)	Clérigo do Porto. Cónego de Coimbra													•		•							•				
92	Gonçalo (1249)	Mestre-escola de Coimbra																				•						•
93	Gonçalo de Guimarães (séc. XIII)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Guimarães																				•				•		
94	Gonçalo de Lisboa (1210-†1214)	Legado, núncio e capelão apostólico. Frade da Ordem da SS. Trindade de Santarém											•															•
95	Gonçalo Eanes (1431)	Diácono. Reitor de Santiago de Mouquim															•							•				
96	Gonçalo Fernandes (1480)	Clérigo conjugado de Lamego. Médico																•							•			
97	Gonçalo Lever (1305-†1309)	Cónego e presbítero de Coimbra. Prior de S. Martinho de Montemor-o-Velho. Físico régio. Capelão da rainha								•															•			
98	Gonçalo Mendes (1425)	Frade da Ordem dos Pregadores em S. Domingos de Santarém	•																							•		
99	Gonçalo Monteiro (1472-1482)	Clérigo de Lamego. Reitor de Sta. Maria de Castelo Rodrigo. Capelão da rainha-viúva de Castela, D. Isabel de Portugal						•										•						•				
100	Gonçalo Pereira (1295-†1348)	Núncio apostólico. Cónego de Tui. Deão, vigário, procurador e cónego do Porto. Eleito de Évora. Bispo de Lisboa. Arcebispo de Braga. Clérigo do rei																•						•				
101	Gregório (1258-1277)	Cónego regrante de S. Vicente de Fora						•																		•		
102	Guilherme (1179-1199)	Mestre-escola de Coimbra. Cónego regrante e procurador de Sta. Cruz de Cortes																				•						•
103	Heitor Mendes (1485)	Clérigo de Lamego																•						•				
104	Henrique Coutinho (1471-1490)	Clérigo de Coimbra. Arcediago de Vermoim						•								•								•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
105	João (a. 1176-†1192)	Mestre-escola e presbítero de Coimbra																				•		•				
106	João (1225)	—											•															•
107	João Afonso (1409-1411)	Cónego do Porto										•												•				
108	João Afonso Coelhinho (1363)	Lente de leis na Universidade de Montpellier e de cânones na Universidade de Coimbra						•		•														•				
109	João Afonso das Regras (1378-1404)	Conselheiro régio. Chanceler-mor do reino. Reitor e protetor do Estudo Geral de Lisboa		•																				•				
110	João Afonso de Aguiar (1463)	Clérigo de Lisboa																	•					•				
111	João Álvares (1408-1417)	Deão de Viseu. Bispo de Silves		•																				•				
112	João Álvares (1476)	Clérigo do Porto																•						•				
113	João Beliágua (1427-1457)	Reitor de S. Pedro de Avelãs. Abade de S. Pedro de Ferreira. Deão da Guarda. Desembargador régio		•															•					•				
114	João Cardoso (1488-1516)	—		•																				•				
115	João César (1245-1249)	Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra. Procurador de Sta. Cruz de Coimbra											•											•				
116	João da Silveira (1473-1474)	Reitor de S. Pedro de Óbidos. Reitor da Universidade de Lisboa						•								•		•						•				
117	João de Deus (1240/41†1267)	Comissário e juiz apostólico. Cónego, presbítero e arcediago de Lisboa		•																				•		•		
118	João de Melo (1467-1469)	Reitor de S. Pedro de Elvas. Bispo de Silves																	•									•
119	João Domingues (1206-†1242)	Cónego e presbítero de Coimbra								•															•			
120	João Domingues (1241-1243)	Cónego de Braga. Cónego e deão da Guarda		•																				•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
121	João Eanes (1459)	Presbítero do Porto		•																				•				
122	João Eanes (1494-1523)	Clérigo de Lamego. Reitor de Malpartida e Vermiosa																•								•		
123	João Fernandes (1439)	Mestre-escola e vigário-geral da Guarda																•						•				
124	João Fogaça (1353)	Médico da rainha de Portugal, D. Beatriz											•										•		•	•		
125	João Fróis (1191-†1236)	Cardeal bispo sabinense. Legado apostólico. Arcebispo de Bizâncio. Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra. Pregador régio											•										•			•		
126	João Garcia (antes de 1436)	Chanceler da Universidade de Toulouse																		•								•
127	João Garcia (1461-1483)	Clérigo e cónego de Évora. Reitor de Sto. André de Lever																	•					•		•		
128	João Gil (1265)	Cónego de Sta. Maria de Guimarães		•																				•				
129	João Gil de Zamora (Séc. XIII/XIV)	Frade da Ordem dos Frades Menores. Custódio da custódia de Zamora. Ministro da província de Santiago											•													•		
130	João Gomes (1423-1448)	Reitor de Sta. Maria de Idães. Cónego de Braga. Capelão de D. Fernando da Guerra. Abreviador das letras apostólicas							•								•	•						•				
131	João Gomes de Abreu (1442-1470)	Clérigo da parte portuguesa da diocese de Tui (administração de Valença do Minho). Arcediago do Couto. Notário apostólico. Bispo de Viseu						•										•						•				
132	João Gonçalves (1431)	Clérigo de Lamego															•							•				
133	João Lopes Basanta (1478)	—						•										•	•					•				
134	João Lopes da Costa (1442-1449)	Clérigo de Lisboa. Mestre-escola em Sta. Maria da Alcáçova de Santarém. Chantre de Coimbra. Capelão e cubiculário papal																	•			•		•				
135	João Martins de Soalhães (1279-†1325)	Cónego de Coimbra. Cónego e bispo de Lisboa. Arcebispo de Braga. Clérigo do rei e capelão régio. Conselheiro régio											•											•		•		

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
136	João Pais (1220-†1236)	Cónego regrante, prepósito e prior de Sta. Cruz de Coimbra											•													•		
137	João Pais (1240-†1262)	Cónego e mestre-escola do Porto. Vigário de Braga																				•						•
138	João Peculiar (1131-†1175)	Cónego e mestre-escola de Coimbra. Bispo do Porto. Arcebispo de Braga. Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra											•										•	•		•		
139	João Pereira (1441-1445)	Desembargador régio		•																				•				
140	João Peres (1475-1487)	Conde palatino de S. João de Latrão. Cavaleiro da Ordem de Santiago					•	•							•	•			•					•				
141	João Rol (1218-†1241)	Capelão e físico apostólico. Deão e bispo de Lisboa. Cónego de Viseu. Físico régio								•														•	•			
142	João Soares (†1264)	Tesoureiro de Viseu. Conselheiro régio			•																		•					
143	Jorge da Costa (1465-1508)	Bispo de Évora. Arcebispo de Lisboa e de Braga. Cardeal (dito «de Alpedrinha»). Protetor do Estudo Geral de Lisboa											•															•
144	Jorge de Almeida (1473-1499)	Protonotário apostólico. Bispo de Coimbra													•	•												•
145	Jorge Vaz da Costa (1472-1476)	Cónego e deão de Lisboa. Arcebispo de Braga																	•									•
146	Julião Pais (1183†1215)	Chanceler régio		•																				•				
147	Lançarote Esteves (1404-1411)	Conde palatino de S. João de Latrão. Núncio apostólico. Secretário do rei de Portugal. Lente de direito civil na Universidade de Lisboa		•				•																•				
148	Lanfranco de Milão (1216-1220)	Procurador régio		•																				•				
149	Lopo (1296)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Coimbra																				•				•		
150	Lopo Afonso de Lisboa (1397-1411)	—		•																				•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
151	Lopo Gil (1461-1462)	Clérigo da Guarda. Arcediago de Lamego										•											•		•	•		
152	Lourenço de Portugal (1416-1417)	Lente de direito civil na Universidade de Bolonha		•																				•				
153	Lourenço Eanes (1363)	Lente de medicina na Universidade de Salamanca																•							•			
154	Lourenço Rodrigues (1423)	Reitor de S. Miguel de Figueiredo															•							•				
155	Luís Coutinho (1423-1442)	Reitor de S. Salvador de Bouças. Deão de Lamego. Cónego de Lisboa. Protonotário apostólico. Bispo de Viseu										•					•							•				
156	Luís Eanes (1439-1442)	Clérigo de Lisboa. Cónego de Viseu		•																				•				
157	Luís Gonçalves Farto (1477-1496)	Arcediago de Olivença						•										•						•				
158	Luís Pires (1439)	Filho do contador dos mantimentos régios. Bolseiro régio																•										•
159	Luís Teixeira (1475-1493)	Desembargador régio. Ouvidor na Casa do Cível. Chanceler-mor do reino						•											•					•				
160	Manuel Afonso (1498-1503)	Leigo de Lisboa. Desembargador da Casa da Suplicação																•						•				
161	Manuel de Sousa (1488-1494)	Clérigo e cónego de Évora																•						•				
162	Manuel Fernandes (1486)	Clérigo de Braga. Cónego de Salamanca																•								•		
163	Martim Afonso da Charneca (1382-1416)	Conselheiro régio. Bispo de Coimbra. Arcebispo de Braga		•																				•				
164	Martim Anes de Figueiredo (1497-1536)	Clérigo de Coimbra. Reitor de Santiago de Piães. Desembargador régio. Senador do reino. Lente de oratória na Universidade de Lisboa		•																				•				
165	Martinho (1170-†1175)	Cónego e presbítero de Coimbra											•										•		•			
166	Martinho (1217-1218)	Tesoureiro de Lisboa. Físico régio								•														•	•			

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
167	Martinho Geraldes (1243†1271)	Arcipreste de Esculano. Capelão do papa. Mestre-escola, arcediago e arcebispo de Braga. Prior de Sta. Maria de Guimarães		•																				•				
168	Martinho Mendes (1261-1269)	Frade da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco de Lisboa. Ministro da província de Santiago dos Frades Menores																				•				•		
169	Martinho Pais (séc. XII)	Cónego regrante, prepósito e prior crasteiro de Sta. Cruz de Coimbra											•													•		
170	Mateus (1250-†1282)	Procurador do cabido de Lisboa. Mestre-escola, eleito e bispo de Lisboa. Capelão e conselheiro régio. Clérigo do rei e procurador régio																				•		•				
171	Mendo (1139-†1167)	Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra. Prior de Sto. Isidoro de Leão																				•				•		
172	Mendo (1301-1306)	—						•																•				
173	Mendo Dias (1190)	Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra											•												•	•		
174	Mendo Gonçalves (1195-†1224)	Arcediago de Lisboa. Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra																				•		•				
175	Mendo Peres (1436-1458)	Subdiácono de Viseu. Deão de Lamego. Cónego de Lisboa. Reitor de Algodres		•													•	•						•				
176	Miguel (1206-1229)	Juiz apostólico. Cónego, mestre-escola, procurador e diácono de Braga																				•		•				
177	Miguel Peres (1242-1250)	Juiz apostólico. Chantre e cónego de Lamego																•						•				
178	Nicolau (1173-†1212)	Bispo de Viseu. Cónego regrante e prior crasteiro de S. Vicente de Fora											•									•				•		

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
179	Nuno Álvares (1451)	Reitor de Santiago de Belmonte																•						•				
180	P. (1241)	Vigário da Guarda																•										•
181	P. de Alquerio (1256-1275)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Lisboa																				•				•		
182	Paio (1152-†1204)	Juiz apostólico. Bispo de Évora. Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra e de S. Vicente de Fora. Prior crasteiro de S. Vicente de Fora											•											•		•		
183	Paio Galvão (1206-†1228)	Cardeal. Cónego regrante de Sta. Marinha da Costa. Mestre-escola de Sta. Maria de Guimarães. Embaixador régio											•													•		
184	Paio Tomé (1198-1229)	Juiz apostólico. Mestre-escola do Porto. Cónego regrante de S. Vicente de Fora																				•		•				
185	Parísio (1216-1226)	Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra											•															•
186	Pedro (1193-†1239)	Juiz apostólico. Mestre-escola e presbítero de Coimbra. Procurador de membro da casa real																				•		•				
187	Pedro (1200-†1229)	Prior de S. Vicente de Fora. Cónego regrante e procurador de S. Vicente de Fora											•													•		
188	Pedro (1394)	Frade da Ordem dos Pregadores em S. Domingos do Porto (?)									•															•		
189	Pedro Alfarde (1133-†1190)	Cónego regrante, presbítero, prior crasteiro e prior de Sta. Cruz de Coimbra. Cronista régio											•													•		
190	Pedro Álvares (1493)	Porcionário no mosteiro de Ferreira																	•									•
191	Pedro Cardinal (1301)	—						•																•				
192	Pedro de Espanha (c. 1285)	Monge da Ordem de Cister											•													•		
193	Pedro de Montemor (1194-1212)	Juiz apostólico. Prior de Montemor-o-Velho											•											•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
194	Pedro de Resende (1465)	Clérigo de Lisboa																	•									•
195	Pedro de Sousa (1459-1493)	Cónego e tesoureiro de Lisboa		•				•							•									•				
196	Pedro do Espírito Santo (1487)	Frade da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no Porto											•													•		
197	Pedro Esteves (1430-1463)	Clérigo de Braga. Criado do duque de Bragança. Procurador da Universidade de Lisboa		•				•										•						•				
198	Pedro Gomes (1477)	Clérigo de Lisboa																•						•				
199	Pedro Gonçalves (1466-1477)	Clérigo de Coimbra. Cónego, mestre-escola e vigário-geral de Silves													•													•
200	Pedro Gonçalves de Pinhel (1498)	Clérigo de Viseu																•						•				
201	Pedro Hispano Portucalense (c. 1220)	—		•																				•				
202	Pedro Julião (João XXI) (1250-†1277)	Papa. Cardeal. Mestre-escola e deão de Lisboa. Cónego, arcediago e eleito de Braga. Prior de Sta. Maria de Guimarães. Conselheiro régio											•										•		•	•		
203	Pedro Lourenço (1451-1494)	Cónego de Lamego. Cavaleiro da Ordem de Santiago. Lente de cânones na Universidade de Lisboa						•									•							•				
204	Pedro Moniz (1244-†1262)	Cónego de Lamego. Mestre-escola de Braga. Reitor de Sacavém		•																				•				
205	Pedro Pais (1299)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Santarém																				•				•		
206	Pedro Peres (1217-1237)	Cónego regrante de S. Vicente de Fora. Procurador de S. Vicente de Fora																				•	•		•			
207	Pedro Salvadores (1234-†1247)	Juiz apostólico. Mestre-escola e bispo do Porto. Tesoureiro de Calahorra. Cónego regrante de S. Salvador de Grijó																				•		•				

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
208	Pedro Vaz (1470-1471)	Clérigo de Évora																	•					•				
209	Raimundo (1228-1229)	Cónego regrante de Sta. Cruz de Coimbra											•										•					
210	Raimundo Lourenço (1296)	Capelão cardinalício. Cónego e deão de Lisboa						•																•				
211	Rodrigo Álvares (1477-1479)	Clérigo de Braga																	•					•				
212	Rodrigo Dias (1466-1498)	Cónego do Porto. Arcediago da Régua. Vigário-geral do Porto. Notário apostólico																				•						•
213	Rodrigo Eanes (c. 1245)	Prepósito de Sta. Cruz de Coimbra											•													•		
214	Rodrigo Eanes (1425)	Frade da Ordem dos Frades Menores																		•						•		
215	Rodrigo Esteves (1299)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos do Porto																				•				•		
216	Rodrigo Esteves (1427)	Clérigo de Lisboa								•															•			
217	Rodrigo Leitão (1473-1489)	Subdiácono. Reitor de S. Tomé de Travassós. Mestre-escola do Porto														•								•				
218	Rodrigo Lopes de Santa Cruz (1494-1502)	Frade da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Sta. Maria da Graça de Lisboa. Lente de teologia na Universidade de Lisboa		•				•							•								•			•		
219	Rodrigo Lourenço (1427)	Reitor de Santiago de Beja. Beneficiado na sé de Lisboa															•							•				
220	Rodrigo Peres de Elvas (1297-1301)	Frade da Ordem dos Pregadores de S. Domingos de Santarém. Vigário-geral da Ordem dos Pregadores de Portugal																				•				•		
221	Rolando Escritor (1427-1428)	Clérigo de Lisboa. Professor na Universidade de Paris						•					•										•			•		
222	Salvado (1147-1182)	Presbítero de Sta. Cruz de Coimbra. Subdiácono e diácono de Sta. Cruz de Coimbra																				•						•

Id	Nome (datas extremas)	Cargos e funções	Estabelecimentos de ensino (Estudos gerais)																				Saberes					
			Aix-en-Provence	Bolonha	Calahorra	Cambridge	Ferrara	Lisboa/Coimbra	Lleida	Montpellier	Oxford	Pádua	Paris	Pavia	Perugia	Pisa	Roma	Salamanca	Siena	Toulouse	Valladolid	Indeterminado	Artes liberais	Direito	Medicina	Teologia	Humanidades	Indeterminado
223	Sancho Peres (1281-1300)	Cónego de Coimbra, Braga e de Tui. Chantre, deão e bispo do Porto																•						•				
224	Silvestre Godinho (1212-†1244)	Cónego, arcediago, deão e arcebispo de Braga. Procurador e advogado régio		•																				•				
225	Simão de Vasconcelos (1489)	Clérigo de Coimbra											•										•					
226	Soeiro Eanes († 1173)	—											•															•
227	Soeiro da Nóvoa (1499)	Clérigo ou leigo de Lisboa																			•			•				
228	Tomé de Portugal (1371)	Frade da Ordem dos Frades Menores				•		•					•					•		•		•	•			•		
229	Tomé Eanes (1463)	Monge professo do mosteiro de Pombeiro																•						•				
230	Vasco de Portugal (1421)	—		•																				•				
231	Vasco Eanes de Camões (1458-1463)	Clérigo de Évora. Reitor de S. Miguel de Montemor-o-Velho. Vigário-geral de Coimbra. Professor de decretos nas Universidades de Lisboa e Salamanca						•										•						•				
232	Vasco Fernandes (1424)	Reitor de S. Martinho do Campo						•										•						•				
233	Vicente (1206-†1248)	Arcediago e deão de Lisboa. Eleito e bispo da Guarda. Postulado de Lisboa. Cónego de Sta. Cruz de Coimbra. Chanceler régio. Conselheiro e tutor régio		•																				•				

Fontes: *Chartularium Universitatis Portugalensis; Letrados e cultura letrada (sécs. XII-XIII).*

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 99-128

Manuscritos universitários para o estudo da Teologia na livraria do Mosteiro de Alcobaça

CATARINA FERNANDES BARREIRA*

Instituto de Estudos Medievais (IEM-FCSH/UNL)
fernandesbarreira@gmail.com

Resumo: Este artigo problematiza a presença, na livraria do Mosteiro de Alcobaça, de manuscritos universitários destinados ao estudo da Teologia, alguns copiados através do sistema da *pecia* e por isso relacionados com o contexto universitário parisiense da 2ª metade do séc. XIII, mais concretamente com o Colégio de S. Bernardo. A sua aquisição por monges de Alcobaça acompanha o interesse e a importância em torno dos estudos universitários que a Ordem de Cister demonstra de forma evidente a partir da 2ª metade do séc. XIII e reflete o dinamismo cultural do Mosteiro, dos seus abades e monges.

Palavras-ch ave: Mosteiro de Alcobaça, Manuscritos, Colégio de S. Bernardo, *Pecia*, *Scriptorium*.

University manuscripts for the study of Theology in the Monastery of Alcobaça library

Abstract: This article discusses the presence of university manuscripts for the study of theology in the Monastery of Alcobaça library. Some were copied in the *pecia* system and can therefore be placed within the context of the University of Paris in the second half of the thirteenth century, specifically at the College of St Bernard. The acquisition of these manuscripts by the monks of Alcobaça accompanied the growing importance attributed by the Cistercians to university studies from the same period onwards. This also extends to reflecting on the cultural dynamism of this monastery.

Keywords: Alcobaça Monastery, Manuscripts, College of Saint Bernard, *Pecia, Scriptorium*.

* IEM – Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa, Bolseira de Pós-Doutoramento FCT com a refª SFRH/BPD/70067/2010.

Considerações sobre o *scriptorium* e a livraria do Mosteiro de Alcobaça

A produção de manuscritos no Mosteiro de Alcobaça, fundado em 1153 por Claraval[1], teve início nos finais do séc. XII[2] e manteve-se, pelo menos, até ao séc. XVI. O funcionamento do *scriptorium* está atestado por um conjunto de manuscritos onde se pode confirmar esta origem, quer através de aspetos codicológicos como a encadernação[3] (cerca de 80 manuscritos possuem a encadernação original[4]), quer através de testemunhos deixados nos manuscritos pelos copistas[5]. Da livraria do Mosteiro, principalmente alimentada pela produção do *scriptorium*, chegaram aos nossos dias, pelo menos, 466[6] códices, o que, do ponto de vista cultural e patrimonial, é muito significativo porque, como referiu Emilia Jamroziak, poucas bibliotecas cistercienses sobreviveram intactas[7]. No que concerne aos manuscritos de uso litúrgico, a sua origem no *scriptorium* pode, também, confirmar-se através da presença, nos calendários, da festa da consagração da igreja de Alcobaça, celebrada a 20 de outubro e de outras particularidades inerentes à vida interna desta casa cisterciense[8].

1 Saul Gomes – Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaç. In *Cister. Espaços, Territórios, Paisagens*. Actas do Colóquio Internacional. Lisboa: IPPAR, 2000, p. 28 e Adeline Rucquoi – Les cisterciens dans la Péninsule ibérique. In *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations – Réseaux – Relectures du XIIe au XVIIe siècle*. Saint-Etienne: CERCOR – Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000, p. 487-523.

2 Aires do Nascimento – Le scriptorium d'Alcobaça: identité et corrélations. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 4 (1992), p. 155. Maria Adelaide Miranda – *A iluminura românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça. Subsídios para o estudo da iluminura em Portugal*. Tese de doutoramento em História da Arte Medieval apresentada à Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1996, 2 vols e Barbara Benulic – Cistercian Legendarium (Alc. 421) from Alcobaça: the problema of ornamented quire signatures. *Zbornik za umetnostno zgodovino*. 43 (2007), p. 205 - 218.

3 Aires do Nascimento e António Diogo – *Encadernação portuguesa medieval. Alcobaça*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984.

4 Aires do Nascimento – Le scriptorium d'Alcobaça: identité et corrélations..., p. 154.

5 Como se pode ver, por exemplo, no Alc. 376, cf. Catarina Fernandes Barreira – Le Compendium theologicae veritatis de l'abbaye d'Alcobaç. In Maria Adelaide Miranda e Alicia Miguelez (coord.) – *Portuguese Studies on Medieval Illuminated Manuscripts*. Barcelona-Madrid: Brepols Publishers, 2014, p. 105-129.

6 A partir do *Index Codicum* de 1755, o total de manuscritos no séc. XVIII era na ordem dos 483. In Aires do Nascimento – Em busca dos códices alcobacenses perdidos. *Didaskalia*. 9 (1979), p. 279. Entre 1833 e 1834, os manuscritos foram depositados na Biblioteca Nacional de Portugal (embora tenham desaparecido alguns manuscritos). Sobre esta incorporação ver: Paulo Barata – *Os livros e o liberalismo: da livraria conventual à biblioteca pública: uma alteração de paradigma*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2003. Deste conjunto, 8 manuscritos foram para a Torre do Tombo, mas juntaram-se aos da BNP nos anos 90 do séc. XX. Dois manuscritos que desapareceram já da Biblioteca Nacional, por volta de 1940: Alc. 64 e Alc. 132. Segundo Aires do Nascimento, há mais três manuscritos que estão na British Library. In Aires do Nascimento – Le scriptorium d'Alcobaça: identité et corrélations..., p. 151. Documentados estão mais dois manuscritos: um *Ordinário do Oficio Divino* que está na Biblioteca Nacional da Austrália, cf. Catarina Fernandes Barreira – Questões em torno dos Ordinários do Oficio Divino de Alcobaça. In Carla Varela Fernandes (coord.) – *Imagens e Liturgia na Idade Média*. Lisboa: Bens Culturais da Igreja, n.º 4, 2015, p. 131-152 e um *Ritual* pertencente à Paróquia de Salzedas, cf. Catarina Fernandes Barreira e Luís Miguel Rêpas – Um Ritual de Alcobaça em Salzedas. In *Invenire.* Revista dos Bens Culturais da Igreja, nº 12 (2016), p. 28-35. Ver também Luís Miguel Rêpas e Catarina Fernandes Barreira - Place and Liturgy in an Illuminated Ritual from Santa Maria de Alcobaça in Carla Varela Fernandes (coord.) – *Imagens e Liturgia na Idade Média*. Bens Culturais da Igreja. Lisboa: Secretariado para os Bens Culturais da Igreja, 2016 (no prelo).

7 Emilia Jamroziak – *The Cistercian order in Medieval Europe 1090-1500*. London: Routledge, 2013, p. 210.

8 Ver Catarina Fernandes Barreira – Questões em torno dos Ordinários do Oficio Divino de Alcobaça, p. 131-152 e Catarina Fernandes Barreira – Ficha do Ordinário do Oficio Divino e Ars Manualis in Luís U. Afonso e Maria Adelaide Miranda (coord.) – *O livro e a Iluminura judaica em Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, p. 125 e 126.

Da livraria de Alcobaça também fazem parte manuscritos com origem noutros *scriptoria*: por exemplo, o Alc. 143, *Martírio e Milagres de S. Tomás de Cantuária*, datado de 1185, da abadia de S. Mamede do Lorvão[9] e o Alc. 162, um *Pontifical* para uso dos bispos, dos inícios do séc. XIII, originário de Braga[10]. Na livraria monástica encontramos ainda três Bíblias francesas do séc. XIII, recentemente estudadas por Luís Correia de Sousa e Patricia Stirnemann[11], o Alc. 458 (Normandie, 1225-1230), o Alc. 205 (Paris, 1235-245) e o Alc. 455 (Paris 1235-1240)[12]. Vindo de França é também, segundo Aires de Nascimento, o Alc. 439, um volume de *Concordâncias Bíblicas*, uma cópia do "terceiro modelo elaborado pelos Dominicanos de St. Jacques em Paris, na parte final do séc. XIII, e difundido, a partir daí."[13] Por fim, salientamos o Alc. 235, um *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo dos finais do séc. XII, inícios da centúria seguinte, de origem italiana[14].

Esta dinâmica, patente na constituição desta livraria monástica, é comum a outras bibliotecas medievais, incluindo as cistercienses: os livros necessários para responder à comunidade de monges, à sua espiritualidade, tinham a sua origem, por um lado, na produção do *scriptorium* e, por outro, na aquisição de manuscritos de origens distintas[15]. E à semelhança do que ocorreu em Claraval e noutras abadias cistercienses, também em Alcobaça, a partir do séc. XIII, a universidade teve um impacto considerável no enriquecimento da livraria[16] como já havia sido mencionado por Maur Cocheril[17].

Assim, é nossa intenção, ao longo do artigo, confirmar, do ponto de vista codicológico, a presença de manuscritos universitários na livraria de Alcobaça, nomeada-

9 *Inventário dos códices alcobacenses*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930, p. 116; Fr. Francisco de Sá – *Index codicum Bibliothecae Alcobatiae, in quo non tantum códices recensentur, sed etiam quot tractatus, epistolas, &c. singuli códices contineant, exponitur, aliaque animadvertuntur notatu digna*. Lisboa: Tipografia Régia, 1775, p. 128.

10 Este Pontifical espelha a especificidade litúrgica deste local, diretamente relacionada com o Sul de França Joaquim Oliveira Bragança – Pontifical de Braga do séc. XII. *Didaskalia*. 7. (1977), p. 332 e Joaquim Oliveira Bragança – *Liturgia e Espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 421.

11 Luís Correia de Sousa – *Sacra Pagina. Textos e Imagens das Bíblias portáteis do século XIII pertencentes às coleções portuguesas*. Lisboa: Paulus Editora, 2015.

12 Patricia Stirnemann – Manuscritos bíblicos copiados no século XIII e conservados em Portugal. In Luís Correia de Sousa – *Sacra Pagina...*, p. 44 a 47.

13 Aires do Nascimento – Três notas alcobacenses. Um Códice perdido. Um Livro de Milagres. Concordâncias Bíblicas. *Didaskalia*. 12 (1982), p. 191.

14 Catarina Fernandes Barreira – Os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo na Biblioteca de Alcobaça. In *Fiat Lux: Estudos sobre manuscritos iluminados em Portugal*. Invenire, Revista de Bens Culturais da Igreja; Número Especial 2015. Coord. Fernanda Campos. Moscavide: Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, 2015, p. 32-39.

15 Ver Emilia Jamroziak – *The Cistercian order in Medieval Europe...*, p. 211 em diante.

16 Thomas Falmagne – Les Cisterciens et leurs bibliothèques. Troyes: Médiathèque du Grand Troyes, 2012 p. 32 e seguintes; Emilia Jamroziak – *The Cistercian order in Medieval Europe...*, p. 212 e 214; Anne Bondéelle – Trésors des moines. Les Chartreux, les Cisterciens et leurs livres. In André Vernet (dir.) – *Histoire des bibliothèques françaises. Les bibliothèques médiévales du Vie siècle à 1530*. Paris: Editions du Cercle de la Librairie, 2008, p. 108.

17 Maur Cocheril – Les Cisterciens portugais et les études. Etat de la question. In *Los Monjes y los estudios, IV Semana de Estudios Monásticos. Poblet, 1961*. Poblet, 1963, p. 241.

mente de *libri speculativae theologiae,* produzidos noutros *scriptoria* e contextualizar a sua presença no Mosteiro, articulados com o Colégio de S. Bernardo em Paris e, por fim, problematizar o seu impacto no *scriptorium* de Alcobaça.

1. O Colégio de São Bernardo em Paris

O nascimento da universidade de Paris em torno de 1200[18] e o seu rápido desenvolvimento até cerca de 1245 favoreceu o aparecimento dos colégios e dos *studia* mendicantes. Segundo C. Obert-Piketty, o Colégio de S. Bernardo foi fundado em Paris em 1224 "par les abbés de Clairvaux, Raoul de la Roche-Aimon, Evrard de Clairvaux, enfin et surtout Étienne de Lexington."[19] Para além do papel dos abades de Claraval, e da crescente importância das ordens mendicantes, bem como dos seus *studia,* a Ordem de Cister não ficou indiferente ao clima de renovação intelectual, à importância dos estudos e a uma sólida formação teológica.

Tendo sido uma iniciativa de Claraval, a referida abadia, bem como as suas afiliações foram as grandes fornecedoras de estudantes, uma situação que se manteve até 1320, quando o Colégio foi comprado por Cister[20]. Em 1245 o Capítulo Geral de Cister decidiu que cada província deveria ter um Colégio de Teologia, instalado num mosteiro, sendo os abades livres de enviar ou não os seus monges[21].

No entanto, em 1287 e de acordo com Maur Cocheril, o Capítulo Geral de Cister enfatizou a importância dos estudos e da universidade para o contexto cisterciense, forçando as abadias com mais de vinte monges a enviar um estudante para um dos colégios da ordem, para estudarem Teologia[22]. Esta recomendação do Capítulo Geral deve ser entendida enquanto um reforço das orientações anteriores, relativas ao envio de monges para os colégios cistercienses, agora com um carácter obrigatório. Assistimos, deste modo, à fundação de novos colégios cistercienses: Montpellier e Estella em 1260 (este último, posteriormente, transferido para Salamanca) e Toulouse e Oxford em 1280[23].

18 Olga Weijers – *A Scholar's paradise. Teaching and debating in Medieval Paris*. Turnhout: Brepols, 2015; Jacques Verger – Les Institutions universitaires parisiennes avant 1245. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200 – 1245 environ*). Turnhout: Brepols, 2013, p. 27-47; Nathalie Gorochov – Le milieu universitaire à Paris. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, p. 50; Jacques Verger – *Les universités au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

19 Caroline Obert-Piketty – La promotion des études chez les cisterciens à travers le recrutement des étudiants du Collège Saint-bernard de Paris au Moyen Age. *Cîteaux*. Institut d'Etudes Médiévales, Bibliothèque dominicaine de Albert-le-Grand. 39 (1988) p. 65.

20 Caroline Obert-Piketty – La promotion des études chez les cisterciense..., p. 64, 68 et 69 e Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires du Collège Saint Bernard. *Cîteau.* Institut d'Etudes Médiévales, Bibliothèque dominicaine de Albert-le-Grand. 39 (1989), p. 258.

21 Caroline Obert-Piketty – La promotion des études chez les cisterciense..., p. 67.

22 Maur Cocheril – Les Cisterciens portugais et les études..., p. 241.

23 Maur Cocheril – Les Cisterciens portugais et les études..., p. 241.

Segundo C. Obert-Piketty, no contexto do Colégio de S. Bernardo existiam dois tipos de livros: os que faziam parte da *libraria communis*, de uso coletivo e que se reconhecem pelo seu *ex-libris* (*communis libraria domus sancti Bernardi*[24]) e os livros que os estudantes adquiriam, no âmbito do seu percurso académico, com o seu próprio dinheiro. Estes últimos regressavam com os estudantes para as abadias de origem[25]. Cremos que foi isto o que aconteceu com um dos manuscritos do nosso *corpus*, o Alc. 261, como desenvolveremos mais adiante, onde o estudante que comprou o manuscrito se identifica como Pedro de Espanha, monge de Claraval (cuja menção deve ser entendida como abadia-mãe de Alcobaça? Ou era de onde provinha o monge?) e estudante do Colégio parisiense. C. Obert-Piketty afirma, a propósito do *colofon* do Alc. 261: "Ce manuscrit confirme l'existence des relations entre Alcobaça, fille de Clairvaux, et le collège parisien au XIIIe siècle (…) sans doute exista-il fréquemment des échanges de manuscrits entre Clairvaux et Alcobaça, échanges parallèles et complémentaires à la circulation des religieux"[26].

2. Os manuscritos universitários e a cópia à *pecia*

A designação de manuscritos universitários, uma construção contemporânea, diz respeito aos textos que circulavam entre os alunos que frequentavam os diversos graus de ensino na Universidade de Paris, neste caso, no período que nos interessa estudar, entre a segunda metade do séc. XIII e os inícios da centúria seguinte, até 1320, ano em que o Colégio foi adquirido por Cister, como dissemos atrás. Vamos restringir o nosso *corpus* de estudo aos manuscritos destinados ao estudo da Teologia[27], mais concretamente aos *libri speculativae theologiae* por se entrosar com a questão da fundação do Colégio de S. Bernardo em Paris e com o respetivo envio de monges, no mesmo período cronológico.

C. Obert-Piketty publicou a lista dos 57 manuscritos cuja pertença ao Colégio de S. Bernardo está documentada no próprio manuscrito[28]. Desses 57 manuscritos, sabemos que 26 foram para a biblioteca de Claraval após 1320[29]. A autora dividiu o conjunto de 57 manuscritos em cinco grupos, de tipologias distintas: a Bíblia e os seus comentários (48%); os Padres da Igreja (4%); os livros de Teologia

24 Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires…, p. 249.

25 Marie-Henriette Pommerol – Livres d'étudiants, bibliothèques de collèges et d'universités. In André Vernet (dir.) – *Histoire des bibliothèques françaises…,* p. 123 e seguintes. Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires…, p. 246, p. 249 et 258.

26 Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires…, p. 247 e 260.

27 Segundo Aires do Nascimento, o livro de Teologia é "aquele que serviu de instrumento à estruturação da ciência teológica". In Aires do Nascimento – O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência. *Didaskalia*. 25 (1995) p. 235.

28 Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires…, p. 251 a 257.

29 Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires…, p. 258.

e Escolástica (24%); os livros de sermões para a pregação e obras de espiritualidade (11%) e as Artes Liberais (13%)[30]. Estes dados ajudam-nos a apreender as características específicas das leituras dos estudantes do Colégio e a sua articulação com os *curricula*, que abordaremos de seguida, o que permitirá contextualizar os manuscritos da livraria de Alcobaça, objeto do nosso estudo.

Na universidade de Paris, os textos que estavam na base do ensino, necessários para os estudantes prosseguirem estudos no campo da Teologia[31] eram, numa fase inicial, o estudo da Bíblia e dos seus comentários, fundamental para a obtenção do grau de *Bacharel biblicus*[32]; o passo seguinte consistia em comentar o *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, necessário para a obtenção do grau de *Bacharel sententiarium*[33]. Segundo Claire Angotti, a realização de um *Comentário* à obra de Lombardo passou a fazer parte dos currículos da Faculdade de Teologia de Paris, entre 1240 e 1250, um modelo seguido depois por outras universidades europeias[34]. Para a realização deste complexo exercício, os estudantes podiam preparar-se através das leituras dos seus comentadores mais destacados, nomeadamente Boaventura e Tomás de Aquino[35], o que os tornava mais aptos para a realização do comentário às *Sentenças*[36].

Face ao desenvolvimento dos estudos universitários e ao número de estudantes e mestres que precisavam de manuscritos, a resposta da universidade foi a de organizar e controlar um sistema eficaz e rigoroso de cópia de textos. Foi deste modo que nasceram as oficinas de cópia, regulamentadas para que a transmissão textual se fizesse de forma rigorosa. O estacionário preparava um *exemplar* do texto pretendido, validado pela universidade como a versão-modelo, formado por cadernos soltos, de poucos fólios, não encadernados[37]. Esses cadernos – *peciae* – eram

30 Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires..., p. 251 e seguintes.

31 Gilbert Dahan – L'enseignement de la théologie. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris...*, p. 249 e seguintes e Gilbert Dahan – L'enseignement de l'Ecriture. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*... p. 255-269.

32 Jacques Verger – *Les universités au Moyen Age...*, p. 66.

33 Philipp W. Roseman – *The story of a great medieval book. Peter's Lombard Sentences*. Canada: Broadview Press, 2007, p. 60 e seguintes. Pierre Lombard e Marc Ozilou (Intr., trad. e notas) – *Les quatre livres des Sentences. Premier Livre*. Paris: Editions du Cerf, 2012, p. 33-35; Jacques Verger – *Les universités au Moyen Age*, p. 66. Ricardo Saccenti – Questions et Sentences: l'enseignent entre la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris...*, p. 275 a 293. Marta Borgo – L'enseignement des Sentences pendant la première moitié du XIIIe siècle. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris...*, p. 295 a 314.

34 Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences comme manuel de théologie à l'Université de Paris. In *Université, Église, Culture. L'Université Catholique au Moyen-Âge, Actes du 4ème Symposium*. Lovaina: Katholieke Universiteit Leuven, 2007, p. 84 e 85.

35 Boaventura é Bacharel bíblico em 1248 e em 1250 Bacharel *Sentenciário*; Aquino é Bacharel bíblico em 1252 e Bacharel Sentenciário entre 1253/4, cf. São Boaventura – *Itinerário da mente para Deus*. Leitura e introd. de Maria Manuela B. Martins. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2009, p. 11.

36 Marie-Henriette Pommerol – Livres d'étudiants, bibliothèques de collèges et d'universités. In André Vernet (dir.) – *Histoire des bibliothèques françaises...*, p. 138. Olga Weijers – *A Scholar's Paradise...*, p. 41.

37 Donatella Nebbiai – *Le discours des livres*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 146 e seguintes.

alugados para cópia, por vários copistas em simultâneo, que eram depois pagos pela quantidade de *peciae* copiados. Esta eficácia também se refletia no tempo necessário para fazer cada manuscrito, muito mais rápido que nos métodos de cópia tradicionais. Nos manuscritos copiados através deste método são por vezes visíveis as marcas que indicam o início ou o fim da *pecia*[38] e o respetivo número: *prima pecia* ou *finit xxxix pecia.* Este método de cópia está documentado junto das universidades de Bolonha, Paris, Oxford, Toulouse, Pádua, Perugia, Treviso, Florença, Salamanca[39], etc. Sobreviveram duas listas de estacionários de Paris, datadas de 1275 e 1304, onde foram registados os preços de manuscritos à *pecia* e o número de *peciae* que constituía cada *exemplar*[40].

A existência de manuscritos copiados à *pecia* na livraria de Alcobaça já havia sido documentada há quatro décadas atrás por Isaías da Rosa Pereira: "procurei fazer uma prospeção no núcleo dos códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa. Consultei 54 códices, examinando fólio por fólio e tive a inesperada compensação de encontrar três manuscritos universitários em que é perfeitamente visível a indicação da *pecia*"[41].

São eles os manuscritos Alc. 261, Alc. 264 e Alc. 265. Isaías da Rosa Pereira refere ainda que viu outros manuscritos onde lhe pareceu deparar com o mesmo tipo de produção, mas que o estudo dos mesmos era complexo e exigiria mais pesquisa. Infelizmente, Isaías da Rosa Pereira não prosseguiu com os seus trabalhos. É essa tarefa que decidimos, humildemente, continuar.

3. O *corpus* de manuscritos universitários em Alcobaça

Este estudo é um *work in progress,* o que significa que poderá ser enriquecido, no futuro, com mais manuscritos, à medida que a nossa investigação sobre a livraria do Mosteiro de Alcobaça progride. Vamos fazer uma breve apresentação dos mesmos, tendo em conta a sua caracterização enquanto manuscritos universitários destinados ao estudo da Teologia, como as *Sentenças* de Pedro Lombardo e os

38 A *pecia* foi estudada por Jean Destrez, La *pecia* dans les manuscrits universitaires du XIIIe et XIVe siècle. Paris: 1935 e em contexto nacional por Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários. Estudo de três códices alcobacenses dos séculos XIII e XIV. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 22 (1973) 245-267. Recentemente o tema da reprodução de manuscritos através da *pecia* tem sido alvo de inúmeros estudos, destacando-se o trabalho de Giovanna Murano – *Opere diffuse per exemplar e pecia*. Turnhout: Brepols, 2005. Ver também: Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences...; Marie-Henriette Pommerol – Livres d'étudiants, bibliothèques de collèges et d'universités. In André Vernet (dir.) – *Histoire des bibliothèques françaises...*, p. 129; Jacques Verger – *Les universités au Moyen Age...*, p. 63.

39 Paloma Cuenca Muñoz – El libro en el siglo XIII: La pecia. In *I Jornadas sobre Documentación del reino castellano-leonés (siglos X*-XIII). Madrid: UCM, 2002, p. 236.

40 Publicada a de 1304 por Heinrich Denifle e Albert Chatelain (eds.) – *Chartularium Universitatis Parisiensis, vol.2/1: Ab anno MCCLXXXVI ad annum MCCCL* (Ex typis fratrum Delalain, Parisiis, 1891; repr.: Culture et Civilisation, Bruxelles, 1964) n. 642, p. 107-110.

41 Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 262.

seus *Comentários*, obras de especulação teológica, *Comentários Bíblicos*, entre outras. Algumas informações codicológicas sobre os manuscritos serão apresentadas sob a forma de tabela (Tabela 1). Mais adiante, vamos tentar atribuir-lhes uma datação aproximada, partindo de uma metodologia específica, ensaiada por Patricia Stirnemann. Esta metodologia tem em conta as características da decoração iluminada dos manuscritos, nomeadamente das suas iniciais de cor filigranadas produzidas em estacionários parisienses.

Tabela 1

	Medidas	Nº total de fólios	Cadernos	Texto	Nº de linhas
Alc. 417	448 × 315 mm	310 fólios	Sénios, 26 cadernos	2 col.	38 a 39 linhas
	Indicação do estacionário no fl. 70				
Alc. 261	361 × 252 mm	269 folios	Sénios, 23 cadernos	2 col.	51 linhas
	Exibe todas as marcas de *pecia,* num total de 90. Indicação: *f[init] ii p* (a última *pecia* XC está assinalada na margem do fl. 263)				
Alc. 269	333 × 225 mm,	235 fólios	Sénios, 20 cadernos	2 col.	47 linhas
Alc. 265	340 × 230 mm	191 folios	Sénios, 16 cadernos	2 col.	49 linhas
	Marcas de *pecia*: fl. 43 *XI p^{a}*; fl. 60 *XX p^{a}*; fl. 65 *XXI p^{a}*; fl. 96 *XXVIII p^{a}*; no fim do fl. 105v está assinalada a *pecia XXX p^{a},* que é novamente assinalada na margem de cabeça do fl. 106; fl. 110v *XXXI p^{a}*; fl. 115 *XXXII p^{a}*; fl. 120 *XXXIII p^{a}* e no fl. 133 a última *pecia XXXVI p^{a}*.				
Alc. 266	355 × 235 mm	187 folios	Sénios, 16 cadernos	2 col.	55 linhas
Alc. 264	330 × 235 mm	162 fólios	Sénios, 14 cadernos	2 col.	42 a 46 linhas
	Marcas de *pecia*: fl. 30v *Ã pe*; fl. 53v *XVI i[n]cip[it];* fl. 57v *XVII pecia;* fl. 69 *XX*; fl. 97 *incip[it] XXVII pec^{a}*; fl. 101v *XXVIII pec^{a} incip[it]*; fl. 106 *incipit XXIX p*; fl. 110 *XXX*; fl. 114 *XXXI pe^{a}*; fl. 118 *XXXII pe^{a}*; fl. 122 *XXXIII pe^{a}*; fl. 130 *XXXV pe^{a}*; fl. 133v *XXXVI pe^{a}*; fl. 137v *XXXVII pe^{a}*; fl. 141 *XXXVIII pe^{a}*; fl. 148v *XL pe^{a}*; fl. 152v *XLI pe^{a}*.				
Alc. 40	190 × 130 mm	372 fólios	Sénios , 31 cadernos	2 col.	40 linhas
	Marcas de *pecia* : fl. 158v *finit XIX pe;* fl. 164 *finit XXX pe;* fl. 169v *finit XXXI pe;* fl. 175 *finit XXXII pe;* fl. 180 *finit XXXII pe*; fl. 186 *finit XXXIIII pe;* fl. 191 *finit XXXV pe;* fólio 196 *finit XXXVI pe ;* fl. 200 *finit XXXVII pe ;* fl. 210v *finit XXXIX pe ;* fl. 215v *finit XL pe ;* fl. 220 *finit XLI pe ;* fl. 236v *finit XLIII pe,*				

3.1. Alc. 417, *Sententiarium Liber* de Pedro Lombardo[42]

Este manuscrito foi adquirido por 60 libras (de Bolonha) como aparece escrito no verso do fólio de guarda (Fig. 1) ocultado atualmente por uma proteção de tecido[43]. Sobre este montante, ele corresponde ao praticado na época, tal como assinalado por Jacques Verger: "À Bologne, il fallait de dix à quinze mois pour copier un manuscrit juridique et, même sans enluminures, il coûtait de 20 à 60 livres bolonaises, à une époque où le salaire annuel des professeurs était de 150 à 200 livres."[44]

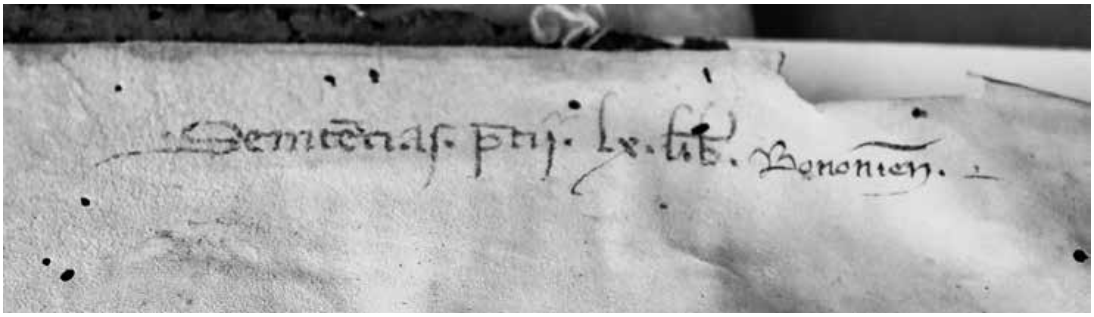


Fig. 1 – Alc. 417, pormenor do verso do fólio de guarda © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

É um manuscrito caracterizado por uma grande homogeneidade e regularidade, pelo que o fl. 69 se destaca pelas diferenças que o caracterizam: introduzido no 6º caderno (contabilizando assim 13 fólios), o texto foi escrito por outra mão, com um tipo de escrita diferente, mais fina e alta. Também difere a cor da tinta e o texto do verso deste fólio não ocupa a largura das colunas, produzindo um estranho recorte. Os capítulos foram assinalados, à semelhança dos outros, com uma inicial de cor filigranada mas não foi redigido o texto das rubricas, ficando o espaço em branco.

É no fólio seguinte que encontramos a explicação: no fl. 70, na margem superior onde o manuscrito foi aparado, lê-se *h[ic] deficit multum*: a nossa proposta de reconstituição é "aqui falta muito [texto]" (Fig. 2), uma menção observável nos manuscritos feitos à *pecia*. Esta nota foi decerto assinalada ou pelo revisor do texto, ou pelo estacionário, ao detetar um erro relativo à transcrição do texto pelo copista – o

42 Sobre este manuscrito, ver: Catarina Fernandes Barreira – A importância de um manual universitário na abadia de Alcobaça: os quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo (Alc. 417), cf. Catarina Fernandes Barreira (coord.) – *Luz, cor e ouro. Estudos sobre manuscritos iluminados*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2016 (no prelo). Catarina Fernandes Barreira – Os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo na Biblioteca de Alcobaça..., p. 32-9; Aires do Nascimento – O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência..., p. 250. Aires do Nascimento e António Diogo – *Encadernação portuguesa medieval...*, p. 23, Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500* / Inventário do Património Cultural Móvel. Lisboa: Inst. da Biblioteca Nacional e do Livro, 1994, p. 224. *Inventário dos códices alcobacenses...*, p. 398 e seguintes; Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça* [Manuscrito], 1723, p. 97.

43 Já assinalado em Aires do Nascimento e António Diogo – *Encadernação portuguesa medieval...*, p. 23.

44 Jacques Verger – *Les universités au Moyen Age...*, p. 64.

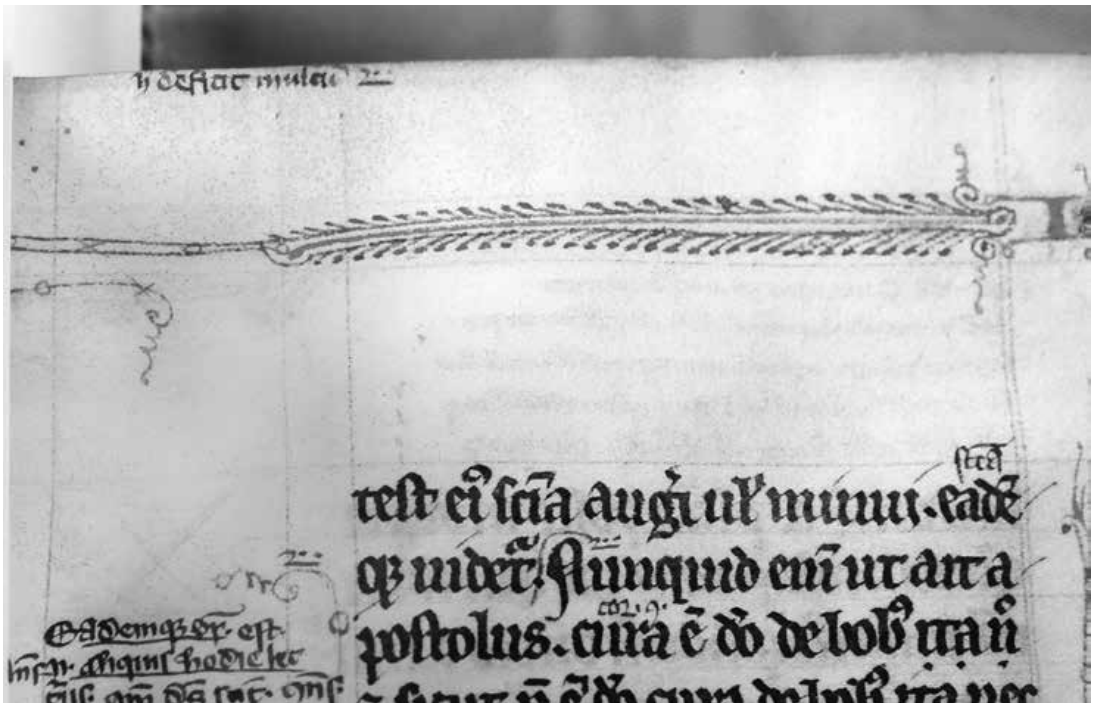


Fig. 2 – Alc. 417, pormenor da margem superior do fl. 70 © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

texto correspondente ao fl. 69 não foi copiado – isto poderá, muito provavelmente, dever-se, ou ao cansaço do copista, que se esqueceu de copiar o texto todo, ou ao manuscrito para cópia estar já muito usado, corrompido e por isso pouco legível, ou ainda que a cópia do texto foi feita a partir de um exemplar das *Sentenças* incompleto. A solução encontrada para colmatar o texto que não foi copiado consistiu em inserir um fólio a meio do 6º caderno, um fólio que continha o texto em falta, relativo aos capítulos 2, 3 e 4 da *Distinção XXXIX* do Livro I das *Sentenças*. A irregularidade deste fólio justifica-se porque a quantidade de texto em falta não preencheu o espaço das duas colunas do verso do fólio e o texto ficou, por esse motivo, recortado. Fica por explicar a ausência das rubricas, embora fossem copiadas as respetivas iniciais de cor filigranadas.

A partir da análise destes dados podemos afirmar que a origem deste códice não pode ter sido o *scriptorium* da abadia de Alcobaça, mas sim um centro de produção livreiro ligado à universidade. Este último argumento é ainda confirmado pela extensão de notas e comentários que o manuscrito exibe ao longo dos seus fólios. Claire Angotti ao abordar as *Sentenças* enquanto manual de teologia universitário[45] refere, a propósito de outros manuscritos das *Sentenças*, comprovadamente ligados à

45 Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 57 e 124.

universidade, que as anotações das margens dos fólios constituem uma glosa[46]. Por exemplo, no Alc. 417 o termo *paupercula*[47] é acompanhado por uma glosa interlinear – *Luc xxi* (Lucas 21, 1-2) e *Marc xii* (Marcos 12, 42-43), tal como acontece no fólio do prólogo do Alc. 417 (Fig. 3). A margem de cabeça do referido fólio exibe duas notas ligadas ao termo *penuria*. Na margem de goteira do mesmo fólio há uma extensa nota sobre *caritas*, uma citação da obra *De Trinitate* de Sto. Agostinho: *quas bigas in nobis agitat Christi caritas* e, na margem, uma nota a esclarecer sobre o termo *bigas*[48]. Ou seja, este manuscrito, à semelhança dos manuscritos das *Sentenças* da Sorbonne, foi estruturado para que nas suas margens existisse espaço suficiente para os comentários e notas, tal como entre as linhas de texto, onde propositadamente existe espaço para as glosas interlineares[49].

No que concerne à decoração iluminada, este códice contém cinco iniciais ornadas, uma para o prólogo, a maior e a mais importante em termos de hierarquia visual, e uma inicial para assinalar o começo de cada um dos quatro livros das *Senten-*



Fig. 3 – Alc. 417, inicial do Prólogo, fl. 1 © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

46 Gilbert Dahan – L'enseignement de la théologie. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, p. 250 e Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 87.

47 Significa pobre, talvez *pobrezinha*, diminutivo de *pauper* ou necessitado, e articula-se com o gesto da viúva nos evangelhos bíblicos, conforme Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 88.

48 Uma biga é um carro puxado por dois cavalos usado em contexto de guerra, cf. Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 92.

49 Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 87.

ças. Cada capítulo foi pontuado com capitulares de cor filigranadas a azul e vermelho e a margem de cabeça também exibe decoração filigranada a enquadrar o número do livro.

Todos estes indícios, bem como a análise das iniciais, permitem apontarmos para uma origem francesa do Alc. 417. Salientamos, igualmente, a hipótese levantada por Patricia Stirnemann no que concerne à grande proximidade da decoração iluminada do manuscrito com os produzidos em Cambrai, pista que pretendemos aprofundar no futuro e contextualizar através do confronto com outros manuscritos iluminados produzidos nesse local.

3.2. Alc. 261, *Comentário ao IV livro das Sentenças*, Tomás de Aquino[50]

Tomás de Aquino redigiu os comentários ao Livro I e II das *Sentenças* de Lombardo entre 1254 e 1255 e os comentários aos Livros III e IV entre 1255 e 1256[51]: os manuscritos que chegaram até nós confirmam que as questões colocadas por este dominicano nos seus *Comentários às Sentenças* tiveram uma difusão rápida em contexto universitário[52].

Este manuscrito, assinalado por Isaías da Rosa Pereira[53] é significativo porque exibe todas as *peciae*, num total de 90: as *peciae* são de três em três fólios e algumas de dois em dois (Fig. 4).

No fl. 265v, temos o *Explicit q[ua]rtus s[e]ntenciaru[m] s[e]c[un]dum f[ra]trem thomam de aquino ordinis predicatorum deo gracias* e no fim do manuscrito, entre os fl. 266 e fl. 269v, foi-lhe adicionado um índice, com os capítulos distribuídos em três colunas e que não deve distar muito cronologicamente da data de cópia do manuscrito, apesar de exibir uma letra diferente. No fl. 269, no final do índice lê-se: *Iste liber est fr[at]ris Pet[ri] de Hyspania monachi Clar[evallis] studentis apud sanctum Ber[nardum] Par[isius]…*[54] (Fig. 5) e a indicação que o manuscrito foi adquirido em 1285 pela

50 Sobre este manuscrito ver: Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça*, p. 98. *Inventário dos códices alcobacenses*, p. 233. Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500*, p. 179. Aires do Nascimento – O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência, p. 251. Isabel Cepeda – A produção universitária e a Iluminura em Portugal nos sécs. XIII a X. In Maria Adelaide Miranda e Aires do Nascimento (eds.) – *A Iluminura em Portugal. Identidades e Influências (do séc. X ao XVI)*. Lisboa, 1999 p. 282 a 283. Deusdado Ferreira – La philosophie thomiste en Portugal. Notes pour servir à l'histoire de la philosophie en Portugal. *Revue néo-scolastique*. 19 (1898) p. 307 e 308. Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 262-265 e Isaías da Rosa Pereira – Quelques manuscrits datés du fonds d'Alcobaça (Lisbonne). *Calames et Cahiers.* CEM, Bruxelles (1985) p. 135. Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires..., p. 247 et 260.

51 Philipp W. Roseman – *The story of a great medieval book. Peter's Lombard Sentences...*, p. 80.

52 Neste âmbito ver Marta Borgo – L'enseignement des Sentences pendant la première moitié du XIIIe siècle..., p. 307 e seguintes.

53 Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 263 a 265.

54 Sobre a questão da *peregrinatio* académica e este manuscrito, ver Mário Farelo – Os estudantes e mestres portugueses nas escolas de Paris durante o período medievo (sécs. XII-XV): elementos de história cultural, eclesiástica e económica para o seu estudo. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 13-14 (2001-2002), p. 191 e Maur Cocheril – Les Cisterciens portugais et les études. Etat de la question..., p. 242.

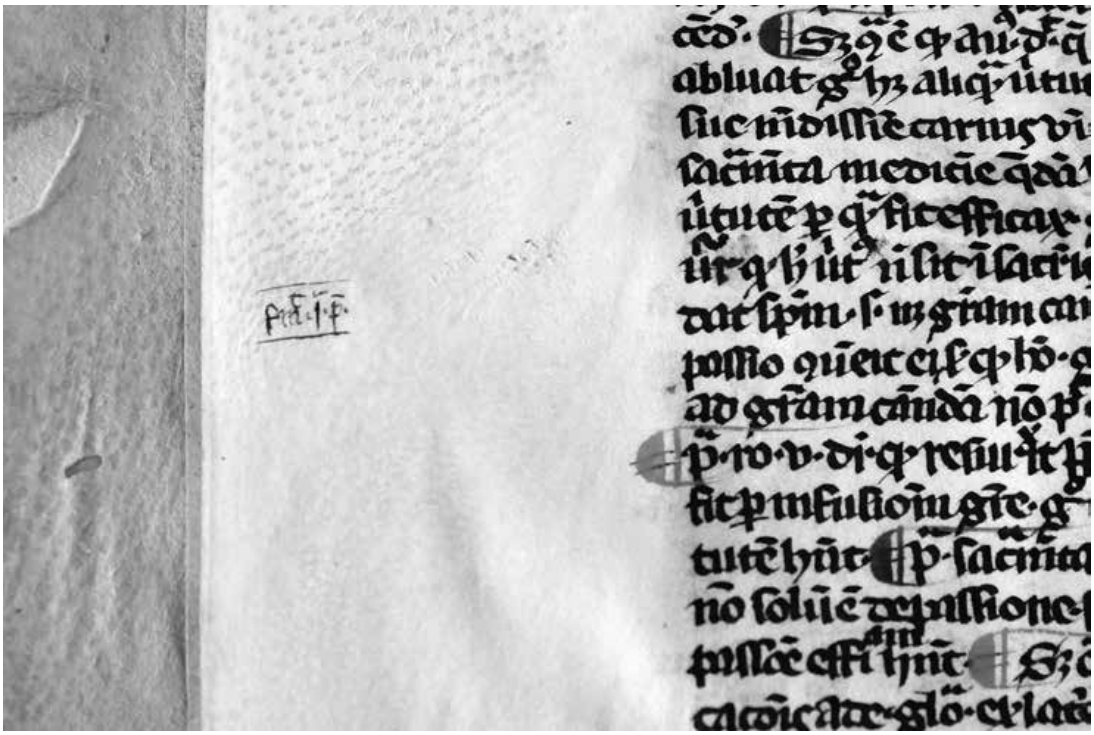


Fig. 4 – Alc. 261, indicação de *pecia*, fl. 3v © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

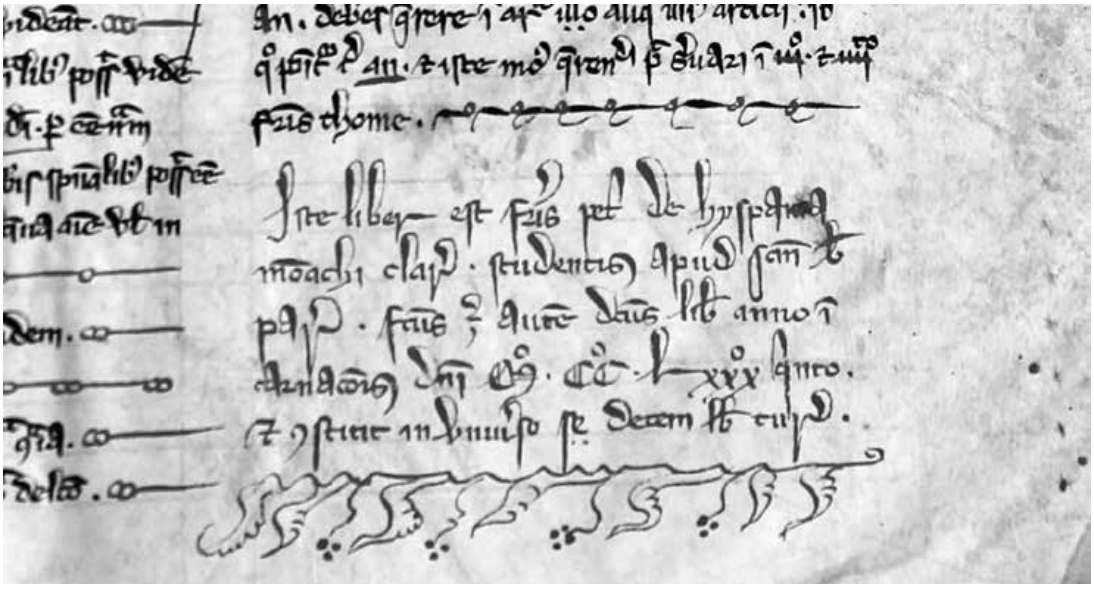


Fig. 5 – Alc. 261, fl. 269 © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

quantia de 10 libras de Tournai. Da leitura da nota, não há, deste modo, qualquer dúvida de que se trata de um manuscrito de uso universitário, adquirido por Pedro de Espanha, monge de Claraval, estudante do Colégio de S. Bernardo, em Paris.

Em relação à decoração iluminada, o fl. 1 tem uma inicial ornada, cuja haste da margem de cabeça exibe uma lebre a ser perseguida por um cão, cena que se repete na haste da margem de pé, com um pássaro a observar. Este emolduramento do primeiro fólio através das hastes da inicial com animais é muito comum em manuscritos com origem francesa deste período. De acordo com Mary Carruthers e Elizabeth M. Hunt, "birds, like memories, need to be hunted down"[55], ou seja, as representações de pássaros e de caçadas ou perseguições, que vemos em manuscritos contemporâneos deste, tinham uma função mnemónica, aqui reforçada pela presença da lebre perseguida pelo cão, com o pássaro a observar [56]. Para Carruthers "such images are not iconographical, nor they illustrate or explain the content of a particular text. They serve the basic function of all page decoration, to make each page distinct and memorable"[57].

A destacar cada *Distinctio*, num total de 50, uma inicial de cor com filigrana e hastes em alternância cromática azul/vermelha. A assinalar os capítulos, iniciais de cor com filigrana mais simples e mais pequenas.

3.3. Alc. 269, *Summa Theologica I*, Tomás de Aquino[58]

Tomás de Aquino redigiu a *Summa*[59] entre 1265 e 1274, ano da sua morte. É composta por três partes ou livros, em que a Parte II ainda se subdivide em duas partes. Após uma demorada observação deste manuscrito, não encontrámos nenhuma marca de *pecia,* no entanto, pensamos que se enquadra neste conjunto de manuscritos, com origem nos estacionários da universidade por causa das suas características codicológicas, em tudo semelhantes às do manuscrito anterior.

No que concerne à decoração iluminada, no fl. 1 temos uma inicial historiada e o respetivo *incipit*: *Summa de teologia edita a fratre thoma de aquino ordinis fratr[um] praedicator[um] liber prim[us].* Dentro da inicial, a representação de uma figura masculina sentada – que interpretamos como sendo Tomás de Aquino – de hábito branco e manto cinzento, defronte de um pequeno púlpito onde está pousado um livro, perante uma figura (Fig. 6). Infelizmente, a inicial parece ter sido raspada, tendo

55 Mary Carruthers – *The book of memory: a study of memory in medieval culture*. Cambridge: University Press, 1993, p. 323.

56 Elizabeth M. Hunt – Opening Books, Underlining Authorities. In Elizabeth M. Hunt (coord.) – *Illuminating the borders of Northern French and Flemish manuscripts 1270-1310*. Londres: Routledge, 2007 p. 151.

57 Mary Carruthers – *The book of memory...*, p. 323.

58 Sobre este manuscrito, ver Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 99. Deusdado Ferreira – La philosophie thomiste en Portugal..., p. 310. *Inventário dos códices alcobacenses...*, p. 239. Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500...*, p. 183. Isabel Cepeda – A produção universitária e a Iluminura em Portugal nos sécs XIII a XV..., p. 284 a 285.

59 No âmbito da docência universitária, em Paris entre 1252 a 1259, em Nápoles entre 1259 a 1268 e novamente em Paris entre 1268 a 1272. In Jacques Verger – *Les universités au Moyen Âge...*, p. 93.



Fig. 6 – Alc. 269, pormenor da inicial historiada, fl. 1 © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

desaparecido parte do livro e a cabeça da figura. As hastes são dois dragões, com um terceiro dragão na margem de pé a emoldurar a coluna de texto.

As iniciais que assinalam as 119 *Quaestiones* são iniciais puzzle[60], filigranadas, com as hastes em alternância cromática azul e vermelha, e os capítulos foram pontuados com iniciais de cor filigranadas, próximas às do manuscrito anterior. As *Quaestiones* estão também assinaladas na margem de cabeça e nas margens laterais, com números romanos, a azul e vermelho. As características da inicial historiada e das iniciais filigranadas estão muito próximas dos manuscritos franceses desta época e por isso inclinamo-nos para uma origem francesa deste manuscrito.

No fl. 229v lê-se: *Explicit liber p[ri]m[us] summe fr[atr]is thome de aquino ord[in]is fr[atru]m p[rae]dicator[um] magistri in theologia*. Entre os fl. 230 e fl. 233v tem uma tábua de capítulos, com as questões e os respetivos capítulos, ao que tudo indica contemporânea da cópia do manuscrito e com o *Expliciu[n]t cap[itu]la p[ri]me p[ar]tis summe* e, entre os fl. 234 e fl. 234v, um índice alfabético de assuntos tratados neste primeiro livro da *Summa,* adicionado posteriormente, mas não muito distante cronologicamente.

60 Sobre este termo, inicial *puzzle,* ou *partida* (initiale partie) "le corps de la lettre est découpé comme un puzzle, en deux parties, chacune peinte d'une couleur différent, généralement en rouge et en bleue" (Patricia Stirnemann – La décoration in Paul Géhin – Lire le manuscrit médiéval. Paris: Armand Colin, 2013, p. 129).

3.4. Alc. 265, *Comentário ao III livro das Sentenças*, Tomás de Aquino[61]

Este manuscrito está incompleto: falta-lhe o primeiro fólio, que continha o início da *Distinctio I*; faltam-lhe um ou dois cadernos entre os fólios 47v e 48, porque passamos da *Distinctio VII* para a *Distinctio XIIII,* ou seja, faltam seis distinções ao texto. Também o reclame do fl. 47v não coincide com o texto que inicia o caderno no fl. 48. No 9º caderno falta um bifólio (entre os fl. 100 e fl. 101). Igualmente, entre os fólios 165v e 166 falta um caderno, que conteria somente a *Distinctio XXXV*, hipótese esta reforçada pelo facto do reclame do fl. 165v não coincidir com o texto que inicia o fl. 166.

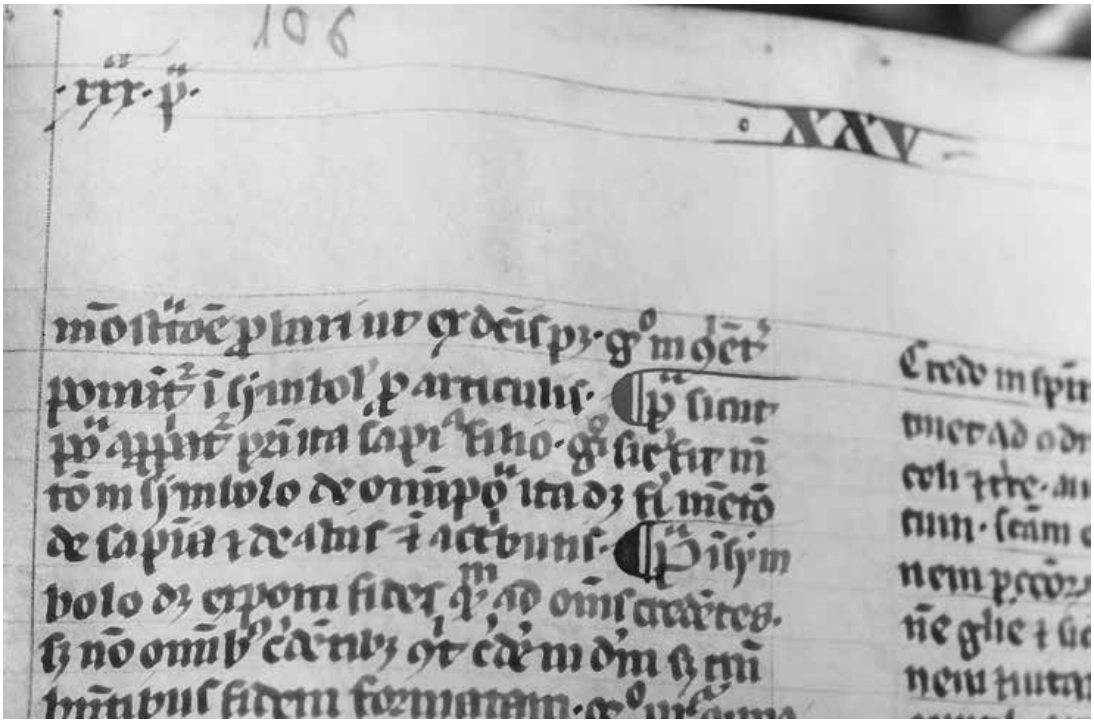


Fig. 7 – Alc. 265, pormenor marca de *pecia*, fl. 106 © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

Este manuscrito exibe dez marcas de *pecia*[62], cada uma constituída por cerca de 5 fólios (Fig. 7). Este manuscrito tem ainda entre os fl. 188v e fl. 191 uma tábua de capítulos estruturada a partir das 40 Distinções, com os respetivos capítulos. Rosa Pereira menciona ainda uma nota, uma marca de pertença ao Mosteiro de

61 Sobre este manuscrito ver Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça*, p. 97. Deusdado Ferreira – La philosophie thomiste en Portugal..., p. 308 et 309. *Inventário dos códices alcobacenses*, p. 236, Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500*, p. 181. Aires do Nascimento – O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência..., p. 251. Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 266 a 267.

62 Isaías não assinalou a XX pécia, no fl. 60 Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 267.

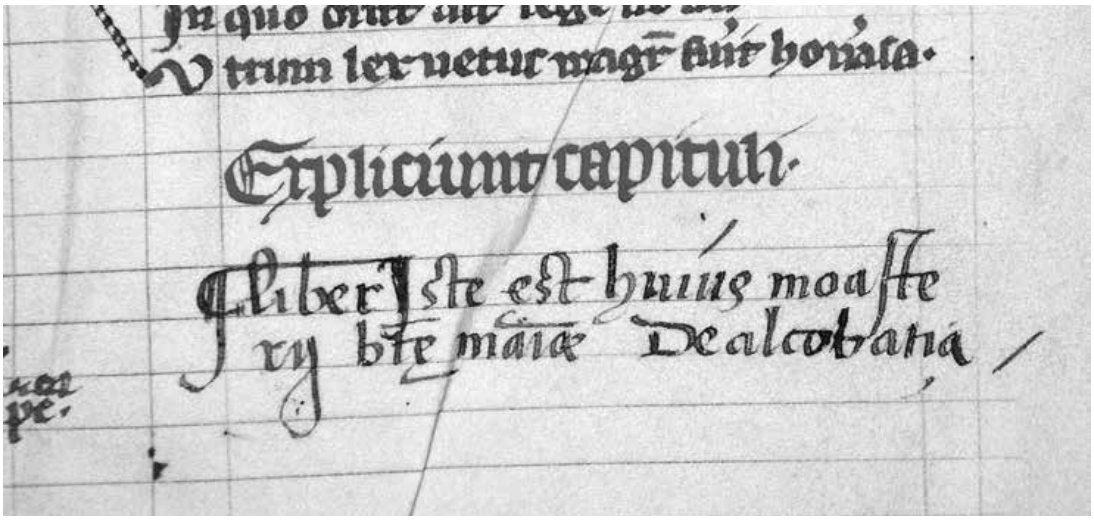


Fig. 8 – Alc. 265, fl. 191 © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

Alcobaça visível no fl. 191: *Expliciunt capituli Liber iste est huius mo[n]asterii beate marie de alcobatia*[63]. (Fig. 8).

Em termos de decoração iluminada, as *Quaestiones* estão destacadas com iniciais puzzle, filigranadas, com as hastes em alternância cromática azul e vermelha, e os capítulos foram pontuados com iniciais de cor filigranadas, muito próximas às dos manuscritos anteriores.

3.5. Alc. 266, *Summa Theologica, Livro II, 1ª parte*, Tomás de Aquino[64]

No que concerne à decoração iluminada, no fl. 1 vemos uma inicial ornada, tendo cada *Quaestione* sido assinalada com uma inicial de cor filigrana e os capítulos sinalizados com iniciais de cor também filigranadas, mais pequenas. No final, a tábua dos capítulos organizada por questões, num total de 114, e no fl. 186v termina o texto com o *Expliciunt capitula prime partis secundi libri sume editi a fratre thoma de aquino ordinis fratrum predicatorum.* À semelhança do Alc. 269, não conseguimos encontrar marcas de *pecia* neste manuscrito, mas pelas proximidades codicológicas com os manuscritos anteriores, nomeadamente pelas características das iniciais filigranadas, acreditamos que também tenha tido origem no mercado livreiro de apoio à universidade de Paris.

63 Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 266.

64 Sobre este manuscrito, ver Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 99. Deusdado Ferreira – La philosophie thomiste en Portugal, p. 309. *Inventário dos códices alcobacenses...*, p. 239. Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500...*, p. 181

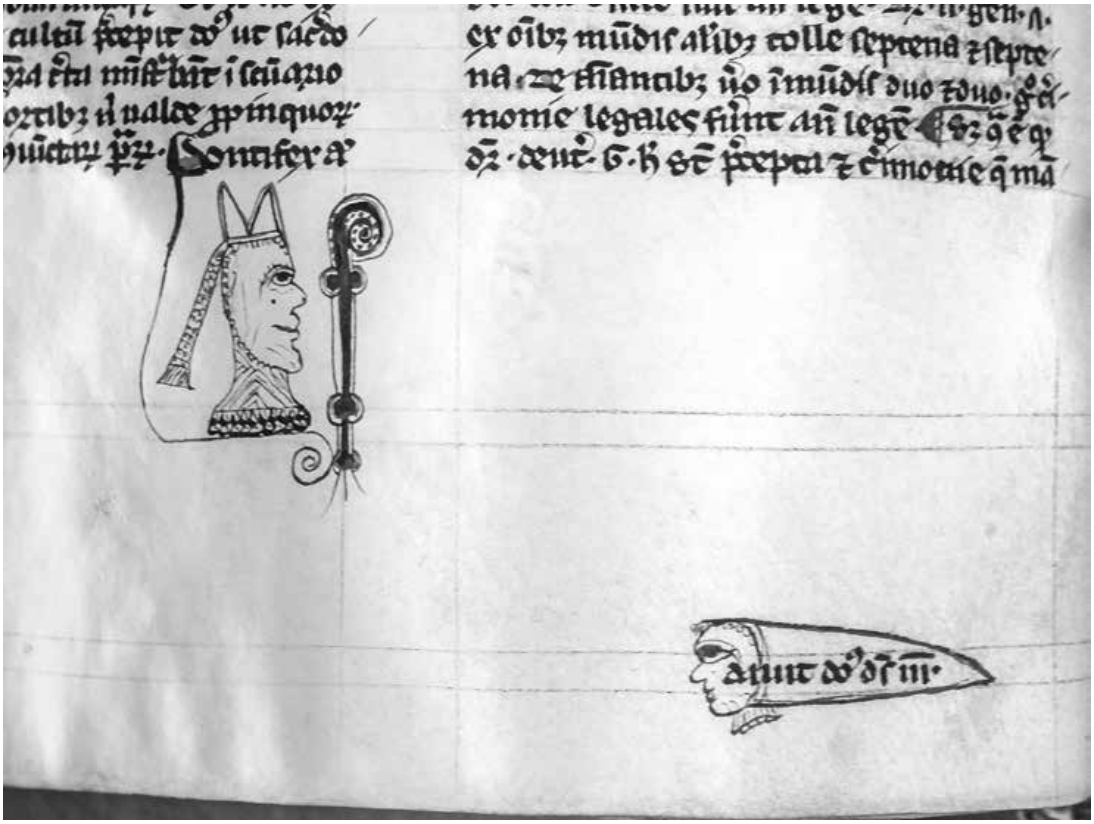


Fig. 9 – Alc. 266, desenho marginal e reclame, fl. 156v © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

Os aspetos mais significativos deste manuscrito são os desenhos marginais que o mesmo exibe e que devem ser contemporâneos ao manuscrito: desde mãos, a cabeças expressivas, quer humanas, quer animais, e também nos reclames a partir do 8º caderno. No entanto, o 13º caderno é o que exibe o maior número de desenhos marginais. São rostos de perfil e de frente desenhados em vários fólios (fl. 102, fl. 138v, fl. 145), um bispo com o seu báculo na palavra *Pontifex* (fl. 156v) (Fig. 9), um cálice, um burro a enquadrar o reclame (fl. 144v) e um pássaro pousado num cálice (fl. 155). Segundo Mary Carruthers[65] e tal como dissemos a propósito dos animais das hastes do fl. 1 do manuscrito Alc. 261, estes desenhos marginais, mas também as glosas e os comentários que os acompanham constituíam-se como estratégias de mnemónica do texto.

Por fim, salientamos um dado interessante: no fl. 187 uma assinatura, *Frater Matheus*[66]. Será o nome de um dos copistas do texto, do autor dos desenhos ou do proprietário do manuscrito?

65 Mary Carruthers – *The book of memory…*, p. 274 e seguintes.

66 Agradecemos ao Mário Farelo que nos leu esta assinatura.

3.6. Alc. 264, *Expositio in Evangelium Matthei*, Nicolau Gorranus[67]

O manuscrito está incompleto, faltando-lhe o primeiro fólio, que foi cortado, como se pode observar pelos vestígios existentes e pelo início do texto do comentário, que devia ser *Matheus. Presens prologus in tres partes dividitur, in quarum prima actor describitur* como podemos ler no manuscrito 0070 da Biblioteca Municipal de Avignon. O que é na atualidade o fl. 1 corresponde ao texto do fl. 2, cujo texto é *Liber generationis Jhesu Christi. Sicut fluvius de loco voluptatis egrediens ad irrigandum paradisum*. No entanto, este detalhe não foi mencionado no *Index*[68], aparecendo indicado que o início da obra é *Sicut fluvius (de loco voluptatis…)*, assinalado a meio do atual fl. 1, pela inicial puzzle filigranada, com haste em alternância cromática azul e vermelha.

Segundo Rosa Pereira[69], falta-lhe também o último ou últimos fólios, porque o *Comentário* acaba incompleto em *Item queritur de forma baptismi* (tal como o manuscrito 0070 da Biblioteca Municipal de Avignon). A descrição do *Index* menciona o

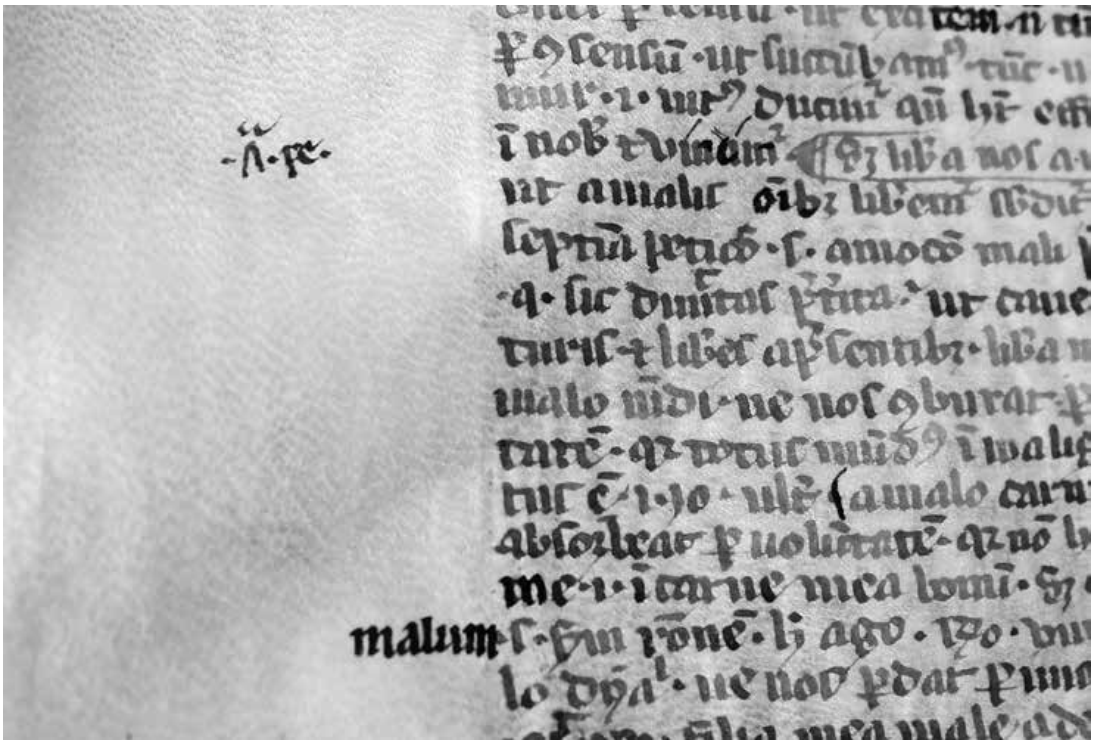


Fig. 10 – Alc. 264, pormenor de marca de *pecia*, fl. 30v © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

67 Sobre este manuscrito, ver Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça…*, p. 58. *Inventário dos códices alcobacenses…*, p. 235 e 236. Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500*, p. 180, Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários…, p. 265 a 266.

68 Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça…*, p. 58.

69 Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários…, p. 265.

mesmo número de fólios que o manuscrito tem hoje, 162: o que se pode concluir é que estas mutilações foram feitas antes da redação do *Index*, em 1723.

Tem assinaladas dezassete *peciae*[70], quase todas de modo distinto (Fig. 10). O manuscrito está anotado e sublinhado e exibe marcas de uso e de estudo. No entanto, se do ponto de vista codicológico é um manuscrito mais irregular que os anteriores, no que concerne à decoração iluminada, as suas iniciais são semelhantes às dos manuscritos mencionados.

3.7. Alc. 40, *Legenda Dourada*, Jacques de Voragine[71]

Este manuscrito tem assinaladas um total de treze *peciae*. Pelo seu mapeamento percebe-se que a média foi de 5 a 6 fólios por *pecia*, ou seja, duas *peciae* por caderno, o que está de acordo também com o que verificamos no Alc. 265 (Fig. 11).

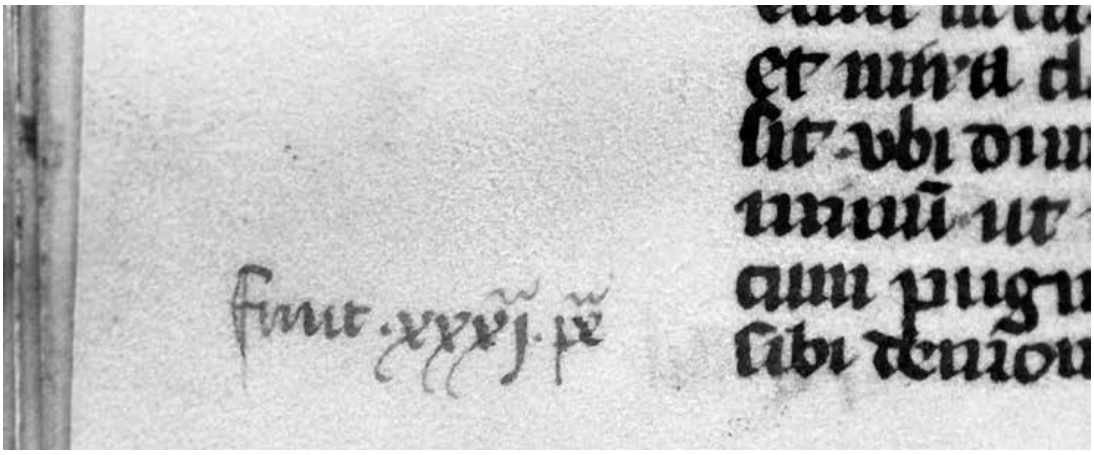


Fig. 11 – Alc. 40, pormenor de marca de *pecia*, fl. 169v © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

Entre os fl. 1v e fl. 2v tem uma tábua de capítulos, em duas colunas, com notas marginais que indicam a divisão dos santos pelos meses e a indicação do número do capítulo. E no fl. 370v o *Explicit legenda s[an]cto[rum] deo gratias amen; Explicit expliceat ludere scriptor eat; scriptor qui scripsit cum xpo uiuere possit; Explicit totum p[ro] pena; Da michi potum; Deus in adiutorium meu[m] intende; Explicit legenda s[an]cto[rum]* seguido de sete linhas de texto raspado.

A sua decoração exibe iniciais puzzle filigranadas com hastes em alternância cromática, em azul, vermelho e violeta, esta última exclusivamente aplicada à fili-

70 Isaías só detectou 12 *peciae*, Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 265.

71 Sobre este manuscrito ver Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 132. *Inventário dos códices alcobacenses...*, p. 43. Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500...*, p. 119.

grana. A sua decoração foi hierarquizada do seguinte modo: as festividades mais importantes foram assinaladas com uma inicial puzzle filigranada a duas cores, com haste: Prólogo (fl. 1); Advento (fl. 2v); Natal (fl. 20) uma das maiores iniciais, porque ocupa dez espaços interlineares; S. Vicente (fl. 52); Purificação da Virgem (fl. 69); Anunciação (fl. 92v); Sexta-feira Santa (fl. 95v); etc. As iniciais de cor com filigrana que se estende pelas margens foram reservadas para santos e festas significativas: Sto. Estevão (fl. 24); a Conversão de S. Paulo (fl. 58v); S. Bento (fl. 87), em que as iniciais ocupam entre quatro a nove espaços interlineares. Por fim, os capítulos dedicados aos santos com festas de menor importância litúrgica, bem como os capítulos introdutórios, foram assinalados com uma inicial de cor com filigrana, de menor escala (Fig. 12).

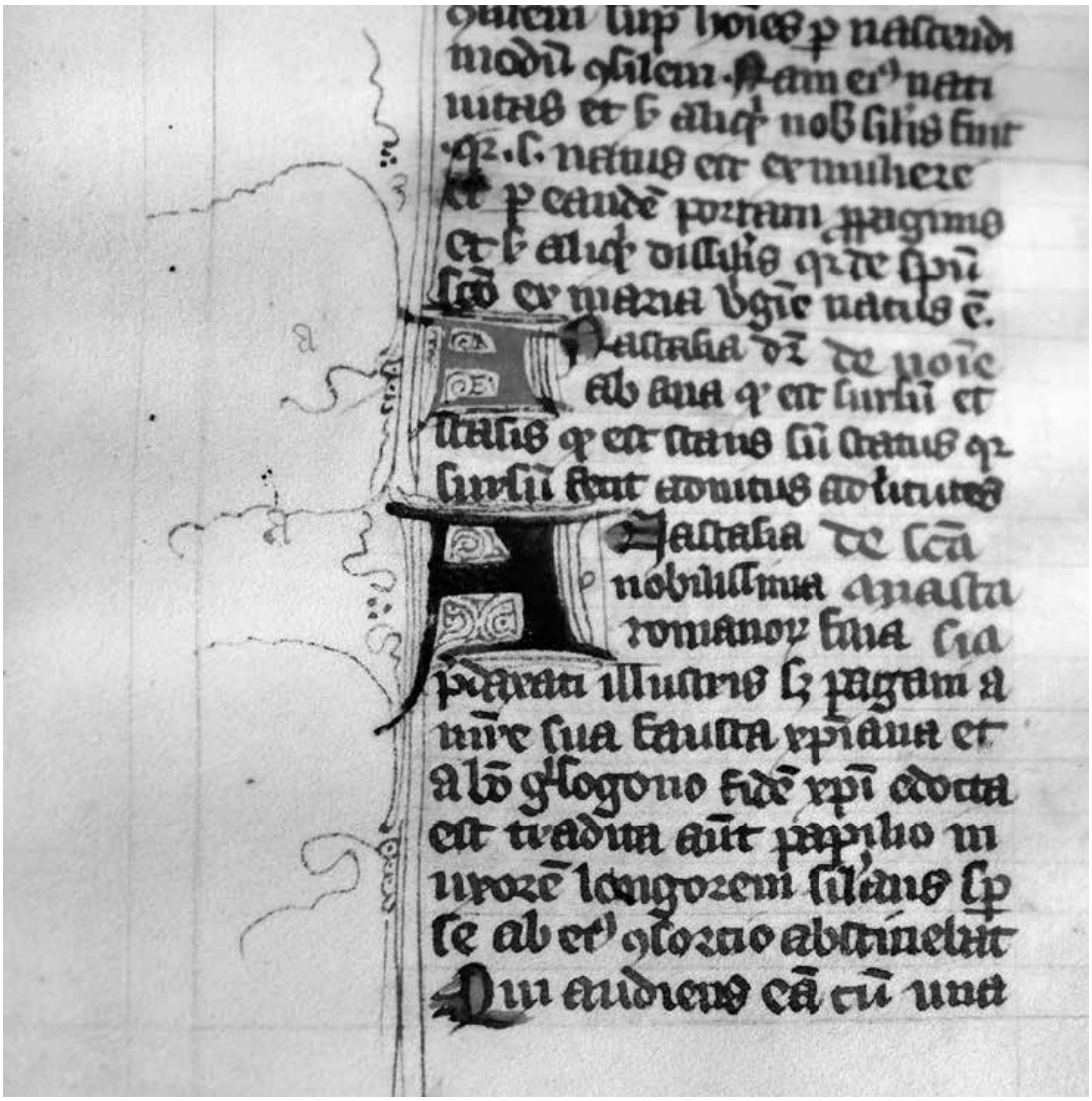


Fig. 12 – Alc. 40, pormenor das iniciais de cor filigranadas, fl. 23v © Biblioteca Nacional de Portugal, Fotografia de Catarina Fernandes Barreira.

4. Análise dos manuscritos

Sobre os códices mencionados, podemos afirmar que quase todos faziam parte do percurso académico de Teologia[72]. A *Summa* de Tomás de Aquino é uma exceção, mas enquanto exercício especulativo de Teologia rapidamente se difundiu em contexto universitário[73]. Tomás de Aquino está muito bem representado e cabe aqui mencionar que, para além das obras referidas, a livraria de Alcobaça ainda possuía mais dois códices deste autor, o Alc. 262, um conjunto de opúsculos e questões e o Alc. 268, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*.

Queremos destacar, também, que, as obras dos três autores, Tomás de Aquino, Nicolau Gorranus e Voragine, todos dominicanos, tiverem uma divulgação muito rápida em contexto universitário, o que é um dado invulgar se pensarmos que, quer Nicolau Gorranus, quer Voragine, não foram mestres universitários[74]. Esta divulgação rápida das suas obras aparece confirmada pela sua presença nas duas listas onde foram registados os preços de manuscritos feitos à *pecia* que sobreviveram dos estacionários de Paris. Os estacionários tinham exposto, à vista de todos, umas listas – *taxatio*[75] – onde aparecia mencionado o título da obra e autor, bem como o número de *peciae* que constituíam cada uma das obras. Sobreviveram duas dessas listas, uma datada de 1275 e a outra de 1304[76]. As obras aqui referenciadas aparecem na lista de 1304, do estacionário André de Senonis. No caso do Alc. 261, que tinha assinaladas 90 *peciae* (a última encontra-se no fl. 263, apesar do manuscrito acabar no fl. 269), temos a menção seguinte na lista de 1304: *Item super quartum sententiarium Lxxx et xiii peciae* ou seja, um total de 93 *peciae*, o que não é muito distante do número de fólios do nosso manuscrito depois da última *pecia*. No que concerne ao *Comentário* de Nicolau Gorranus, os dados também parecem bater certo: no manuscrito, a *pecia* XLI foi assinalada no fl. 152v (e o manuscrito acaba, incompleto, no fl. 162v) e na lista de 1304 temos, para este texto, um total de 43 *peciae*.

Um texto que aparece nas duas listas é a *Legenda Dourada*, de Voragine. No entanto, não se trata concretamente de um texto universitário mas, sim, de uma *com-*

72 Neste âmbito, ver Thomas Falmagne – Les Cisterciens et leurs bibliothèques..., p. 32 e seguintes; ver Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires..., p. 251 a 257; Olga Weijers – *Scholar's Paradise.* Monique Cécile Garande – Les anciennes bibliothèques du XIIIe au XVe siècle. In André Vernet (dir.) – *Histoire des bibliothèques françaises...*, p. 69 e seguintes.

73 Sobre a tentativa de Aquino, de substituir o *Comentário às Sentenças* pela *Summa*, ver Philipp W. Roseman – *The story of a great medieval book. Peter's Lombard Sentences...*, p. 83.

74 Gilbert Dahan – L'enseignement de la théologie. In Jacques Verger e Olga Weijers (coord.) – *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris...*, p. 256; Chloé Maillet – *La parenté hagiographique (XIIIe-XVe siécle). D'après Jacques de Voragine et les manuscrits enluminés de la Légende dorée*. Turnhout: Brepols, 2014, p. 33.

75 Paloma Cuenca Muñoz – El libro en el siglo XIII: La pecia. In *I Jornadas sobre Documentación del reino castellano-leonés (siglos X-XIII)*. Madrid, UCM, 2002, p. 239.

76 Publicada a lista de 1304 por Heinrich Denifle e Albert Chatelain (eds.) – *Chartularium Universitatis Parisiensis, vol.2/1: Ab anno MCCLXXXVI ad annum MCCCL*, p. 107-110.

pilatio[77] de textos hagiográficos, com um valor significativo para a época por causa das suas características enciclopédicas e significado litúrgico[78], imprescindível para a pregação. Este texto também fez parte do conjunto de manuscritos do Colégio de S. Bernardo[79].

Os manuscritos exibem todos as mesmas características: texto abreviado, de aspeto compacto, distribuído em duas colunas, espaço nas margens para comentários e notas, e pouca decoração iluminada, para não encarecer o custo do manuscrito. A sua principal função era assinalar, através de hierarquias visuais como a escala, a cor, a presença ou não de hastes, as diferentes partes em que se estruturava o texto. Os fólios respeitantes aos inícios dos textos ou do prólogo exibem a inicial mais complexa, historiada (Alc. 269); ornada com hastes onde se desenrolam cenas (Alc. 261); ornada (Alc. 266) ou puzzle filigranada com hastes em alternância cromática azul e vermelha (Alc. 40), e por fim, inicial de cor com filigrana para assinalar os capítulos[80]. Nas margens de cabeça aparece assinalado o número do livro ou a parte, e quase todos os códices apresentam uma tábua de capítulos, o que facilitava a consulta. Na maioria destes manuscritos também verificámos a presença de pequenas marcas ou sinais para organizar os cadernos corretamente, bastante visíveis no Alc. 417, sob a forma de numeração, a lápis, no canto inferior direito do primeiro fólio de cada caderno.

5. A datação dos manuscritos

A partir dos dados mencionados, e no intuito de situar cronologicamente os códices abordados, aplicámos a metodologia de Patricia Stirnemann[81] que incide sobre as características formais da filigrana dos manuscritos e de como essas características nos podem ajudar a datá-los aproximadamente. Um aspeto positivo foi termos neste conjunto um manuscrito que tem a data da sua aquisição (Alc. 261, 1285). A data da elaboração dos textos é um outro dado a ter em conta: por exemplo, o manuscrito da *Legenda Dourada*, Alc. 40, tem de ser posterior a 1260, data em que se pensa que o texto foi concluído por Voragine[82]. As duas partes da *Summa* de Tomás de Aquino, o Alc. 269 e o Alc. 266, deverão ser posteriores a 1274, data da sua redação. Por fim, outro indício importante foi a inclusão dos textos mencionados na lista de manuscritos feitos à *pecia* do estacionário de Paris de 1304.

77 Jacques Le Goff – *À la recherché du temps sacré*. Paris: Editions Perrin, 2014, p. 9 et suivants.

78 Chloé Maillet – *La parenté hagiographique…*, p. 34 e 41.

79 Caroline Obert-Piketty – Les lectures et les œuvres des pensionnaires…, p. 263.

80 Olga Weijers – *A Scholar's Paradise…*, p. 177 e seguintes.

81 Patricia Stirnemann – Fils de la Vierge. L'initiale à filigranes parisiennes: 1140-1314. *Revue de l'Art*. 90 (1990), p. 69 e 70.

82 Jacques Le Goff – *À la recherche du temps sacré*, p. 8; Chloé Maillet – *La Parenté Hagiographique…*, p. 33.

A partir dessa base, elaborámos as seguintes tabelas, onde comparamos as características das iniciais dos manuscritos apresentados. No caso da tabela 2, destacamos as iniciais que assinalam as grandes secções de texto e parte das suas hastes: é visível a relação da filigrana que envolve e preenche a inicial de cor ou inicial puzzle, bem como a sua haste.

Tabela 2



BNP Alc. 417, fl. 8



BNP Alc. 261, fl. 12



BNP Alc. 269, fl. 132



BNP Alc. 265, fl. 61



BNP Alc.264, fl. 1

No que concerne à tabela 3, apresentamos as iniciais que assinalam os capítulos, no caso, a inicial de cor A e a respetiva filigrana: as semelhanças entre as iniciais são bastante evidentes.

No que diz respeito ao Alc. 417, em relação à sua datação, quer o *Inventário dos códices alcobacenses*[83], quer o *Inventário dos Códices Iluminados*[84] indicam ambos o séc. XIV, uma cronologia que não se articula com os dados enunciados. A partir da análise do manuscrito, propomos uma datação por volta da 2ª metade do séc. XIII: não deve ser anterior a 1240/50 pois já está dividido em *Distinções*[85] contemporâneas da cópia, assinaladas nas margens e a cor[86]; pela extensão e especificidade das glosas e comentários, é um manuscrito ligado à universidade (a entrada das *Sentenças* no currículo de Teologia ocorreu entre 1240 e 1250, mas certamente após 1250[87]) e

83 *Inventário dos códices alcobacenses...*, p. 394 e 395.

84 Isabel Cepeda e Teresa Duarte Ferreira – *Inventário dos códices iluminados até 1500...*, p. 224.

85 A divisão do texto em Distinções deve-se a Alexandre de Hales, em torno de 1240. In Philipp W. Roseman – *The story of a great medieval book*, p. 60 e seguintes; Pierre Lombard e Marc Ozilou (Intr., trad. e notas) – *Les quatre livres des Sentences...*, p. 37 e seguintes.

86 Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 101

87 Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences..., p. 84 e 85.

Tabela 3


BNP Alc.261, fl. 3v


BNP Alc. 269, fl. 11


BNP Alc. 265, fl. 1


BNP Alc. 266, fl. 13


BNP Alc.264, fl. 12

foi produzido à *pecia*[88]. Com base no estudo de Stirnemann[89] sobre as características das filigranas dos manuscritos de produção parisiense, propomos, assim, a data de 1260/1270 para este manuscrito: as iniciais de cor filigranadas do Alc. 417 apresentam muitas semelhanças com as características formais das iniciais de cor filigranadas de um conjunto de manuscritos copiados em Paris, cronologicamente situados entre 1250 e 1270.

O Alc. 261 tem a data da aquisição, 1285, mas foi decerto copiado e iluminado antes: em termos decorativos, e a partir das características das suas iniciais de cor filigranadas, está muito próximo dos outros manuscritos. Assim, os manuscritos Alc. 269, Alc. 265, Alc. 266 e Alc. 264 (e também o Alc. 261) estão de acordo com a cronologia estabelecida por Stirnemann para as filigranas de manuscritos parisienses, isto é, entre 1270 e 1314, que a historiadora da arte caracteriza do seguinte modo "Il s'agit d'une période de simplification, de dépouillement (…) les antennes font de simples aller-retours, retombant avec lassitude sous l'initiale"[90]. Estas datações estão muito perto das propostas pelo *Inventário dos códices alcobacenses*[91].

88 Claire Angotti chama a atenção para o facto da datação que J. Destrez havia proposto para os primeiros manuscritos feitos à *pecia* está a ser posta em causa, referindo a data de 1247 para os primeiros manuscritos produzidos através deste método de cópia na universidade de Paris (mas é anterior na universidade de Bolonha), cf. Claire Angotti – Les débuts du Livre des Sentences…, p. 76 e nota 78.

89 Patricia Stirnemann – Fils de la Vierge. L'initiale à filigranes parisiennes…, p. 69 e 70.

90 Patricia Stirnemann – Fils de la Vierge. L'initiale à filigranes parisiennes…, p. 71.

91 *Inventário dos códices alcobacenses…*, p. 232 a 24.

No que diz respeito ao Alc. 40, o *Inventário dos códices alcobacenses*[92] situa-o entre os finais do séc. XIII, inícios da centúria seguinte, proposta com a qual concordamos, tendo em conta que Voragine redigiu a *Legenda Dourada* em torno de 1260[93]. Por outro lado, as iniciais filigranadas exibem características comuns às iniciais que Stirnemann enquadra no período 1270/1314 e exibem, segundo esta especialista, um motivo característico do mesmo, três pontos dispostos em triângulo[94] (ver Fig. 12) motivo que também vemos na filigrana das iniciais de cor deste manuscrito: são exemplo os fl. 20, fl. 23v, fl. 24; fl. 36, etc.

No entanto, Patricia Stirnemann também alerta para o seguinte: "the motif first occurs in the last decade of the thirteenth century in Paris and persists until the third quarter of the fifteenth century. The form itself cannot be even be used to characterized books of the fourteenth century"[95]. Por este motivo, o estudo deste manuscrito é um *work in progress* que pretendemos continuar a desenvolver, nomeadamente tendo também em conta o uso da cor violeta na filigrana, uma característica que os outros manuscritos não exibem e cujo uso deve ser contextualizado cronologicamente através do confronto com outros manuscritos.

6. Os manuscritos e a livraria de Alcobaça

Podemos afirmar com certeza que os manuscritos, agora estudados, fizeram parte da livraria de Alcobaça e apontar a data aproximada em que a integraram? Do Mosteiro de Alcobaça não chegou aos nossos dias nenhum inventário medieval, à semelhança do que aconteceu com outras bibliotecas, mas temos um conjunto significativo de inventários e róis de livros elaborados entre o séc. XVII e o séc. XIX[96]. No âmbito deste estudo salientamos o *Radius Radiolorum,* um inventário datado de 1684[97], organizado em dois volumes, da autoria do bibliotecário Bento de S. Bernardo, que informa que a biblioteca se organizava topograficamente e que os livros – impressos e manuscritos – estavam guardados em caixas, designadas *capsellae,* que por sua vez se dividiam em volumes. O *Radius* exibe uma planta da biblioteca, com

92 *Inventário dos códices alcobacenses…*, p. 42 e 4.

93 Jacques Le Goff – *À la recherché du temps sacre…*, p. 8 e Chloé Maillet – *La parenté hagiographique…*, p. 31 e seguintes.

94 Patricia Stirnemann – Fils de la Vierge. L'initiale à filigranes parisiennes…, p. 71.

95 Patricia Stirnemann – Dating, Placing and Illumination. *The Journal of the Early Book Society for the Study of Manuscripts and Printing History*. 11 (2008) p. 156 e 162.

96 Sobre estes inventários ver: Luana Giurgevic e Henrique Leitão – *Clavis Bibliothecarum. Catálogos e Inventários de Livrarias de instituições religiosas em Portugal até 1834*. Lisboa: SNBCI, 2016 e Fernanda Campos – *Para se achar facilmente o que se busca. Bibliotecas, catálogos e leitores no ambiente religioso (séc. XVIII).* Lisboa: Caleidoscópio, 2015.

97 Frei Bento de São Bernardo – *Radiolus Radiolorum Radii Bibliothecae Secundariae Regalis Archicoenobii Alcobacensis* [Manuscrito], Alcobaça, 1684 e Frei Bento de São Bernardo – *Radius Bibliothecae Secu[n]dariae Regalis Archicoenobii Alcobacensi* [Manuscrito] / Ex quo Radioli Bis duodecim radiant, Alcobaça, 1684. Sobre este catálogo, ver: Fernanda Campos – *Para se achar facilmente o que se busca…*, p. 166 e seguintes.

os números das *capsellae*. Os manuscritos de Tomás de Aquino estavam conservados na *capsella* nº 2, vol. 12 (os *Comentários* ao III e ao IV livro das *Sentenças,* os Alc. 265 e Alc. 261); vol. 15 (que continha a I parte da *Summa,* o Alc. 269); vol. 16 (II Parte da *Summa*, o Alc. 266). No que concerne às *Sentenças* de Pedro Lombardo – Alcobaça tinha mais dois manuscritos[98], para além do Alc. 417 – e estavam guardados na *capsella* 149, vol. 2367. Por fim, a *Legenda* estava na *capsella* 179, vol. 3142. Não conseguimos localizar o *Comentário* de Nicolaus Gorranus pelo facto do nome do autor ser desconhecido à época da redacção do Inventário.

Nos inícios do séc. XVIII, Frei Manuel dos Santos, monge de Alcobaça e Cronista-mor do reino, faz uma *Descrição do Mosteiro*[99], onde relata sumariamente a livraria manuscrita e menciona os manuscritos de Tomás de Aquino e o *Mestre das Sentenças*[100]. Sobre as obras do dominicano, diz Manuel dos Santos que devem ter sido escritas antes da sua canonização (1323) "porque o nomeiam ainda pelo nome de Fr. Thomas"[101].

De 1723, pela mão do monge Manuel da Rocha, o *Index dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça.* Confirma-se, neste inventário, a presença dos três manuscritos das *Sentenças,* mas em relação à obra de Tomás de Aquino, Manuel da Rocha refere que "Forão escritas estas obras do T. no mesmo tempo que este as ditava"[102]. Menciona alguns dados sobre os manuscritos: o anonimato da *Expositio in Matheum* e no caso da *Legenda Dourada* indica o seguinte "Jacobus dominicanus Archiep. Genuensis – Flores Sanctorum"[103].

Entretanto, em 1775, o monge Francisco de Sá redige o *Index codicum*, um livro impresso, já aqui mencionado a propósito da descrição de vários manuscritos e, em 1827, Fortunato de S. Boaventura escreve um comentário ao *Index codicum*, o *Commentariorum de Alcobacensi:* nestas duas obras, todos os manuscritos tratados neste artigo foram assinalados e têm a cota antiga (receberam a cota atual entre a sua integração na BNP, em 1834 e o *Inventário* de 1930/78).

Lembramos que, no caso do Alc. 265, temos no fl. 191 uma nota, não datada, que explicita a pertença ao Mosteiro: *Liber iste est huius mo[n]asterii beate marie de alcobatia*[104] (ver Fig. 8). Partindo destes dados, podemos concluir que este conjunto de manuscritos já fazia parte da biblioteca da abadia antes de 1684. Mas quando é que estes terão chegado à abadia? Acreditamos que tenham chegado entre o último

98 Catarina Fernandes Barreira – Os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo na Biblioteca de Alcobaça..., p. 32-39.

99 Frei Manuel dos Santos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça*. BNL Alc. 307, fols. 1 – 35. Leitura, introd. e notas por Aires Nascimento. Alcobaça: Câmara Municipal de Alcobaça, 1979.

100 Frei Manuel dos Santos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 65 et 66.

101 Frei Manuel dos Santos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 65.

102 Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 56.

103 Frei Manuel da Rocha – *Index Dos Livros manuscritos que há no Real Mosteiro de Alcobaça...*, p. 54.

104 Isaías da Rosa Pereira – A Pecia em manuscritos universitários..., p. 266.

quartel do séc. XIII e os inícios do séc. XIV, numa data não muito distante da sua produção. Do estudo que temos vindo a desenvolver sobre alguns manuscritos produzidos pelo *scriptorium* de Alcobaça, datados da 1ª metade do séc. XIV (por exemplo, o missal Alc. 26[105], o *Compendium Theologicae Veritatis*, Alc. 376[106] e o breviário Alc. 54) podemos atestar a influência francesa que estes manuscritos revelam e que constitui uma mudança em relação às características da produção iluminada do *scriptorium* na 1ª metade do séc. XIV e em particular ao nível das iniciais com filigrana, que se inspiraram diretamente nos referidos manuscritos de origem francesa. Constatámos, também, mudanças nos materiais usados para iluminar, como o trabalho recente de uma equipa interdisciplinar da qual fizemos parte, em torno do breviário Alc. 54, veio asseverar[107]. O *scriptorium* de Alcobaça esteve recetivo a novidades, absorveu-as e adaptou-as ao seu contexto e a seu modo[108].

Desta maneira, acreditamos ter conseguido confirmar, através dos manuscritos mencionados, a ligação da abadia de Alcobaça e dos seus monges ao contexto universitário parisiense, nomeadamente ao Colégio de S. Bernardo, a partir da 2ª metade do séc. XIII. Ideia reforçada pelo testemunho do cronista Manuel dos Santos, na obra *Alcobaça Ilustrada*, onde o autor refere que não constava que os monges de Alcobaça tivessem ido estudar para os colégios de Navarra ou Salamanca, mas sim para Paris[109]. De que dados dispunha Manuel dos Santos para o afirmar? Não o sabemos.

Esta ligação já havia sido abordada por Aires do Nascimento, a propósito da presença significativa dos livros de Teologia em Alcobaça: "Faltam indicações concretas do percurso que boa parte desses textos fizeram para chegarem à biblioteca de que ficaram a fazer parte; não se lhes podem negar, no entanto, intenções e certamente usos que estarão na origem da sua chegada até Alcobaça e terão de ser recuperados por aprofundamento do seu estudo."[110]

A ida de estudantes para Paris e a circulação de manuscritos universitários está, como não podia deixar de ser, relacionada com o contexto de abertura cultural que caracteriza a Ordem de Cister, ao qual Alcobaça não ficou indiferente, neste período: em 1269, o abade D. Estevão Martins fundou um *studium* na abadia para instrução

105 Catarina Fernandes Barreira – Um missal alcobacense dos inícios do séc. XIV (Alc. 26). In D. Ciccarelli e Maria Alessandra Billotta – *Europe in Motion. The circulation of artists, images, patterns and ideas from the Mediterranean to the Atlantic Coast*. Palermo: Officina de Studi Medievali, 2015 (in press).

106 Catarina Fernandes Barreira – Le Compendium theologicae veritatis de l'abbaye d'Alcobaça..., p. 105-129.

107 Trabalho interdisciplinar levado a cabo por uma equipa constituída por especialistas na área da História da Arte, Conservação e Restauro e Química: Catarina Fernandes Barreira, Maria João Melo, Rita Araújo e Conceição Casanova – Through the eyes of Science and Art: a fourteenth century winter Breviary from Alcobaça *scriptorium*" in *Journal of Medieval Iberian Studies. Looking Ahead: New Approaches to Medieval Iberian Heritage*, Special Issue, Routledge, 2016 DOI: 10.1080/17546559.2016.1221119

108 É nossa intenção desenvolver, no futuro, em colaboração com uma especialista em encadernação, um projeto em torno da encadernação destes manuscritos. Os dados resultantes podem lançar novas pistas de investigação.

109 Aires do Nascimento – O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência..., p. 250.

110 Aires do Nascimento – O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência..., p. 251.

dos monges da ordem[111]. Alcobaça apoiou o rei D. Dinis na fundação da universidade em Lisboa ou *Studium generale*, entre 1288 e 1290[112] e o mesmo monarca, em 1294, formulou um pedido de autorização ao Capítulo Geral de Cister para fundar em Portugal um *studium ordinis*, ou seja, um colégio cisterciense, um gesto em articulação com os Colégios de Montpellier e Estella, ambos fundados em 1260 (este último transferido para Salamanca tal como já mencionado), bem como Toulouse e Oxford, fundados em 1280[113]. Este pedido do rei ao Capítulo Geral foi interpretado por Saul Gomes:

> "Item inspectio loci (…) bonam, ubi dominus rex Portugalliae fieri petit studium ordinis nostri, de Salceda et de Sancto Iohannem de Teraca abbatibus committitur ut diligenter inspiciant, et dicti regis petitionem efficacitar compleant, si commode fieri poterit honeste"[114].

Ou seja, para este historiador, foi confiado aos abades de S. João de Tarouca e Sta. Maria de Salzedas a decisão de verificarem onde se deveria estabelecer o *studium*. No entanto, para Aires do Nascimento, o local é Lisboa:

> "Item inspectio loci [apud Lix] bonam, ubi dominus rex Portugalliae fieri petit studium ordinis nostri, de Salceda et de Sancto Iohannem de Teraca abbatibus committitur ut diligenter inspiciant, et dicti regis petitionem efficacitar compleant, si commode fieri poterit honeste"[115].

Ainda segundo Aires do Nascimento, esta diligência do rei garantia "apoios convenientes para assegurar o Estudo Geral, em Lisboa"[116] através da formação de Colégios particulares em redor, à semelhança do que havia ocorrido com a Univer-

111 Esta "escola" e a sua natureza privada, estritamente vocacionada para o ensino dos monges já foi alvo de uma extensa discussão. Mário Brandão foi o primeiro a lançar a discussão, em A escola pública de Alcobaça: um embuste da historiografia alcobacense. Separata do *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Ano V (1960), nºs. 19-20, Coimbra e Maur Cocheril – *Les Cisterciens portugais et les études. Etat de la question…*, p. 238 e seguintes; Neste âmbito, mas com outra interpretação do capítulo geral, ver o artigo de Hermínia Vilar e Maria João Branco: A fundação do mosteiro de Odivelas. In *Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal. 17-20 Outubro 1991. Actas*. Ourense: Monasterio de Osera, 1992, p. 589-601. Recentemente, Aires A. Nascimento – Alcobaça e Odivelas, duas faces da observância cisterciense. In José Albuquerque Carreiras (coord.) – *Mosteiros cistercienses. História, Arte, Espiritualidade e Património. Actas do Congresso realizado em Alcobaça nos dias 14 a 17 de Junho de 2012*. Alcobaça: Jorlis, 2013, p. 449-469 e Saul Gomes – O Mosteiro de Alcobaça ao tempo do processo contra os Templários. In José A. Carreiras e Giulia Rossi Vairo (ed.) – *Actas do I Colóquio Internacional Cister, os Templários e a Ordem de Cristo*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, 2012, p. 165 e 166.

112 Ver Armando Martins – Lisboa, a cidade e o Estudo: a Universidade de Lisboa no primeiro século da sua existência. In Hermenegildo Fernandes (coord.) – *A Universidade Medieval em Lisboa. Séculos XIII – XVI*. Lisboa: Tinta-da-china, 2013, p. 46 e 47 e Armando Norte – Processos de Institucionalização do Estudo Geral português. In Hermenegildo Fernandes (coord.) – *A Universidade Medieval em Lisboa. Séculos XIII – XVI*. Lisboa: Tinta-da-china, 2013, p. 154.

113 Maur Cocheril – Les Cisterciens portugais et les études. Etat de la question…, p. 241.

114 Joseph M. Canivez – Statuta, vol. III, nº 14 cit. in Saul Gomes – O Mosteiro de Alcobaça ao tempo do processo contra os Templários…, p. 166.

115 Aires A. Nascimento – Alcobaça e Odivelas, duas faces da observância cisterciense…, p. 455.

116 Aires A. Nascimento – Alcobaça e Odivelas, duas faces da observância cisterciense…, p. 456.

sidade de Paris. Que ligação poderá ter este pedido, influenciado decerto pelo abade de Alcobaça[117], com a circulação de monges e manuscritos aqui exposta? Podemos dizer que a livraria de Alcobaça possuía os textos necessários ao ensino da Teologia, assegurando o funcionamento do *studium ordinis*, não esquecendo que eram necessários monges habilitados, do ponto de vista da formação em Teologia, para garantir o funcionamento do Colégio.

Toda esta dinâmica, introduzida pela circulação de monges e de manuscritos revela que a abadia de Alcobaça respondeu, tal como as outras abadias cistercienses suas contemporâneas, ao progresso intelectual da época, introduzido pelos estudos universitários. Dinâmica que teve, decerto, bastante impacto na constituição das livrarias cistercienses ao abrir novos horizontes culturais[118].

117 Aires A. Nascimento – Alcobaça e Odivelas, duas faces da observância cisterciense..., p. 459 e seguintes.

118 Emilia Jamroziak – *The Cistercian order in Medieval Europe...*, p. 212 et p. 214.

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 129-160

Ordenações sacerdotais na diocese de Coimbra pelo bispo D. Fr. Lopo, titular de *Salmacia* (1419-1427)

SAUL ANTÓNIO GOMES

Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC-FLUC)
Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP)
sagcs@fl.uc.pt

Resumo: Este texto propõe-se analisar e questionar o significado histórico das ordenações sacras celebradas na diocese de Coimbra na década de 1420, *grosso modo*, pelo bispo D. Fr. Lopo, titular de *Salmacia*. Elucida a relevância desta tipologia de fontes documentais para a história da Igreja, para a reconstituição das dinâmicas de circulação dos clérigos entre dioceses e para a compreensão, a partir do caso coimbrão, dos mecanismos de controlo e de garantia da autenticidade do processo de promoção dos clérigos a ordens menores e maiores nos finais da Idade Média.

Palavras-chave: Clero, Ordenações sacerdotais, Diocese de Coimbra, Século XV.

Ordination of priests by Bishop Fr. Lopo, holder of *Salmacia* (1419-1427) in the diocese of Coimbra

Abstract: This article seeks to analyse and question the historical significance of the ordination of priests celebrated in the diocese of Coimbra in the 1420s made, *grosso modo*, by Bishop Fr. Lopo, holder of *Salmacia*. This correspondingly elucidates not only on the relevance of this typology of documental sources to the history of the church for reconstructing the dynamics of circulation among the clergy between dioceses but also to understanding, based on the Coimbra case, the mechanisms of controlling and guaranteeing the authenticity of the process behind the promotion of clergy members to the lesser and greater orders of the late Middle Ages.

Keywords: Clergy, Ordination of Priests, Diocese of Coimbra, 15th Century.

As ordenações sacerdotais constituem uma fonte de informação privilegiada para o estudo do clero em tempos antigos e muito especialmente os medievais[1]. Oferecem efetivamente elementos biográficos fundamentais para qualquer historiador que pretenda estudar o tecido social eclesiástico de uma diocese ou de um país, ou apurar as suas dinâmicas e significados estatísticos, numa determinada época. Permitem, ainda, confirmar ou infirmar, pelo menos no caso português, visões críticas epocais, mormente em tempos tardo-medievais, segundo as quais o número de clérigos de ordens menores, solteiros e casados, era excessivo e o seu comportamento moral pouco edificante[2].

Os registos de ordenações sacerdotais conservam-se nos arquivos sob a forma de cadernos soltos ou agregados em livro. Dos que se conhecem para a diocese de Coimbra, da qual se guardam os mais antigos registos desta tipologia de fontes de história da Igreja em Portugal, até ao momento conhecidos, datando estes dos anos de 1399-1400, eles mostram a instituição eclesial em funcionamento. Identificam os nomes dos prelados ordenantes – nem sempre os bispos titulares mas mais frequentemente bispos auxiliares ou titulares *in partibus* –, as datas litúrgicas apontadas com solenidade diplomática, os lugares, públicos ou privados, de ordenação – permitindo reconstituir itinerários e viagens –, os nomes dos ordinandos e o seu nascimento, de legítimo matrimónio ou de geração ilegítima, a identificação dos progenitores (denominados, no caso dos filhos legítimos, mas não identificados pelo nome, na situação oposta), o lugar e a paróquia da naturalidade do candidato, o título a que é feita a ordenação – por património próprio ou por posse de benefícios ou outros direitos nalguma igreja ou paróquia –, as licenças das autoridades apostólicas de que se munia o ordinando, quando este era originário de fora da diocese em que vai receber ordens sacras e as dispensas por *defectu natalium*, se se tratava de um candidato com nascimento fora de um matrimónio.

Este *defectum*, aliás, é o único que se refere neste tipo de documentação, porquanto outros impedimentos às ordenações sacerdotais, como defeito físico ou mutilação corporal grave ou defeito de privação de "*scientia*", não aparecem nesta categoria de informação dos antigos arquivos diocesanos conimbricenses.

1 Kirsi Salonen e Jussi Hanska – *Entering a clerical career at the Roman Curia. 1458-1471*. Farmham: Ashgate, 2013; A. H. de Oliveira Marques – *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*. In *Nova História de Portugal*. Dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Vol. IV. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 368-370.

2 No dito ano de 1427, D. João I considerava que o exército de clérigos de ordens menores era alimentado por muitos que traziam "cartas falsas". Os povos argumentarão, por exemplo, nas Cortes de Évora de 1481, que essas cartas de ordens eram também dadas a homens que procuravam escapar ao castigo de seus crimes, comprometendo-se D. João II a obrigar os prelados a concederem ordens menores apenas aos homens que fossem latinados e que se destinassem efetivamente a servir a Igreja. Veja-se *Ordenações Afonsinas*, Livro II (Reprodução «fac-simile» da edição da Real Imprensa da Universidade de Coimbra, em 1792). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian,1984, p. 95-156: 101-102 (Titulo 7, artigo 9); Henrique da Gama Barros – *História da Administração Pública em Portugal nos Seculos XII a XV*. 2ª edição. Dirigida por Torquato de Sousa Soares. Tomo II. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945, p. 152-153.

Por vezes, nas margens dos assentos, pequenas abreviaturas ou brevíssimas observações, lançadas pelos escrivães, indicam se o ordinando recebeu o crisma ("cris(mandus)") – o que se aplica, nestes cadernos, apenas aos ordinandos de primeira tonsura ou das quatro ordens menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito) –, se foi emitida ("facta") e recolhida ("h(ab)uit") a carta patente de declaração da receção de ordens e necessária e pressupostamente pagas as taxas e os emolumentos devidos à chancelaria diocesana, ou alguma outra nota de valor diplomático. Para as ordens maiores (subdiaconado, diaconado e presbiterado) apenas se indica se a carta foi ou não lavrada e levantada, exceção feita, todavia, aos clérigos regulares, para os quais este tipo de informação não surge.

Infere-se desta documentação, também, que os ordinandos em ordens maiores tinham a sua situação sacramental resolvida aquando da receção das ordens menores, o que significa, naturalmente, que se apresentavam perante o bispo ordenante com a prática da comunhão e da confissão, dispensados, sendo caso, de defeito de nascimento e, ainda, crismados. Infere-se, ainda, que a Igreja, pelas estruturas burocráticas das suas chancelarias diocesanas, procurava garantir e controlar com rigor e de forma bastante minuciosa, aliás, a autenticidade das ordenações de ordens sacras administradas pelos seus prelados.

Os registos medievais de promoções a ordens sacras antecipam, finalmente, na sua formalidade e estrutura diplomática, nas escrivaninhas e secretarias eclesiásticas de antanho, a orgânica do registo dos fiéis que se virá a expor, por exemplo, nos registos paroquiais ou mesmo nos róis de confessados produzidos regularmente sobretudo após o Concílio de Trento.

É, como se vê, um tipo de informação, até pela sua expressão quantitativa elevada, muito atrativa e relevante para questões da heurística historiográfica religiosa hodierna; uma historiografia para a qual as realidades sociais são uma das componentes fundamentais para a compreensão dos fenómenos histórico-religiosos na sua globalidade.

As promoções a ordens sacras têm vindo a ser estudadas e divulgadas para dioceses como Coimbra, que conserva as mais antigas que se conhecem para Portugal, datadas, como se referiu, de 1399-1400[3], e ainda Braga[4] e Évora[5]. Geralmente as ordens celebradas, como se escreveu, eram registadas em cadernos de pergaminho ou de papel, escritas maioritariamente em latim, para o primeiro terço de Quatrocentos – exceção

3 Saul António Gomes – As "Matrículas de Ordens": de elemento diplomático a acontecimento histórico. Subsídio para o estudo do clero português no final dos tempos medievais. *Lusitania Sacra*. 13-14 (2001-2002) 229-266: 229-230; Avelino de Jesus da Costa – Arquivos Eclesiásticos. In *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Dir. A. Banha de Andrade. Vol. I. Lisboa: Ed. Resistência, 1980, p. 515-553: 528.

4 José Marques – *A Arquidiocese de Braga no Séc. XV*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, p. 975 e segs.; José Marques – Relações Galaico-Bracarenses, no Século XV, segundo as Matrículas de Ordens do Arquivo Distrital de Braga. In *Relações entre Portugal e Castela nos Finais da Idade Média*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994, p. 325-335.

5 Isaías da Rosa Pereira – *Matrícula de Ordens da Diocese de Évora (1480-1483)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990.

feita, em Coimbra, para as atas das ordenações de 1419, que foram lançadas em português[6] –, ganhando visibilidade, depois disso as atas redigidas em língua portuguesa, de forma muito organizada. Cada celebração abre com a datação, a referência ao lugar e o anúncio da celebração de ordens por um bispo e sob que autoridade apostólica o faz.

As promoções a ordens sacras, especialmente as de prima tonsura e demais ordens menores, foram bastante procuradas nos tempos medievais. Só as ordens maiores (subdiaconado, diaconado e presbiterado) implicavam maior dedicação dos ordinandos à vida eclesiástica, atingindo, nas ordens de missa, os votos plenos de castidade e de obediência à hierarquia[7]. Todas as ordens, todavia, conferiam foro eclesiástico aos candidatos que as recebiam, o que lhes trazia apetecíveis vantagens em termos de isenções de impostos e de usufruto de privilégios jurídicos.

A prima tonsura não podia ser dada, de acordo com a legislação canónica, a menores de sete anos de idade, sendo preferencialmente conferida a partir dos 12 ou 14 anos. Os que a recebiam eram, seguramente, na sua esmagadora maioria, jovens, por conseguinte sujeitos ainda às tutorias paternas, que certamente encontravam na promoção dos seus filhos às ordens clericais a oportunidade de lhes dar acesso a benefícios e decerto a uma carreira eclesiástica em que encontrariam sustento futuro promissor. E quando não eram candidatos leigos, apresentavam-se os candidatos já investidos em ordens regulares, postulados ou noviços, apresentados pelos superiores dos mosteiros a que pertenciam, dispensados, por isso, de exibirem garantias de património que minimamente lhes garantisse um sustento digno enquanto clérigos.

Os ordinandos deveriam ser legítimos de nascimento, sem defeito físico ou privados de inteligência ("scientia"), cumprindo ser examinados, previamente à ordenação, sobre os rudimentos da fé, se sabiam ler e escrever, se tinham os sacramentos do batismo e da confirmação ou crisma e da confissão. Tudo isso traduziria uma formação cristã que, à data da primeira tonsura, se de adolescentes se tratasse, não seria muito profunda[8]. Teriam de possuir bens patrimoniais, para vida condigna, ficando isentos do foro secular e os seus bens materiais desonerados, devendo exercitar o estudo para uma vida melhor e santificar-se. Era recomendável, também, que fossem de boa conversação tendo de ficar sujeitos à autoridade de um bispo [9].

A observação dos cadernos de matrículas de ordens sacras permite verificar um fenómeno de itinerância e deslocação entre as dioceses dos candidatos. Esta

6 Veja-se anexo, Quadro A.

7 Os diáconos podem ser solteiros, casados ou viúvos. Lembre-se o preceituado em I Timóteo 3: 1: "*O diácono deve ser marido de uma só mulher e governar bem os seus filhos e a sua própria casa.*" Poderiam ser ordenados, aliás, não para o sacerdócio mas para o serviço da caridade e da celebração da Palavra de Deus, sendo leigos e podendo casar.

8 Veja-se, sobre o problema dos níveis de catequese cristã em tempos medievos, o texto de Norman Tanner e Sethina Watson – Least of the laity: the minimum requirements for a medieval christian. *Journal of Medieval History*. 32 (2006) 395-423.

9 Joanne Petro Gibert – *Corpus Iuris Canonici per Regulas Naturali Ordine Digestas Usuque Temperatas*..., tomo II. Lyon, 1737, p. 261 e 301-302.

realidade não é muito clara nas suas lógicas pelo menos institucionais. Não se trata, aqui, do fenómeno itinerante da promoção de clérigos estrangeiros para ocupação de dignidades, canonicatos e benefícios em dioceses distantes. Esse fenómeno, aliás, foi frequente em Portugal. Numa diocese como a de Lisboa, por exemplo, a inscrição de clero estrangeiro, especialmente no que respeita ao preenchimento das suas dignidades capitulares, parece ter sido um fenómeno estrutural e constante[10], posto que estendido a outras dioceses medievais portuguesas[11].

O processo de ordenação exigia exame prévio dos candidatos pelas autoridades capitulares de cada diocese, sendo obrigatória, para os ordinandos exteriores a uma diocese onde se iriam celebrar ordens, trazerem documentação emitida pelo ordinário ou seus delegados da sua diocese de origem. Todas as dioceses, com bispo residente ou auxiliar, poderiam, salvo situações excecionais de interdito, ordenar regular e anualmente candidatos. O problema que se coloca neste ponto, todavia, está em verificar as razões e lógicas do seu contrário, ou seja, quando os clérigos de uma determinada diocese saem dela para irem à procura de receção de ordens sacras noutros bispados. As dioceses medievais, neste campo, parecem ter uma boa capacidade de articulação entre elas, em matéria de celebrações de ordens sacras, motivando os futuros clérigos e sacerdotes a deslocações geográficas significativas.

Por que razão, interroguemo-nos, os ordinandos de um bispado diverso daquele onde vão receber ordens, o mesmo se aplicando aos clérigos professos em claustros regulares, munidos das cartas passadas pela legítima e canónica autoridade apostólica a que os candidatos estão vinculados, geralmente os bispos ou seus vigários da sua diocese de origem ("per litteram episcopi/vicarii...", "de licentia sui superioris/prioris/guardiani/ministri")[12], se apresentam a ordens noutra diocese?

Não se poderá propor uma resposta única a esta questão. Pesariam fatores funcionais, de oportunidade para os candidatos, no todo ou em parte – lembre-se que no universo dos minoristas, influenciava muito a promoção a ordens a vontade dos pais ou tutores dos mesmos –, de proximidade geográfica ou, talvez e também, o querer receber ordens em lugares distantes daqueles onde comummente viviam por eventuais motivações de reserva pessoal e pública.

10 Mário Farelo – Organização e composição social do Cabido da Sé de Lisboa (1277-1377). *Anuario de Estudios Medievales*. 35:2 (2005) 767-797; Ana Maria C. M. Jorge, Bernardo de Sá-Nogueira, Filipa Roldão e Mário Farelo – La dimension européenne du clergé de Lisbonne (1147-1325). In *A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2005, p. 19-46.

11 Hermínia Vasconcelos Vilar – *As Dimensões de um Poder. A Diocese de Évora na Idade Média*. Lisboa: Ed. Estampa, 1999, p. 167-171; Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *A Sé de Lamego na primeira metade do séc. XIV (1296-1349)*. Leiria: Ed. Magno, 2003; Maria do Rosário Barbosa Morujão – *A Sé de Coimbra. A Instituição e a chancelaria (1080-1318)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2010; Maria do Rosário Barbosa Morujão – "La famille d'Ébrard et le clergé de Coimbra aux XIIIe et XIVe siècles". In *A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2005, p. 77-94.

12 Note-se que há exceções neste ponto, ou seja, alguns candidatos recebiam a ordenação apresentando carta de um mestre ou doutor ou de algum outro dignitário da Igreja Romana. Veja-se, no apêndice, o Quadro B, nºs 103 e 106.

Na diocese de Coimbra, ao longo de Quatrocentos, foram ordenados, de modo reiterado e continuado, clérigos oriundos dos bispados de Braga (2,98%), Porto (2,31%), Lamego (2,23%), Guarda (3,20%), Viseu (3,5%), Lisboa (5,74%) e Silves (0,22%). Apresentaram-se aqui, ainda, à receção de ordens, clérigos de outras dioceses hispânicas mormente de Badajoz (0,07%), Burgos (0,07%), Compostela (0,14%), León (0,07%), Orense (0,07%), Palencia (0,07%), Salamanca (0,07%), Tuy (0,59%) e Zamora (0,22%)[13]. O mesmo fenómeno encontra-se noutras dioceses, como sucede com a de Braga[14].

Em Coimbra como em Braga, casos estudados, poderá afirmar-se que a proximidade geográfica justifica a afluência dos clérigos *extra diocesanos*. A parte mais representativa destes, aliás, era oriunda do clero regular, cujos contingentes para ordenações eram geralmente significativos sobretudo para as ordens maiores, ou seja, aquelas que conduziam ao sacerdócio[15].

Preservaram-se, para a diocese coimbrã, recorde-se, cadernos de matrículas de ordenações sacerdotais desde 1399/1400. Para a centúria de Quatrocentos, os anos documentados são, ainda, os de 1409-1411, 1419-1427, 1429-1433, 1435, 1445-1446, 1448, 1459-1460, 1470-1472, 1474, 1476-1477, 1484-1486 e 1491[16]. Não preenchem todo o século, mas permitem cobrir alguns períodos com uma evidente sistematicidade.

É o caso da informação disponível para os anos de 1419 a 1427, os quais coincidem com o episcopado de D. Fernando Coutinho, o qual foi nomeado para esta diocese, pelo papa Martinho V, a 27 de abril de 1418, falecendo em 1429[17]; a 21 de outubro deste ano, o mesmo Sumo Pontífice nomeava D. Álvaro Ferreira para lhe suceder[18].

13 Neste artigo, mantemos a ortografia espanhola dos nomes das dioceses citadas. Para os dados percentuais apresentados, veja-se: Saul António Gomes – Diocesanos Bracarenses de Quatrocentos nas Matrículas de Ordens Sacras da Sé de Coimbra. In *IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, Braga: Universidade Católica Portuguesa e Cabido Metropolitano de Braga. Vol. 2. 1990, p. 557-587: 565; Saul António Gomes – – As "Matrículas de Ordens"...

14 José Marques – *A Arquidiocese de Braga no Séc. XV*..., p. 975 e segs.; José Marques – Relações Galaico-Bracarenses..., p. 325-335.

15 Saul António Gomes – Clérigos Regulares nas Ordenações Sacras da Sé de Coimbra no Século XV. *Lusitania Sacra*. 2ª Série. 17 (2005) 183-225.

16 Saul António Gomes – "As "Matrículas de Ordens"...

17 Este bispo D. Fernando Martins Coutinho era filho de Gonçalo Vasques, tendo nascido em 1391. Foi cónego de Lamego, muito jovem, de onde partiu para estudar Direito Canónico em Pádua, vindo a beneficiar de dois outros canonicatos, um em Lisboa e outro em Évora. Foi nomeado deão de Viseu, em 1414, subindo ao sólio episcopal de Coimbra quatro anos depois, com o apoio do rei D. João I. Em 12 de abril de 1426, D. Fernando solicitou ao papa autorização para estabelecer uma capela, na Sé de Coimbra ou no Mosteiro de Salzedas, para ele e os seus parentes. A 11 de julho de 1426, emitiu sentença de excomunhão contra o bispo e o cabido de Lamego. Trouxe o padroado de S. Salvador de Bouças, do morgadio de Medelo, herdado pelo seu irmão mais velho, Vasco Fernandes e, depois, por um outro seu irmão, D. Luís Coutinho, que foi bispo de Viseu e depois de Coimbra. (António Domingues de Sousa Costa – *Monumenta Portugaliae Vaticana*. Vol. IV. Braga: Ed. Franciscana, 1970, nº 969; Luís Filipe Oliveira – *A Casa dos Coutinhos. Linhagem, Espaço e Poder (1360-1452)*. Cascais: Patrimonia, 1999, p. 49, 55, 63-64 e 97.

18 C. Eubel – *Hierarchia Catholica Medii Aevi*. Vol. 1. *Ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta*. Munster: Librariae Regensbergianae, 1913, p. 196, s. v. "Colimbrien".

Durante estes anos, D. Fernando, talvez prelado pouco residente na diocese, foi auxiliado no exercício pastoral por um outro bispo, D. Fr. Lopo, titular de *Salmacia* ou Salmasa[19], o qual aparece a celebrar todas as ordens sacras que se documentam em Coimbra para este período. Este bispo D. Fr. Lopo foi, ainda, administrador comendatário do Mosteiro de S. Pedro de Folques, em Arganil, já antes de 13 de outubro de 1419. Nesse cargo se mantinha em 1425. A 10 de junho de 1430, contudo, já a administração de Folques vagara, porquanto foi dada, justamente nessa data, a D. Gil Vasques de Rebelo, cónego regrante[20].

Ambos os bispos em causa tiveram, pois, uma presença, em Coimbra, muito coincidente no tempo, insinuando que o ordinário titular, D. Fernando, deve ter sido o responsável direto pela vinda, para o ajudar no exercício pastoral da sua diocese, deste bispo auxiliar. D. Frei Lopo celebrou incansavelmente ordens sacras em Coimbra, quase sempre na catedral, raramente na sua câmara episcopal, algumas vezes no Mosteiro de Folques e, ainda, na igreja de S. Gens, em Arganil[21]. O ano de 1419, na abertura, pois, da prelazia de D. Fernando Coutinho à frente da diocese, registou 230 promoções a ordens sacras, um número que não voltou a atingir-se se bem que, em 1420, se tenham celebrado 184 ordenações. Números altos, contrastantes com as celebrações de ordens dos anos seguintes e imediatos, na ordem de algumas poucas dezenas, como se pode ver no quadro e no gráfico seguintes.

Quadro 1

Ordens sacras celebradas em Coimbra por D. Frei Lopo, bispo titular de Salmasa, entre 1419 e 1427

Ordens	1419	1420	1421	1422	1423	1424	1425	1426	1427
1ª e menores	149	89	16	16	44	60	16	87[22]	46
Subdiaconado	26	40	7	8	29	20	6	24	17
Diaconado	26	30	14	7	22	25	7	28	10
Presbiterado	29	25	4	2	13	15	11	34	11
Total	230	184	41	33	108	120	40	173	84

Fonte: ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorporação, Mº 51, Doc. 2008, Mº 53, Docs. 2045 e 2047; AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Cadernos 1 a 7.

19 C. Eubel assinala a nomeação de um Lupus *Stremotensis*, O.S.B., para titular Salmastrense ou de Salmasa, na Turquia, em 1402, todavia, logo sucedido no título por outros (*Hierarchia Catholica*..., I, p. 430, s.v. "Sa(l)mastren."

20 Para os dados enunciados, leia-se: Saul António Gomes – Um Mosteiro de Cónegos Regrantes em Tempos Medievais: S. Pedro de Folques (Arganil). *Revista Portuguesa de História*. XL (2008-2009) 285-381: 311-312.

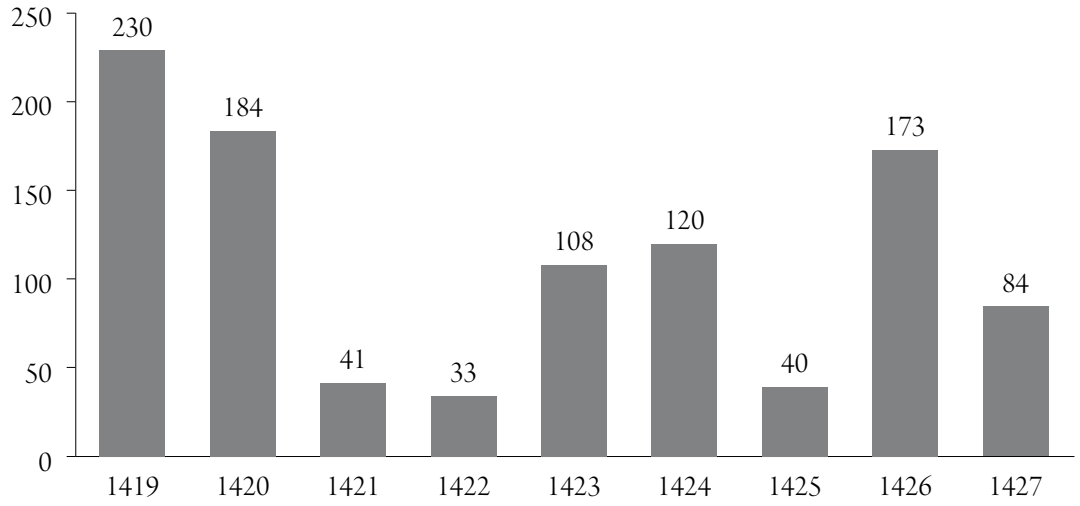
21 Veja-se o Quadro A, em anexo.

22 Neste valor, entra o caderno 6 da pasta 1 das Ordenações Sacerdotais do Arquivo da Universidade de Coimbra. Trata-se de um pequeno caderno com 17 registos de matriculados em ordens menores, datável de c. 1426. Esta datação não é um dado definitivo, mas as folhas de papel em causa, no contexto arquivístico em que se encontram, devem respeitar a ordenações entre 1424 e 1426, mais provavelmente deste ano.

Efetivamente, os anos de 1421 e de 1422, com 41 e 33 ordens concedidas, respetivamente, indiciam que as expetativas de novas ordenações na diocese coimbrã haviam diminuído. Subirão, em 1423, a 108 e, em 1424, ao número igualmente apreciável de 120 clérigos instituídos. É aceitável que, em parte, estas oscilações possam derivar de perdas de informação documental para os anos com menos ordenações. Todavia, esta não pode ser a única explicação. A anos de acumulação de ordenações, talvez por redução ou não celebração das mesmas nos anos que os antecedem, por ausência e impedimento dos bispos ou por vacância diocesana, senão outros fatores explicativos, sucedem-se momentos de elevados índices. Será o caso, na diocese de Coimbra, do período respeitante aos anos de 1419 e 1420?

Gráfico 1

Total de ordenações sacras na diocese de Coimbra: 1419-1427



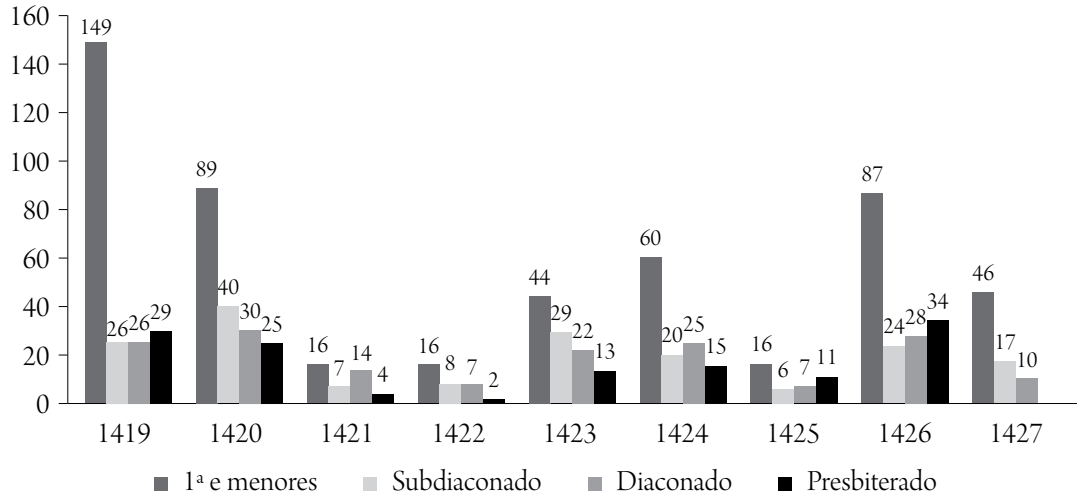
Nesta diocese, como se pode ver pela leitura do Gráfico I, em 1423, 1424 e em 1426 se atingirão novos números de promoções a ordens superiores à centena, mais precisamente, 108, 120 e 173 clérigos ordenados em cada um desses anos, não sendo despiciendas, no seu peso e significado numéricos, as ordenações, rondando as oito dezenas, do ano de 1427.

Como se pode observar pela leitura do Gráfico 2, o maior número de ordenações era o que respeitava à primeira tonsura e às quatro ordens menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito). Grosso modo, as ordens menores representaram, na diocese que nos ocupa, aproximadamente, dois terços das ordenações celebradas. Seguia-se-lhe a receção das ordens maiores, mais equilibradas entre elas, se bem que a tendência seja ligeiramente decrescente entre os subdiáconos, os diáconos e os clérigos de missa.

As celebrações de ordens sacras, na diocese de Coimbra e na década de 1420, caíram sempre numa das quatro têmporas (*quatuor anni tempora*), ou seja, no ano

Gráfico 2

Ordenações sacras na diocese de Coimbra entre 1419.1427



litúrgico, o conjunto dos quatro tempos particularmente destinados ao jejum, à abstinência e à oração de graças a Deus, por parte do clero, coincidentes sempre com uma quarta-feira, uma sexta-feira e um sábado depois da primeira Dominga da Quaresma, em iguais dias da semana depois de Pentecostes (Domingo, 50 dias depois da Páscoa) e da festa da Exaltação da Santa Cruz (14 de setembro) e da terceira Dominga após a festa de Santa Luzia, a 13 de dezembro[23].

Estes eram os momentos destinados, no costume da Igreja, à celebração de ordens sacras. A diocese coimbrã respeitava este costume e normativa. Poderia, naturalmente, haver algumas exceções, como ordens em número muito reduzido, conferidas, por exemplo, na capela da câmara episcopal, eventualmente numa outra igreja ou mosteiro – caso de S. Pedro de Folques, em Arganil, onde D. Fr. Lopo chegou a promover ordens sacras, em 1423, na festa das Santas Perpétua e Felicidade, a 7 de março – ainda assim, num calendário próximo dos grandes momentos que o costume consagrava para esse fim[24].

Os candidatos a ordens menores, obrigatoriamente estes, até porque os clérigos de ordens maiores já haviam passado por esse crivo, eram examinados previamente. Os registos para o ano de 1419, por exemplo, referem que os ordinandos foram examinados por João Afonso, cónego e vigário-geral da diocese, pelo mestre-escola Mem Martins e pelo tesoureiro da Sé, Álvaro Pais[25]. Considerados idóneos e verificadas as condições obrigatórias para a ordenação – sobretudo a garantia de bens ou património, a naturalidade do candidato e a diocese em que ficava incardi-

23 João Pedro Ribeiro – *Dissertações Chronologicas e Criticas sobre a Historia e Jurisprudencia Ecclesiastica e Civil de Portugal*. Tomo II. Lisboa: Academia real das Sciencias de Lisboa, 1857, p. 84.

24 Veja-se, no anexo, o Quadro A.

25 Veja-se Anexo, Quadro A.

nado e de onde era proveniente – podiam estes passar à ordenação, que se celebrava, com os rituais litúrgicos próprios, geralmente na catedral e, nesta, preferencialmente na capela-mor, indício da solenidade de que se revestia este ato[26].

Concluída a ordenação, cumpriria aos candidatos providenciarem o levantamento da carta patente que comprovava a receção de ordens por cada qual. O seu formulário, em Latim, ficou averbado, casuisticamente, num dos cadernos das matrículas do ano de 1419:

> "Pateat universis. Nos Lupum[27] miseratione diuina Samascensis episcopum, sabbatum IIII^{or} temporum post Cinere et XI dies mensis marcii anno a natiuitate Domini millesimo IIII^{cimo} xbIII^{to} in ecclesia cathedrali ciuitatis Colimbriensis generales ordines celebrasse de licencia domini mei Fernandi episcopi Colinbriensis eadem die de legitimo matrimonio procreatum, presentatum *quem* ad titulum sui patrimonii de quo se reputat contentum. Datum sub nostri sigillu[28] anno supradicto"[29].

As fontes disponíveis permitem verificar mais pormenorizadamente cada um dos anos referenciados. Limitar-se-á, aqui, e a título exemplificativo, a análise desse processo às ordenações relativas ao ano de 1423 (Veja-se Gráfico 3). Tenha-se em atenção que todos os candidatos apresentaram as licenças dos ordinários das dioceses a que pertenciam – no caso da de Tuy, do respetivo administrador diocesano – ou dos superiores dos conventos que integravam. Detetaram-se, apenas, duas exceções: a do presbítero Pedro Gonçalves, oriundo da Pedreira, diocese de Viseu, que mostrou carta de licença de ordenação outorgada por D. Jordão, penitenciário-mor do papa; e a de João Eanes, natural de Sintra, que apresentou licença assinada pelo Doutor Estêvão Afonso[30].

Neste ano de 1423, documentam-se 108 ordenações em Coimbra. 44 dessas ordenações (40,7%) foram preenchidas por ordens de primeira tonsura e menores. Deste conjunto de 44 minoristas, 19 deles, quase 50%, portanto, precisaram de crisma, sacramento da confirmação geralmente administrado entre as idades dos 7 para os 12

26 Podendo decorrer, todavia, noutras capelas da Sé. As ordenações sacras de Coimbra, de 1429 e de 1430, celebradas pelo bispo auxiliar D. Fr. André Dias, titular de Mégara, por exemplo, decorreram na capela de Santa Catarina, no claustro da catedral (AUC – Cadernos de Ordenações, Pasta 2, Cadernos 9 e 10). Tenha-se presente, todavia, que as ordenações sacras celebradas na diocese coimbrã, entre 1409 e 1411, pelo bispo auxiliar D. Gil Alma, foram itinerantes, tendo o prelado percorrido lugares como Coimbra, Arganil, Seia, Linhares, Tourães, Seixo, Midões, Tábua, Montemor-o-Velho, Louriçal, Soure, Souto (da Carpalhosa), Alvaiázere, Mesquitela, Arega, Botão, Curval, Góis, Penela, Figueiró dos Vinhos e Leiria. Na segunda metade de Quatrocentos, todavia, a tendência das celebrações é para a sua fixação na cidade e na catedral de Coimbra. Vd. Saul António Gomes – Diocesanos bracarenses de Quatrocentos..., p. 560-561 e nota 18.

27 O documento recorre efetivamente ao acusativo.

28 *Sic*.

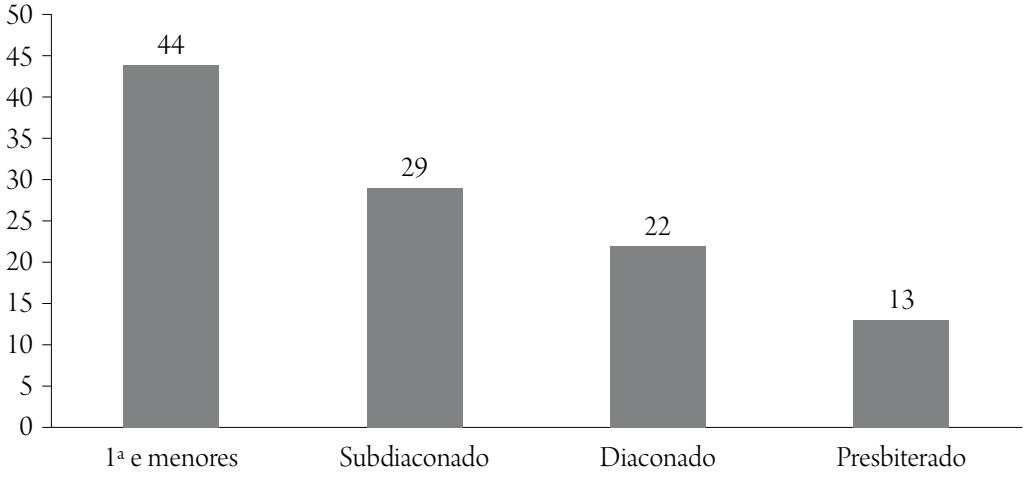
29 AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno 9 [1418/19 – E. 1457], fl. 19. Veja-se, também Ana Maria Leitão Bandeira e Abílio Queirós – Catálogo de pergaminhos de cartas de ordens (Séc. XVI-XVII). *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. XIII-XIV (1993-1994) 241-323.

30 Veja-se anexo, Quadro B, nºs 103 e 106.

ou 14 anos. Está-se perante um grupo etário, como se referiu, de adolescentes ou de jovens com idades na maior parte seguramente abaixo dos 14 ou 15 anos[31].

Gráfico 3

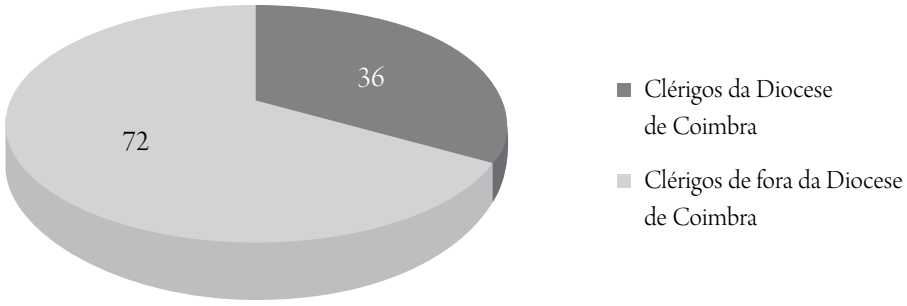
Ordenações diocese de Coimbra em 1423



Neste dito ano de 1423, foram instituídos 29 clérigos na ordem do subdiaconado, 22 na do diaconado e apenas 13 na do presbiterado. Esta foi a realidade do ano citado, mas que se insere plenamente na tendência global já registada para este fenómeno na diocese coimbrã, mas não apenas, ao longo de todo o século XV[32].

Gráfico 4

Clérigos ordenados em Coimbra em 1423



Muitos dos clérigos ordenados por D. Fr. Lopo, em 1423, vinham de fora da diocese de Coimbra ou foram apresentados pelos prelados de conventos e mosteiros,

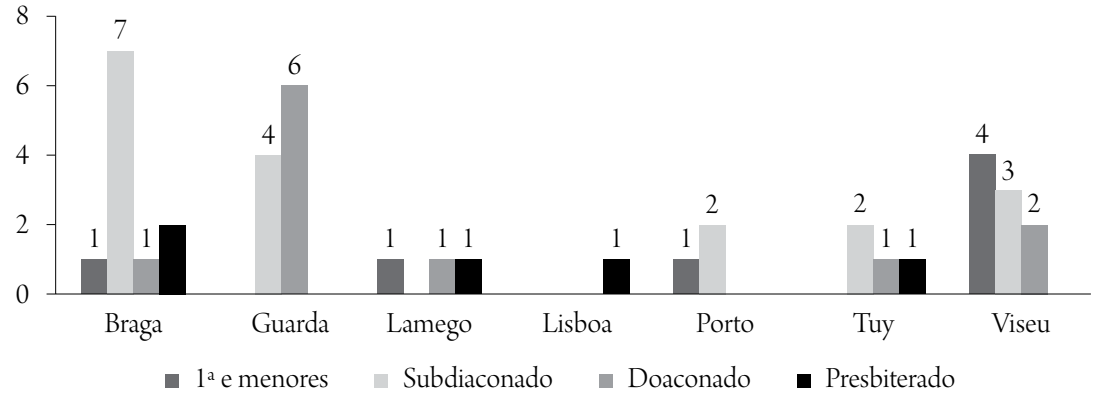
31 Veja Anexo, Quadro B.

32 Saul António Gomes – Diocesanos bracarenses de Quatrocentos..., quadro da p. 572; Saul António Gomes – Clérigos regulares nas ordenações sacras da Sé de Coimbra..., p. 186-188 e quadro da p. 194; Isaías da Rosa Pereira – Livro das ordenações da diocese de Évora de 1472. *Revista Española de Teologia*. 44 (1986) 183-193; Vincent Tabbagh – Effectifs et recrutement du clergé séculier français à la fin du Moyen Âge. In *Le Clerc Séculier au Moyen Âge*. Paris: Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public – Université de la Sorbonne, 1993, p. 181-190: 182, nota 2.

sem que se possa determinar com precisão, todavia, a naturalidade de cada candidato. Um número significativo, aliás, de 72 clérigos (41 seculares e 31 regulares), ou seja, 66,6%, praticamente dois terços dos ordinandos (Vd. Gráfico 4). No ano em causa, só os restantes eram diocesanos conimbricenses. Das dioceses exteriores, dominavam os clérigos oriundos da arquidiocese de Braga e das dioceses da Guarda e de Viseu, seguidos pelos candidatos provenientes do Porto, de Lamego e de Tuy, neste caso, como se pode avaliar pelas referências às cartas apostólicas de que vinham munidos, no setor então sujeito à administração portuguesa[33].

Gráfico 5

Clérigos seculares de outras dioceses nas ordenações sacras de Coimbra (1423)



Destas outras dioceses vieram, em 1423, essencialmente clérigos propostos às ordens maiores do subdiaconado e do diaconado (Vd. Gráfico 5). No ano em análise, aliás, apenas seis clérigos destes bispados (dois de Braga e um para cada uma das dioceses de Lamego, Lisboa, Tuy e Viseu) se propuseram a ordens de missa.

Os candidatos oriundos da arquidiocese bracarense e das dioceses de Tuy e do Porto eram naturais de paróquias predominantemente rurais. Já os da diocese da Guarda provieram de centros urbanos, na escala portuguesa em que predominavam vilas de média ou de pequena dimensão urbanística, mas com significado político e social, como Trancoso, Sertã ou Abrantes, o mesmo se podendo afirmar para Viseu com candidatos oriundos de vilas, talvez de dimensão urbanística menos significativa do que as que se citaram para o bispado egitaniense, como Sátão, Penalva, Canas de Senhorim, Vouzela e Guardão.

Da diocese de Coimbra, que se estendia por uma grande parte da Estremadura, Beira e ainda pela bacia do Zêzere[34], apresentaram-se candidatos oriundos

33 Veja-se o anexo, Quadro B.

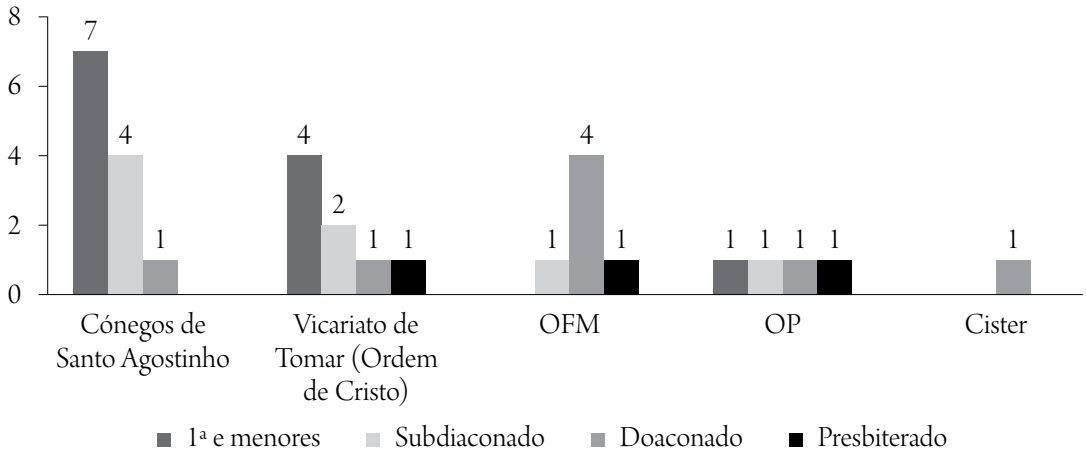
34 A diocese medieval de Coimbra compunha-se dos arcediagos de Vouga, Seia e Penela, atingindo, em 1320, 256 unidades paroquiais. Veja-se António Garcia Ribeiro de Vasconcelos – *Dignidades do Cabido de Coimbra. O Arcediagado do Vouga*.

sobretudo de paróquias urbanas como as de Coimbra (Santiago, S. Salvador, S. Bartolomeu, Santa Justa e do Mosteiro de Santa Cruz), de Leiria (sete ordinandos[35]), de Montemor-o-Velho (referindo-se a paróquia de S. Martinho desta vila), de Aveiro, de Esgueira, de Vagos, de Penela, de Pedrógão Grande, de Soure, de Miranda do Corvo, da Lousã, de Cernache e de Penacova. Houve, ainda, candidatos de vilas e paróquias mais predominantemente rurais como Nogueira (do Cravo, concelho de Oliveira do Hospital), Lagares (da Beira), Santa Comba Dão, Guardão, Antuã, Redinha e Vila Galega (ambas hoje do concelho de Pombal), Stª Ovaia (concelho de Oliveira do Hospital), Sinde (concelho de Tábua), Pombeiro (da Beira, concelho de Arganil) ou Lajeosa (paróquia de Lagos, concelho de Oliveira do Hospital), S. Pedro de Avelãs (concelho de Anadia) e Alhadas (concelho da Figueira da Foz).

Um contingente significativo dos clérigos ordinandos, neste ano, pertencia ao clero regular maioritariamente proveniente de claustros canonicais ou mendicantes sediados em espaços urbanos. Num total de 31 religiosos regulares ordinandos (27,8%), apresentaram-se em maior número cónegos regrantes de Santo Agostinho, provenientes sobretudo do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e, num caso, do de S. Vicente *extra muros* de Lisboa (12 candidatos). Neste ponto, a coincidência geográfica, na mesma cidade, da canónica regrante e da catedral ajudará a explicar a expressão numérica destes cónegos crúzios nas ordenações em causa.

Gráfico 6

Clérigos regulares nas ordenações sacras de Coimbra em 1423



Coimbra, s. ed., 1940; A. H. de Oliveira Marques – *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV...*, p. 365-367; Stéphane Boissellier – *La construction administrative d'un Royaume. Registres de bénéfices ecclésiastiques portugais (XIII-XIVe siècles)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2012, p. 173-180; António Duarte Brásio – Arcediagado de Penela. In Papel das áreas regionais na formação histórica de Portugal. Actas do colóquio. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1975, p. 321-327; Maria Alegria Fernandes Marques – O arcediagado de Penela na Idade Média: algumas notas. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 8 (2008) 97-143.

35 Apresentados genericamente como de Santa Maria da Pena ou de Leiria, a paróquia matriz deste priorado crúzio.

Depois dos candidatos do hábito canonical regrante, e provenientes de um horizonte geográfico já mais significativamente distante, vinham os clérigos naturais do vicariato de Tomar, ou seja, ligados por algum modo, laços de parentesco ou outros, aos cavaleiros e clero do *nullius isentus* da Ordem de Cristo (10 candidatos). Em terceiro lugar, ficou o grupo de ordinandos do hábito menor de S. Francisco de Assis, com seis propostos, o dos dominicanos, com quatro ordenações e, finalmente, um religioso da Ordem de Cister, originário do Mosteiro de S. Paulo de Almaziva, na periferia de Coimbra (Vd. Anexo, Quadro B e Gráfico 6).

A averiguação da idoneidade e capacidade dos candidatos às ordens sacras passava pela verificação da legitimidade do nascimento de cada qual. Em 1423, 85% dos ordinandos eram de legítimo matrimónio, apurando-se apenas 15% *cum defectu natalium*. Defeito que derivava de os pais serem solteiros ou de o progenitor ser clérigo envolvido com mulher solteira (Vd. Gráfico 7). Não se detetou qualquer outro argumento de *defectum* impeditivo neste rol de ordens concedidas.

Gráfico 7

Clérigos ordenados em Coimbra, em 1423, de legítimo matrimónio e com "defectu natalium"

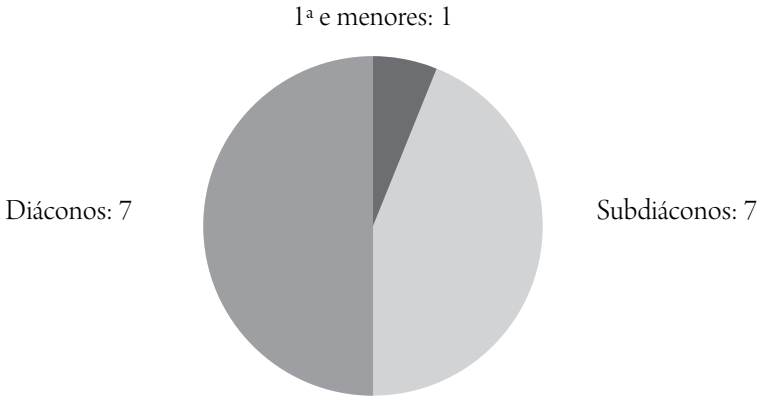


Dos dezasseis ordinandos ilegítimos, oito apresentaram-se ao diaconado, sete ao subdiaconado e um outro à primeira tonsura e ordens menores. Decerto que esses clérigos, aquando da receção de ordens menores, já teriam visto ficar averbado no assento da respetiva ordenação, esse *defectu natalium*. Mas, como se vê, essa marca acompanhou-os sempre ao longo do seu processo de receção de todas ou boa parte das suas ordens (Vd. Gráfico 8).

A informação contida nos registos conimbricenses relativos ao ano de 1423 permite verificar uma parte da componente burocrática associada às ordenações. De facto, a anotação, na margem dos lançamentos das ordens, das notas e abreviatura "*facta*" e "*huit*", de *habuit*, alude à feitura da carta patente da ordenação – naturalmente segundo o formulário anteriormente enunciado – e ao seu levantamento, sem dúvida sujeito ao pagamento de despesas e eventuais taxas. Para os clérigos regulares, todavia, estes elementos afirmativos estão sempre ausentes. Será isso um

Gráfico 8

Número de clérigos ilegítimos promovidos a ordens sacras, em Coimbra, em 1423



eventual sinal de que estavam dispensados deste registo burocrático e da emissão da carta de ordem? Provavelmente sim.

Poucos são os clérigos seculares a que falta qualquer menção deste tipo (apenas cinco situações[36]) ou que apenas apresentam a indicação de "facta" (três casos[37]) mas sem o "habuit", ou seja, o registo do levantamento do documento em causa. Dois registos foram, posteriormente, e sem explicação, anulados[38].

Importa vincar, neste ponto, que a chancelaria diocesana era diligente no controle deste processo de "licenciamento" dos clérigos ordenados, contrariando nisso a possível, e denunciada, como se viu a propósito das considerações de D. João I acerca do clero, por 1427, circulação em Portugal de muitos que se diriam clérigos de ordens mas com cartas falsas. A Igreja medieval, na sua composição clerical, refletia os usos que a sociedade global dela fazia, servindo-a e servindo-se também da mesma[39]. Há que reconhecer, todavia, que houve por parte de um bom número dos ordinários, uma atitude vigilante, traduzida na emanação de normativo legislativo sinodal tendente à exigência de um clero culturalmente preparado para ascensão a ordens menores e maiores – caso dos Sínodos de Braga de 1301 e 1477, de Évora, de 1467, de Lisboa, de 1403, ou do Porto, de 1496[40] – e, ainda, confirmada pelas práticas de controlo administrativo ou burocrático próprias das chancelarias diocesanas em matéria de ordenações sacerdotais, como se demonstra, em geral, com o caso da diocese de Coimbra, ao longo do Século XV, e, em particular, com as ordenações efetuadas, na década de 1420, pelo bispo auxiliar D. Frei Lopo, titular de *Salmacia*.

36 Veja-se no anexo, Quadro B, nºs 31, 34, 80 e 105. O nº 79, traçado, terá sido registo anulado.

37 Veja-se no anexo, Quadro B, nºs 35, 36 e 70. O nº 47 foi traçado, decerto por anulação do registo.

38 Veja-se no anexo, Quadro B, nºs 47 e 79.

39 A. H. de Oliveira Marques – *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV...*, p. 368-372.

40 *Synodicon Hispanum*. Dir. Antonio Garcia Y Garcia. Vol. II. *Portugal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p. 36, 100, 219, 320 e 372. Citado por A. H. de Oliveira Marques – *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV...*, p. 370.

ANEXO

Quadro A

Datas e lugares das ordenações sacras de D. Frei Lopo, na diocese de Coimbra (1419-1427)

Data	Registo	Refª
1419.09.23 – Catedral	Era milesima IIII^{or} quinquagesima septima die uero XXIII mensis setenbris in ecclesia cathedrali sedis Colinbriensis de licença <Aluari Pelagii thesaurarii ac vicarii> domini domni Fernandi Dei et apostolica sedis gracia episcopi eiusdem sedis Colinbriensis reuerendus domnus Lopus Dei et apostolice sedis gracia episcopus Samacensis generales ordines celebrauit tam minores quam subdiaconatus seu a diaconatus et presbiteratus ordines sicut sequitur. (Ass.) Nom sit suspecio ubi dicitur Aluari Pelagii. Johamnes Andres.	ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., Mº 51, Doc. 2008; AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno 9 [E. 1457], fls. 1, 10, 19 e 25
1419.04.14, sábado, véspera de Páscoa	Era de mil e IIII^{c} LbII^{e} annos <XIIII dias d'abril> sabado vespera de Pascoa em Coinbra dentro na capella mayor da See da dicta cidade forom fectas e celebradas ordeens geeraes per dom Lopo bispo de Samacia per lecença do honrrado e sages barrom Johanes Afomso coonigo da dicta see e vigairo geeral do muito honrrado padre e senhor dom Fernando bispo da dicta cidade e bispo. Em o qual dya foram promovudos a hordeens meores e d'epistolla e evangelho e myssa estes que se adeante seguem cada huuns em seus titollos os quaes forom examynados por o dicto vigairo e per o honrrado Meem Martinz mestre scolla da dicta see ante aa quinta feyra de lava pees e a sesta feyra seguinte despoys de meyo dia.	
1419.03.11, 4º das Têmporas após dia de Cinzas, na catedral	Era de Cesar de mil e IIII^{c} LbII anos ... Estes sam os que foram promovidos a hordeens meores na See de Coinbra os quaes foram examinados per ho sajes barom Joham Afomso coonigo na dicta see e vigayro do muyto honrrado padre e senhor dom Fernando bispo da dicta cidade e bispado, as quaes hordeens foram fectas e celebradas na dicta see per o honrrado dom frey Lopo bispo de Samacia per lecença e auctoridade do dicto senhor dom Fernando bispo da dicta cidade e per o dicto seu vigairo. Em o qual acto (?) esteveram presentes com o dicto vigairo Alvaro Paez thesoureyro da dicta See e Meem Martinz mestre scolla da dicta See, as quaes hordeens foram sabado a IIIIº temporas despois de dia de Ciinsa.	
1419.12.23, sábado, 4 das Têmporas após Stª Luzia, capela-mor da catedral	Era de mil e IIII^{os} LbII^{e} annos dentro na See cathedral da cidade de Coinbra na capella mayor forom celebradas ordeens geeraes per dom frey Lopo bispo de Samacia de lecença do honrrado padre e senhor dom Fernando bispo dessa meesma, sabado das quatro temporas despoys de festa de Santa Lucia que foram XXIII dias do mes de dezenbro, em o qual dia per o dicto bispo forom promovudos estes que se adeante seguem, os quaes foram examynados per os honrrados Meem Martinz mestre scolla e Alvaro Paez thesoureyro da dicta egreja e vigayros geeraes do dicto senhor bispo.	

Data	Registo	Refª
1420.03.02, 4ª das Têmporas após Cinzas, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo <quatuor temporum post cineris> videlicet secunda die mensis marcii, in ecclesia cathedrali ciuitatis Colimbriensis, reuerendus pater domnus Lopus episcopus Samacensis et administrator monasterii sancti Petri de Folques, cellebrauit generales ordines, et hoc de consensu et beneplacito reuerendi patris domni Fernandi episcopi eiusdem ecclesie Colinbriensis.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno 2; ANTT – Sé de Coimbra. 2ª incorp., Mº 53, Doc. 2045
1420.04.06, Sábado Santo, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate eiusdem Domini millesimo quadrigentesimo vicesimo, sabbato sancto videlicet sexta die mensis aprilis, in ecclesie cathedrali ciuitatis Colinbriensis reuerendus pater dominus frater Lopus episcopus Samascensis administrator monasterii sancti Petri de Folques, cellebrauit generales ordines de consensu et licencia reuerendi patris domni Fernandi eadem gratia episcopi eiusdem ciuitatis.	
1420.04.21, domingo, câmara episcopal de Coimbra	Item post hec in die dominici in ciuitate Colimbriensis in camera dicti domini episcopi Samascensis XXI die aprilis anno a natiuitate Domini millesimo quadrigentesimo vicesimo, idem episcopus promouit Johanem Johanis filius Johanis Alfonsi et eius uxoris Senorine Johanis habitantium in parrochia ecclesie de Unhom Bracharensis diocesis, que per septenium in diocesis Colimbriensis continuam vitam fecit, de legitimo matrimonio procreatum promotum ad titulum sui patrimoni, ad primam clericalem tonsuram tantum promouit.	
1420.12.21, sábado, 4 das Têmporas, após a festa de Stª Luzia	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo, vicesima prima die mensis decembris, sabbato, quatuor temporum post festum sancte Lucie, in ecclesia cathedrali ciuitatis Colimbriensis, dominus frater Lopus episcopus Samascensis de licencia reuerendi patris domni Fernandi episcopi Colimbriensi cellebrauit generales ordines.	
1421.02.14, sábado, 4 das Têmporas após Cinzas, na catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadrigentesimo vicesimo primo, videlicet XIIIIª die mensis februarii sabato IIIIor temporum post festum cineris, in ecclesia cathedralis Colimbriensis dominus frater Lopus episcopus Samascensis de licencia domni Fernandi episcopi Colimbriensis cellebrauti ordines generales.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1421
1421.02.16, domingo, câmara episcopal	Post hec die dominica videlicet XbI die februaris anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo <XX> primo in ciuitate Colimbriensis dominus frater Lopus episcopus Samascencis in sua camera promouit ad primam clericalem tonsuram tantum, Fernandum de Mendoça filium Fernandi Didaci de Mendoça et eius uxoris Domne Eluire <de Mendoça> videlicet de regno Castelle habitantium olim in parrochia ecclesie sancte Marie de Guadalfaiar Toletane diocesis qui per septenium moram traxit in diocesis Colimbriensis.	

Data	Registo	Refª
1422.12.19, sábado, 4 das Têmporas após Stª Luzia, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo secundo, <sabbato IIII^{or} temporum post festum sancte Lucie virginis> decima nona die mensis decenbris in ecclesie cathedrali Colimbriensi, dominus frater Lopus episcopus Samascensis cellebrauit ordines generales de licencia domni Fernandi episcopi Colimbriensis.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1422
1422.12.19, sábado, 4 das Têmporas após Stª Luzia, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo secundo, <sabbato IIII^{or} temporum post festum sancte Lucie virginis> decima nona die mensis decenbris in ecclesie cathedrali Colimbriensi, dominus frater Lopus episcopus Samascensis cellebrauit ordines generales de licencia domni Fernandi episcopi Colimbriensis.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1422
1423.03.7, domingo, festa das Santas Perpétua e Felicidade, no Most. S. Pedro de Folques	Item post hec anno a natiuitate Domini millesimo quadrengentesimo vicesimo tercio die dominica in festo sanctarum Perpetue et Felicitatis videlicet septima die mensis marcii in monasterio sancti Petri de Folques, reuerendus pater dominus frater Lopus episcopus Samascensis cellebrauit speciales minores ordines de licencia domni Fernandi episcopi Colimbriensis et promouit istum infra scriptum ad primam clericalem tonsuram tantum.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1422, fl. 7; BGUC – Md. Carolina Michaelis Vasconcelos, Caderno de Matrículas de Ordens Sacras.
1423.04.03, Sábado Santo, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo tercio, sabbato sancto videlicet tercia die mensis aprilis in ecclesia catehdrali Colimbriensis, dominus frater Lopus Dei et apostolice sedis gracia Samascensis episcopus, de licencia et consensu reuerendi patris domni Fernandi eadem gratiam episcopi eiusdem ecclesie Colimbriensis, cellebrauit ordines generales.	
1424.06.17, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo quarto videlicet decima septima die mensis junii in ecclesia cathedrali Colimbriensi, dominus frater Lopus Dei et apostolice sedis gratia Samascensis episcopus, de licencia reuerendi patris domni Fernandi eadem gratiam episcopi eiusdem ciuitatis Colimbriensis promouit istos sequentes et cellebrauit ordines generales in eadem ecclesiam.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1424, fls. 1, 11v

Data	Registo	Ref[a]
1424.06.26, câmara episcopal	Post hec XXVI die mensis junii anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo quarto Colimbrie, dominus frater Lopus episcopus Samascensis in camera sia de speciali gratia promouit Gunsaluum Gunsalui filius Gunsalui Dominici et eius uxoris Branca Vincencii habitantium in Teixoso Egitaniensis diocesis de legitimo matrimonio procreatum por ad titulum sui patrimonii que per decenium et ulta in diocesis Colimbriensis continuam vitam fecit ad primam clericalem tonsuram tantum.	
1425.06.02, 4 das Têmporas após Pentecostes, catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo quinto <sabbato IIIIor temporum post festum Pentecostes> videlicet secunda die mensis junii in ecclesia catehdrali Colimbriensis reuerendus pater dominus frater Lopus episcopus Samascensis de licencia reuerendi patris domni Fernandi episcopi eiusdem ecclesie Colimbriensis cellebrauit ordines generales.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1425, fls. 1 e 8v
1425.03.27, Quarta-feira maior, câmara episcopal	Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo sexto feria IIIIta maioris ebdomade videlicet XXbII die mensis marcii Colimbrie, dominus frater Lopus episcopus Samascensis promouit in sua camera istos duos videlicet quemdum ad primam clericalem tonsuram et ad omnes IIIIor minores ordines promouit et promouit alium ad omnes alios IIIIor minores ordines.	
1426.03.30, Sábado Santo, na catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo, sabbato sancto videlicet tricesima die mensis marcii in ecclesia cathedrali Colimbriensis dominus frater Lopus Dei et apostolice sedis gracia Samascensis episcopus de licencia et consensu reuerendi patris domni Fernandi episcopi eiusdem ciuitatis Colimbriensis cellebrauit ordines generales.	AUC – V/3ª Secção, Pasta 1 – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Caderno de 1426, fls. 1, 13. 20v, 23
1426.05.25, sábado, 4 das Têmporas após Pentecostes, igreja de S. Gens de Arganil	In nomine Domini amen. Ano a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo sexto, sabbato quatuor temporum post festum Penthecostes videlicet vicesima quinta mensis maii dominus frater Lopus Dei et apostolice sedis gratia episcopus Samascensis de licencia reuerendi patris domni Fernandi eadem gratiam episcopi Colimbriensis cellebrauit ordines generales in ecclesia sancti Genesii de Arganil Colimbriensis diocesis.	
1426.07.14, Mosteiro de Folques	Post hec XIIIIª die julii anno a natiuitate Domini millesimo CCCCmo XXbIo dominus episcopus Samascensis de licencia episcopi Colimbriensis promouit istos duos in monasterio de Folques.	

Data	Registo	Refª
1426.09.21, sábado, 4 das têmporas após a festa da Exaltação da Stª Cruz, ma catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadringentesimo vicesimo sexto, sabbato quatuor temporum post festum Exaltacionis Sancte Crucis videlicet XXIª die mensis septembris in ecclesia cathedralis Colimbriensis de licencia et consensu reuerenti in Christo patris domni Fernandi dei et apostolice sedis gratia episcopi eius ecclesie Colimbriensis, reuerendus pater dominus frater Lopus eadem gratiam episcopus Samascensis cellebrauit ordines generales.	
1427.04.19, Sábado Santo, na catedral	In nomine Domini amen. Anno a natiuitate Domini millesimo quadrigentesimo vicesimo septimo <sabbato sancto>, videlicet decima nona die mensis aprilis, in ecclesia cathedrali Colimbriensi, dominus reuerendus pater domnus frater Lopus episcopus Samascensis cellebrauit ordines generales in dicta ecclesia Colinbriensis de licencia et consensu reuerendi patris domni Fernandi eadem gratia episcopi eiusdem ciuitatis Colinbriensis.	ANTT – Sé de Coimbra. 2ª incorp., Mº 53, Doc. 2047

Quadro B

Promoções a ordens sacras na Sé de Coimbra celebradas no dia das Santas Perpétua e Felicidade, domingo, 7 de março, no Mosteiro de S. Pedro de Folques, em 1 de abril, quarta-feira maior, em Coimbra, na câmara episcopal, e em 3 de abril de 1423, Sábado Santo, na Catedral de Coimbra por D. Fr. Lopo, bispo de *Salmacia*, com licença de D. Fernando, bispo de Coimbra

AUC – Cadernos de Matrículas de Ordenações Sacerdotais, Pasta 1, Séc. XV – V/Sª Secção, Caderno do ano de 1422, fl. 7; BGUC – Ms. Carolina Michaelis de Vasconcelos S. J., caderno de Registos de Matrículas de Ordens Sacras, 12 fls.

Siglas: cris. – crismandus/crismatus; f. – facta; h. – habuit

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
1	Rodrigo Martins *Ferazom* f. h.	Defectu natalium quem patitur de milite religioso ordinis sancti Johanis Jherosolimitani genitus et soluta	Nogueira	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	7
2	João Afonso f. h.	Afonso Peres e Maria Lourenço	Canas de Senhorim	Viseu [Per litteras domni Johani episcopi Visensis]	Omnes minores	Património	7
3	Pedro Vicente f. h.	Vicente Pais e Maria Domingues	S. Veríssimo de Lagares, por mais de 10 anos	Braga	1ª et omnes minores	Património	1
4	João Pais f. h. Crism.	João Pais e Inês Bento	Tomar	Vigário de Tomar	1ª et omnes minores	Património	1
5	Lopo Álvares f. h.	Álvaro Eanes e Catarina Esteves	Trancoso	Viseu	1ª et omnes minores	Património	1
6	João Eanes f. h.	João Domingues e Marina Gonçalves	S. Pedro de Avelãs	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	1v
7	Pedro Eanes f. h.	Jorge Eanes e Leonor Rodrigues	Tomar	Vigário de Tomar	1ª et omnes minores	Património	1v

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
8	Rodrigo Eanes f. h. Crism.	João Eanes e Maria Gonçalves	Alhadas	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	1v
9	João Geraldes f. h.	Jorge Geraldes e Maria Afonso	Esgueira	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	1v
10	Lopo Esteves f. h.	Estêvão Eanes e Maria Afonso	Montemor-o-Velho	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	1v
11	Fr. Gonçalo do Porto, OP	-	Licença sui prioris	Convento de S. Domingos do Porto	1ª et omnes minores	-	1v
12	João Álvares f. h. Crism.	Álvaro Gonçalves e Maria Álvares	S. Tiago de Coimbra	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	1v
13	Gonçalo Eanes f. h.	João Afonso e Joana Gil	Aveiro	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	2
14	Diogo Afonso Dispensatus f. h. Crism.	Ilegítimo [de fratre professo ordinis Jhesu Christi genitus et soluta]	Tomar	[Auctoritate ordinaria]	1ª et omnes minores	Património	2
15	Fernando Eanes Crism. f. h.	João Afonso e Margarida Martins	Pias, termo de Tomar	Vigário de Tomar	1ª et omnes minores	Património	2
16	João Vasques f. h.	Vasco Eanes e Maria Afonso	*Corcial,* paróquia de Penela	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	2
17	Vasco Eanes f. h.	João Vasques e Beatriz Gonçalves	S. Salvador de Coimbra	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	2

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
18	João Fernandes Crism. f. h.	Fernando Vasques e Margarida Lourenço	S. Salvador de Montemor-o-Velho	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	2
19	João Gonçalves f. h.	João Gonçalves e Catarina Vicente	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
20	João Antão [Antonii] f. h.	Antão [Antonius] André e Inês Gomes	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
21	Álvaro Eanes Crism. f. h.	João Gomes e Inês Afonso	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
22	Afonso Gonçalves f. h.	Gonçalo Peres e Maria Eanes	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
23	Pedro Eanes Crism. f. h.	João Afonso e Maria Eanes	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
24	Gil Gomes Crism. f. h.	Gomes Lourenço e Maria Eanes	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
25	Nuno Álvares Crism. f. h.	Álvaro Eanes e Maria Eanes	Leiria	Prioris Sancte Crucis	1ª et omnes minores	Património	2v
26	Airas Fernandes f. h.	Fernando Aires e catarina Peres	Santa Comba Dão	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3
27	Fernando Lourenço f. h.	Clerico beneficiato genitus et soluta	Viseu	Auctoritate apostolica	1ª et omnes minores	Dispensado	3

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
28	João Rodrigues Crism. f. h.	Rodrigo Eanes e Margarida Gil	Penela	Coimbra	1ª et omens minores	Património	3
29	Afonso Gonçalves Crism. f. h.	Gonçalo Eanes e Catarina Afonso	Soure	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3
30	Álvaro Eanes Crism. f. h.	João Vasques e Leonor Gonçalves	Soure	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3
31	Afonso Eanes	João Lourenço e Aldonça Martins	Guardão	Viseu	1ª et omnes minores	Património	3
32	Diogo Fernandes Crism. f. h.	Fernando Afonso e Catarina Eanes	Cernache	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3v
33	Lourenço Martins Crism. f. h.	Martim Vicente e Catarina Esteves	Cernache	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3v
34	João Eanes	João Eanes e Guiomar Eanes	S. Bartolomeu de Coimbra	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3v
35	Nuno Fernandes Crism. f.	Luís Fernandes e Inês Vasques	Barcas	Lamego	1ª et omnes minores	Património	3v
36	Gil Tomé Crism. f.	Lopo Gil e Catarina Afonso	Pedrogão	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	3v

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
37	João Fernandes "ad IIIIor minores" f. h.	André Domingues e Marinha Domingues	Lajeosa, paróquia de Lagos	Coimbra	Ad primam clericalem tonsuram iam promotum. Omnes quatuor minores ordines	Património [Rectorem parrochialis ecclesie sancti Jacobi de Carvalhaães Visensis dioecesis]	3v
38	Luís Afonso f. h.	Afonso Domingues e Inês Martins	Miranda	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	4
39	Nuno Álvares f. h.	De milite religioso ordinis Milicie Jhesu Christi genitus et soluta	Stª Ovaia	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	4
40	Rodrigo Gil f. h.	Gil Vicente e Maria Eanes	Vila Galega	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	4
41	Rodrigo Afonso f. h.	Afonso Rodrigues e Inês Peres	Redinha	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	4
42	João Gonçalves f. h.	Gonçalo Eanes Aranha e Mecia Peres	Paróquia de S. João de Luso [Penafiel]	Porto [Per litteras vicarii ecclesie Portugalensis]	1ª et omnes minores	Património	4
43	João Gonçalves Crism. f. h.	Gonçalo Martins e Catarina Salvadores	Antuã	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	4v
44	Luís Eanes Crism. f. h.	João Gonçalves e Maria Gil	S. Tiago de Coimbra	Coimbra	1ª et omnes minores	Património	4v

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
45	Vasco Peres, reitor de S. João de Luso [Penafiel], dioc. Porto f. h.	Legítimo matrimónio	S. João de Luso	Porto [De licencia domni Johanni episcopi Portugalensis]	Subdiaconado	Benefício seu	6
46	João Afonso f. h.	Afonso Peres e Maria Lourenço	Canas de Senhorim	Viseu [Per litteras domni Johanni episcopi Visensis]	Subdiaconado	Património	6
47	João Martins[41]	Martim Martins e Margarida Eanes	Vouzela	Viseu	Omnes minores	Património	6
48	Martinho Rodrigues, reitor da paróquia de S. Pedro de Lira f. h.	De legítimo matrimónio	S. Pedro de Lira	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Subdiaconado	Património	6
49	Fernando Afonso f. h.	Afonso Esteves e Margarida Martins	Sertã	Guarda [Per litteras domni Gunsalui episcopi Egitaniensis]	Subdiaconado	Património	6
50	Diogo Eanes f. h.	João Domingues e Inês Gonçalves	Pias, termo de Tomar	Per litteras fratris Alfonsi vicarii de Tomerio	Subdiaconado	Património	6
51	Álvaro Eanes f. h.	João de Seiça (*Cepça*) e Margarida Afonso	S. Martinho de Montemor-o-Velho	Coimbra	Subdiaconado	-	6v
52	Pedro Eanes, reitor de S. Tiago de Guilhofrei f. h.	De legítimo matrimónio	S. Tiago de Guilhofrei	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Subdiaconado	Benefício seu	6v
53	Afonso Domingues f. h.	Domingos Eanes e Domingas Afonso	Stº Estêvão de Urgeses	Braga [Per litteras Johanis Garsie vicarii Bracharensis]	Subdiaconado	Património	6v

41 Todo este registo foi tracejado no documento.

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
54	Álvaro Gil, reitor de S. Paio de Moledo f. h.	Dispensatum per defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	S. Paio de Moledo	Tuy [Per litteras domni Johanni administratoris ecclesie Tudensis]	Subdiaconado	Benefício seu	6v
55	Fr. João Portela, OFM	-	Convento de S. Francisco de Coimbra	[De licencia sui guardiani]	Subdiaconado	-	6v
56	Fr. Gonçalo de Sousa, OP	-	Convento de S. Domingos do Porto	[De licencia sui prioris]	Subdiaconado	-	6v
57	João Dias f. h.	Diogo Domingues e Domingas Peres	Abrantes	Guarda [Per litteras domni G. episcopi Egitaniensis	Subdiaconado	Património	7
58	Fernando Rodrigues, prior de S. Pedro de Penamacor f. h.	Dispensatum super defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	S. Pedro de Penamacor	Guarda [Per litteras episcopi Egitaniensis]	Subdiaconado	Benefício seu	7
59	Gonçalo Eanes f. h.	João Fernandes e Margarida Peres	Freixo	Viseu [Per litteras domni Johani episcopi Visensis]	Subdiaconado	Património	7
60	Gil Vasques, cónego regular de Santa Cruz de Coimbra	-	Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra	De licencia sui prioris	Subdiaconado	-	7
61	João Álvares, cónego regular professo do Mosteiro de Santa Cruz	-	Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra	De licencia sui prioris	Subdiaconado	-	7
62	João Gonçalves, cónego regular do Mosteiro de Santa Cruz	-	Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra	De licencia sui prioris	Subdiaconado	-	7

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
63	Luís Eanes, cónego regular do Mosteiro de Santa Cruz	-	Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra	De licencia sui prioris	Subdiaconado	-	7
64	Lopo Dias f. h.	Dispensatum super defectu natalium quem patitur de soluto genitum et soluta	Paróquia da Colegiada de S. Pedro de Ferreira	Porto [De licencia vicarii Portugalensis]	Subdiaconado	Património	7v
65	Pedro Eanes f. h.	João Martins e Margarida Eanes	Sinde	Coimbra	Subdiaconado	Património	7v
66	Martinho Ferreira, reitor de Stª Maria de Negrelos f. h.	Defectu natalium que patitur de milite religioso ordinis sancti Johanis Jherosolimitani genitum et soluta	Stª Maria de Negrelos	Braga [Per litteras archiepiscopi Bracharensis]	Subdiaconado	Benefício seu	7v
67	Álvaro Peres f. h.	Pedro Eanes e Maria Afonso	S. Julião de Moreira	Tuy [De licencia domni Johanis administratoris diocesis tudensis]	Subdiaconado	-	7v
68	Gomes Afonso, reitor de Stª Ovaia de Panicalvos [Pensalvos] f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Stª Ovaia de Panicalvos [Pensalvos], Terra de Aguiar [Vila Pouca de Aguiar]	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Subdiaconado	Benefício seu	7v
69	Martinho Fernandes, reitor de Stª Marinha de *Novegilde* [Nevogilde] f. h.	-	Stª Marinha de *Novegilde* [Nevogilde]	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Subdiaconado	Benefício seu	8

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
70	Pedro Eanes, reitor de S. Tiago de Guilhofrei[42] f.	De legítimo matrimónio	S. Tiago de Guilhofrei	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Subdiacono	Benefício seu	8
71	Nicolau Lourenço f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero religioso ordinis Jhesu Christi genitum et soluta	Tomar	De licencia vicarii de Tomar	Subdiácono	Património	8
72	António Pais f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Penalva	Viseu [Per litteras domni Johanni episcopi Visensis]	Subdiaconado	Património	8
73	Pedro Eanes f. h.	João Afonso e Margarida Bartolomeu	Abrantes	Guarda [Per litteras domni G. episcopi Egitaniensis]	Subdiaconado	Património	8
74	João Martins f. h.	Martim Martins e Margarida Eanes	Vouzela	Viseu [Per litteras domni Johani episcopi Visensis]	Diaconado	Património	9
75	Luís Gonçalves, reitor de S. Pedro da Ermida "Dompni Pinhoo" f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Ermida "Dopmni Pinhoo"	Lamego [Per litteras domni Garsie episcopi Lamecensis]	Diaconado	Benefício seu	9
76	Paio Afonso f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Sertã	Guarda [Per litteras domni Gunsalvi episcopi Egitaniensis]	Diaconado	Património	9
77	Bernardo Afonso f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Sertã	Guarda [Per litteras domni Gunsalvi episcopi Egitaniensis]	Diaconado	Património	9
78	João Vicente f. h.	Vicente Domingues e Margarida Domingues	Sertã	Guarda [Per litteras domni Gunsalvi episcopi Egitaniensis]	Diaconado	Património	9v
79	Diogo Eanes[43]	João Domingues e Inês Gonçalves	Pias	"Juris dioecesis de Tomerio"	Diaconado	-	9v

42 Registo tracejado.

43 Registo traçado.

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
80	João Álvares, reitor de Stº André da Rapa f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Stº André da Rapa	Guarda [Per litteras domni Gunsalui episcopi Egitaniensis]	Diaconado	Benefício seu	9v
81	Fr. Afonso da Porta Nova, OP	-	Convento do Porto	Ad licenciam sui prioris	Diaconado	-	9v
82	Fr. António de Coimbra, OFM	-	Convento de Coimbra	De licencia sui guardiani	Diaconado	-	9v
83	Fr. João de Estremoz, OFM	-	Convento de Estremoz	-	Diaconado	-	9v
84	Fr. Diogo de Beja, OFM	-	Convento de Beja	De licencia sui guardiani	Diaconado	-	10
85	Fr. João da Pederneira, OCist.	-	Mosteiro de S. Paulo, da Ordem de Cister	Coimbra [De licencia sui abbatis]	Diaconado	-	10
86	Fr. Diogo de Beja, OFM	-	Convento de Beja	De licencia sui ministri	Diaconado	-	10
87	Fernando Gonçalves, reitor de S. João de Geriz f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	S. João de Geriz	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Diaconado	Benefício seu	10
88	Fernando Eanes f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitus et soluta	Sátão	Viseu [De licencia domni Johani episcopi Visensis]	Diaconado	Património	10
89	Luís Eanes	João Afonso e Aldonça Vasques	Pedrogão	Coimbra	Diaconado	Património	10

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
90	Nicolau Mealha, cónego regular de S. Vicente de Fora	-	De licencia sui prioris	Mosteiro de S. Vicente extra muros Vlixbonensis, ordinis sancti Augustini	Diaconado	-	10v
91	João Rodrigues f. h.	Defectu natalium quem patitur de presbitero genitum et soluta	Esgueira	Coimbra	Diaconado	Património	10v
92	João Esteves f. h.	Estêvão Eanes e Maria Eanes	Stº Estêvão de Valença	Tuy [Per litteras Johani administratoris episcopatus Tudensis]	Diaconado	Património	10v
93	João do Couto f. h.	João do Couto e Maria Afonso	Stª Justa de Coimbra	Coimbra	Diaconado	Património	10v
94	Fernando Esteves f. h.	Estêvão Peres e Margarida Domingues	Pampilhosa	Guarda [De licencia episcopi Egitaniensis]	Diaconado	Património	10v
95	Afonso Martins f. h.	Defectu natalium quem patitur de clerico minoribus ordinibus genitum et soluta	Paul	Guarda	Diaconado	Património	10v
96	João Rodrigues, reitor de S. Salvador de Pombeiro f. h.	-	S. Salvador de Pombeiro	Coimbra	Presbítero	Benefício seu	12
97	Fr. Fernando, professo da Ordem da Milícia de Jesus Cristo	-	Convento de Tomar	Per litteras vicarii de Tomar	Presbítero	-	12
98	Fr. João de S. João, OFM	-	Convento de Viseu	De licencia sui ministri	Presbítero	-	12

	Nome	Filiação	Paróquia ou lugar de origem	Diocese	Ordens recebidas	Título a que foi ordenado	Fl
99	Fr. Afonso Pinheiro, OP	-	Convento do Porto	De licencia sui prioris	Presbítero	-	12
100	Álvaro Eanes f. h.	João André e Maria Eanes	S. Martinho de Mouros	Lamego [De licencia vicarii Lamecensis]	Presbítero	Património	12
101	Luís Geraldes f. h.	Geraldo Afonso e Teresa Gonsalves	S. João de Sanseriz	Braga [Per litteras domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Presbítero	Património	12
102	João Esteves f. h.	Estêvão Domingues e Senhorinha Gonçalves	Çago	Tuy [Per Johanis administratoris diocesis Tudensis]	Presbítero	Património	12
103	Pedro Gonçalves f. h.	Gonçalo Martins e Margarida Domingues	Pedreira	Viseu [De licencia domni Jordanis maioris penitenciarius domini pape]	Presbítero	-	12v
104	Gil Vasques f. h.	Vasco Gil e Margarida Gil	Lousã	Coimbra	Presbítero	Património	12v
105	Diogo, antigo reitor de S. Tiago de Vagos	-	S. Tiago de Vagos	Coimbra	Presbítero	Património e benefício seu	12v
106	João Eanes f. h.	João Eanes e Beatriz Esteves	Sintra	Lisboa [Per litteras Stephani Alfonsi doctoris]	Presbítero	Património	12v
107	João Gonçalves f. h.	Gonçalo Vasques e Inês Álvares	Penacova	Coimbra	Presbítero	Património	12v
108	Afonso Eanes f. h.	Gervásio Eanes e Maria Fernandes	Rossas (*Roças*)	Braga [De licencia domni Fernandi archiepiscopi Bracharensis]	Presbítero	Património	12v

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 161-202

Um prelado em tempos de reformas: o percurso de D. Afonso Nogueira (1399-1464)*

GONÇALO MELO DA SILVA**

Instituto de Estudos Medievais (IEM-FCSH/NOVA)
goncalosilva1989@hotmail.com

Resumo: Os reformadores do Portugal de Quatrocentos, os seus percursos e as suas propostas para reformar a vida religiosa são ainda difíceis de conhecer claramente, devido à carência de estudos, para esse período, sobre grande parte do episcopado, das ordens presentes no reino ou das relações de Portugal com o Papado. Pretendemos contribuir para um melhor conhecimento destas temáticas a partir do estudo do percurso de D. Afonso Nogueira, membro fundador da Congregação de São João Evangelista, bispo de Coimbra (1453-1460) e arcebispo de Lisboa (1460-1464). A análise realizada permitirá observar como a família, a procura de afirmação social e a preocupação com a reforma da Igreja emergem como fatores determinantes no seu itinerário de vida, embora com pesos e configurações diferentes consoante o local e o momento em que se encontra.

Palavras-chave: Mobilidade eclesiástica, Episcopado, Reformas religiosas e espirituais, Elites urbanas, Nogueiras.

A prelate in times of reform: the career of Afonso Nogueira (1399-1464)

Abstract: There is a deficiency of studies on the reformists of 15th century Portugal. Their individual trajectories and proposals to reform religious life are difficult to assess from the work available on the episcopate and the religious orders of Portugal, besides the relations between this country and the papacy. This paper contributes to a better understanding of these issues through an examination of the life of Dom Afonso Nogueira, a founding member of the Congregação de São João Evangelista, bishop of Coimbra (1453-1460) and later archbishop of Lisbon (1460-1464). This analysis enables an observation of how family, social placing and Church reform variously emerged as determining factors in different stages of Nogueira's life.

Keywords: Ecclesiastic Mobility, Episcopate, Religious and Spiritual Reform, Urban Elites, the Nogueira Family.

* Agradecemos a leitura cuidada, as sugestões e os esclarecimentos sobre o mundo das reformas religiosas do séc. XV fornecidos pelo Doutor João Luís Inglês Fontes que muito contribuíram para enriquecer o presente artigo.

** Bolseiro de Doutoramento da FCT / Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA.

Em 11 de novembro de 1417, no concílio de Constança, a eleição de Odo Colonna, como Martinho V, para o trono de São Pedro encerrou o Grande Cisma do Ocidente (1378-1418) e restabeleceu a unidade da Igreja. No entanto, o enfraquecimento do poder papal causado pelo Cisma e o esforço colocado pelo papado no combate à doutrina conciliarista no decorrer do século XV não permitiram aos pontífices recuperar o prestígio e a supremacia que usufruíam anteriormente, bem como liderar a reforma da vida religiosa pedida pela sociedade cristã[1].

Em cada reino, os monarcas aproveitam a fragilidade que desde o Cisma atingia o papado para reforçar a sua intervenção na Igreja e aumentar o seu protagonismo no ordenamento e reforma da vida religiosa. Nas cortes régias ou fora delas florescem movimentos que procuram uma renovação da vida religiosa, muitos deles herdeiros de anteriores contestações e experiências, como por exemplo a participação laical na vida religiosa, a reforma da vida devocional ou a centralidade da pobreza e do desapego dos bens materiais.

Os círculos de reformadores que emergem estabelecem estreitos contactos entre si, mas apresentam diferentes propostas de reforma – observâncias, novas ordens ou experiências religiosas não regulares, sobretudo de cariz laical –, revelando por vezes aspetos contraditórios, incoerências e hesitações, e nem sempre alcançando os resultados esperados. Na verdade, apesar dos seus esforços, seria necessário esperar pelo concílio de Trento (1545-1563) para que a Igreja definisse claramente quais as propostas a seguir.

Ao longo desse período, o reino português e as suas gentes não ficaram à margem da vontade que circulava na Cristandade de reformar a vida religiosa, como parecem demonstrar, por exemplo, os estudos realizados sobre a intervenção dos reis de Avis na reforma da Igreja e das instituições assistenciais[2], as políticas reformistas conduzidas por diferentes prelados[3], os movimentos de renovação da vida monástica

1 Cf. Paul Ourliac – Le schisme et les conciles (1378-1449). In *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez et Marc Venard (dirs.). Vol. VI: *Un temps d'épreuves (1274-1449)*. Michel Mollat du Jourdin et André Vauchez (dir.). Paris: Desclée/Fayard, 1990, p. 89-139; Francis Rapp – Réformes et inerties. In *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez et Marc Venard (dirs.). Vol. VII: *De la Réforme a la Réformation (1450-1530)*. Dir. Marc Venard. Paris: Desclée; Fayard, 1994, p. 143-207.

2 José Marques – Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal no século XV. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 11 (1994) 137-172; José Adriano Freitas de Carvalho – A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites. In Luís António Ribot García, Adolfo Carrasco Martínez e Luís Adão da Fonseca (eds.) – *El Tratado de Tordesillas y su época. Congreso Internacional de História – Actas*. Vol. II. Madrid: Sociedad "V Centenario del Tratado de Tordesillas"; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Junta de Castilla y León, 1995, p. 635-660; Margarida Garcez Ventura – *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Colibri, 1997; Maria de Lurdes Rosa – *As Almas Herdeiras. Fundação de Capelas Fúnebres Afirmação da Alma como sujeito de Direito (Portugal 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012.

3 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV*. Braga: Editorial Franciscana, 1986; José Marques – *A Arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: IN-CM, 1988; António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do convento das dominicanas do Salvador de Lisboa. *Arquivo Histórico Dominicano Português.* IV:2, (1989) 1-150; Manuela Mendonça – *D. Jorge da Costa "Cardeal Alpedrinha"*. Lisboa: Edição Colibri,

e conventual – das observâncias mendicantes ou beneditina às novas ordens e experiências eremíticas[4] –, bem como sobre as vivências espirituais e devocionais dos leigos[5]. No entanto, estamos ainda longe de atingir uma perceção clara e mais abrangente da realidade religiosa portuguesa de Quatrocentos, dada a falta de estudos, para este período, sobre a ação de grande parte do episcopado português, da vida de muitas das ordens presentes no território nacional ou das relações de Portugal com a Cúria romana[6]. Este último aspeto é tanto mais importante quanto parece cada

1991; Margarida Garcez Ventura – As «Visitações gerais» de D. Jorge da Costa: notícia e breve análise. In Natália Marinho Alves, Maria Cristina Almeida Cunha e Fernanda Ribeiro (eds.) – *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques.* Vol. III. Porto: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 201-225; André Garrido – *D. Luís Pires: Retalhos da vida de um prelado quatrocentista*. Porto, 2007. Dissertação de Mestrado apresentada à FLUL, policopiada; Maria Alexandra Braga Teixeira Monteiro – *Do morro da Sé à Cúpula de Roma: D. Antão Martins de Chaves, prelado portuense do século XV (1423-1447).* Porto, 2008. Dissertação de Mestrado apresentada à FLUL, policopiada; Carlos Eduardo Graf – *D. João Esteves da Azambuja: exemplo da interligação de poderes (séculos XIV e XV),* Porto, 2011. Dissertação de Mestrado apresentada à FLUL, policopiada; Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa dos finais da Idade Média: a Colegiada de São Lourenço e os seus Patronos (1298-1515)*, Lisboa, 2012. Dissertação de Mestrado apresentada à FCSH-UNL, policopiada.

4 Cf. Guido Batteli – Due celebri monaci portoghesi in Firenze nella prima meta del Quattrocento. L' Abate Gomes e Velasco di Portogallo. *Archivio Storico Italiano.* XCVI (1938) 218-227; Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença, 1420-1440.* Braga: Edição do Autor – Livraria Editora Pax, 1963, 2 vols.; António Domingues de Sousa Costa – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV. *Studia Monastica.* 5:1 (1963) 123-160; Ivo Carneiro de Sousa – A rainha D. Leonor e as murate de Florença (notas de investigação). Revista *da Faculdade de Letras. História*. IV (1987) 119-133; Giovanni Spinelli – Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari. 4. L'abate Gomes e i monasteri fiorentini. In Gian Carlo Garfagnini (ed.) – *Ambrogio Traversari nel VI centenário della nascita.* Florence, 1988, p. 61-64; Sophie Coussemacker – *L' Ordre de Saint Jerome en Espagne 1373-1516*, tomos I-IV. Thèse de Doctorat en Histoire Médiévale, Université de Paris X – Nanterre, 1994; João Luís Inglês Fontes – Frei João Álvares e a tentativa de reforma do mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 10 (1998) 217-302; Saul António Gomes – D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André e dos Cinco Mártires de Marrocos do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. *Arquivo Coimbrão*. 35 (2002) 439-540; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*. Lisboa, 2011. Tese de Doutoramento apresentada à FCSH-UNL, policopiada; João Luís Inglês Fontes – *Da «Pobre Vida» à Congregação da Serra de Ossa: Génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)*. Lisboa, 2012. Tese de Doutoramento apresentada à FCSH-UNL, policopiada. Para uma visão atualizada sobre a produção historiográfica em torno do clero medieval português, leia-se: Hermínia Vasconcelos Vilar – Estruturas e Protagonistas Religiosos na Historiografia Medieval Portuguesa. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 21 (2009) 125-151; Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria de Lurdes Rosa – The Church and Religious Practices. In José Mattosso (dir.), Maria de Lurdes Rosa, Bernardo de Vasconcelos Sousa e Maria João Branco (eds.) – *The Historiography of Medieval Portugal c. 1950-2010.* Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2011, p. 323-347.

5 Cf. Maria de Lurdes Rosa – A fundação do mosteiro da Conceição de Beja pela Duquesa D. Beatriz. In Diogo Ramada Curto (dir.) – *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 265-270; Maria de Lurdes Rosa – D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça. In Diogo Ramada Curto (dir.) – *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 319-332; Maria de Lurdes Rosa – Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religiosos (fins do século XIV- século XV). In Carlos Moreira de Azevedo (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. 1: *Formação e limites da Cristandade*. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues (coord.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 492-505. Para uma visão atualizada sobre a produção historiográfica portuguesa em torno da religiosidade dos leigos no período medieval, leia-se: Maria de Lurdes Rosa – Sociabilidades e Espiritualidades na Idade Média: A historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. *Lusitania Sacra.* 2ª série. 21 (2009) 75-124; Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria de Lurdes Rosa – The Church and Religious Practices..., p. 323-347.

6 Lembre-se que, apesar dos muitos trabalhos publicados neste domínio por António Domingues de Sousa Costa, os volumes por ele editados das súplicas apostólicas não ultrapassam o pontificado de Martinho V. António Domingues de Sousa Costa (ed.) – *Monumenta Portugaliae Vaticana.* Roma-Braga: Editorial Franciscana, 1968-1970. 4 vols. (Utilizaremos doravante a sigla *MPV*). Leia-se também do mesmo autor para o século XV: António Domingues de Sousa Costa – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença ; António Domingues de Sousa Costa – *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*. Roma-

vez mais urgente compreendermos os diversos agentes de reforma religiosa tendo também em conta o conjunto mais vasto das suas relações familiares e sociais, dos círculos em que se movimentam e dos contactos que estabelecem.

Propomo-nos contribuir para um melhor conhecimento destas temáticas a partir do estudo do percurso biográfico de D. Afonso Nogueira, membro fundador da Congregação de São João Evangelista, posteriormente bispo de Coimbra (1453--1460) e arcebispo de Lisboa (1460-1464).

A escolha não é fortuita. Membro de uma família em ascensão, ligada à cidade de Lisboa e ao serviço dos monarcas, criado na Corte régia e desde cedo atraído pelos movimentos defensores de uma renovação da vida religiosa, Afonso Nogueira é um excelente exemplo das utopias e hesitações deste desejo de reforma, dos círculos onde esta se desenvolve ou encontra os seus protetores, das suas ambiguidades e das formas por vezes insuspeitas em que se deixa enredar. Circulando entre a Corte, os Lóios, a *entourage* italiana ligada a D. Gomes e a própria nobreza do reino, o seu percurso revela redes de relações e contactos entre espaços e protagonistas de diferentes ideários de reforma, e coloca em evidência a importância da própria Corte de Avis como um ponto de confluência das novas ideias e dos seus defensores. Como prelado, revela também as contradições entre diferentes modelos de renovação religiosa – dos mais carismáticos e "espirituais" aos mais institucionais –, entre a procura de fidelidade às suas intuições primeiras e o dever de perpetuar o prestígio da sua linhagem e assegurar a continuidade da sua afirmação junto dos monarcas e dentro da cidade maior do reino.

O interesse pela figura de Afonso Nogueira não é novo. Ele foi já estudado por outros autores a partir de documentação diversas e com outros objetivos – sobretudo pelas suas ligações ao grupo fundador da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista e aos círculos da abadia florentina dirigida por D. Gomes, como fizeram António Domingues de Sousa Costa, Eduardo Borges Nunes ou Isabel Castro Pina[7] – ou ainda no âmbito de recentes incursões no estudo do percurso da sua família ou de alguns dos seus mais ilustres elementos. O nosso contacto com o acervo documental da Colegiada de São Lourenço e com o próprio arquivo da família que viria a integrar o fundo da Casa dos Marqueses de Ponte de Lima e Viscondes de Vila Nova de Cerveira permitiu-nos recensear novos elementos documentais em ordem a um melhor conhecimento desta figura e à clarificação de alguns aspetos menos conhecidos do seu percurso.

Porto: Editorial Franciscana, 1967; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*; António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja ; António Domingues de Sousa Costa – *Portugueses no Colégio de S. Clemente e Universidade de Bolonha durante o século XV*. Bologna: Real Colégio de España, 1990. 2 vols.

7 Leia-se sobre isso os trabalhos destes historiadores citados nas notas 3 e 4.

1. As raízes de um prelado: o enquadramento familiar e as suas solidariedades

Os Nogueiras[8] encontram-se implantados em Lisboa e inseridos na sua elite camarária, pelo menos, desde a segunda metade do século XIII[9]. Durante o século XIV, a sua estratégia de ascensão passará, como em tantos outras famílias[10], quer pelo serviço régio, para o qual procuram adquirir formações mais especializadas, como por exemplo o Direito ou a Medicina, quer por uma cuidada política de alianças matrimoniais, primeiro com famílias de mercadores importantes da urbe com ligações à nobreza cortesã e, posteriormente, com famílias presentes no Desembargo Régio[11]. A sua estratégia de afirmação passou ainda pela fundação de capelas e morgados na igreja de São Lourenço de Lisboa – alguns com a obrigação de custear a formação dos membros da família – e pela obtenção do direito de padroado sobre a mesma[12].

Lembremos apenas como já em 1296 Mestre Pedro fundava na colegiada de São Lourenço de Lisboa uma capela dedicada a Santa Ana. Mais tarde, em 1327, Constança Eanes Palhavã, mulher de Lourenço Peres Júnior, sobrinho de Mestre Pedro, seguiu a mesma política de proximidade espiritual à colegiada de São Lourenço, instituindo aí uma capela dedicada a Santa Catarina. Em 1338, Afonso IV doou a Miguel Vivas, vedor da sua fazenda e primo de Mestre Pedro, em recompensa dos seus serviços, o padroado da referida igreja, passando este, à sua morte, a ser usufruído pelo administrador do morgado de Mestre Pedro[13].

Os exemplos continuam na segunda metade do século XIV. Em 1352, é D. Afonso Dinis, bispo da Guarda (1346-1347) e de Évora (1347-1352) e sobrinho de Mestre Pedro, quem funda uma nova capela na igreja de São Lourenço[14] e, em

8 Os Nogueira só começaram a ser denominados assim a partir de finais do século XIV, com a nobilitação de Afonso Eanes Nogueira. Sobre os Nogueira, consulte-se o esquema genealógico em anexo e as seguintes obras: Mário Farelo – Ao serviço da Coroa no século XIV: o percurso de uma família de Lisboa, os «Nogueiras». In Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes (eds.) – *Lisboa Medieval: os rostos da cidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007, p. 145-168; Mário Farelo – La vocation scolaire de la chapelle de maître Pierre de Lisbonne au XIVe siècle. *Medievalista online*. 7 (2009) 1-44 [Consultado em 1.10.2014]. Disponível em http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/; Mário Farelo – Os morgados dos Nogueiras: entre a medieval estratégia de poder e a moderna lógica documental. In Maria de Lurdes Rosa (dir.) – *Colóquio internacional Arquivos de família, séculos XIII-XIX: que presente, que futuro?* Lisboa: IEM-CHAM-Caminhos Romanos, 2012, p. 185-204; Maria de Lurdes Rosa – Os espelhos e os seus outros lados. Inventários e gestão da informação documental do Viscondado de Vila Nova de Cerveira/Marquesado de Ponte de Lima e família Brito-Nogueira, séculos XV-XIX. In Maria de Lurdes Rosa (dir.) – *Colóquio internacional Arquivos de família* , p. 571-596; Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*; Mário Farelo – *Les pouvoirs du parvis*: pour une comparaison des élites ecclésiastique et municipale à Lisbonne (1325-1377). In Hermínia Vasconcelos Vilar, Mafalda Soares da Cunha e Fátima Farrica (eds.) – *Centros Periféricos de Poder na Europa do Sul (sécs. XII-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS-UÉ, 2014, p. 115-141.

9 Mário Farelo – Ao serviço da Coroa , p. 146.

10 Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995, p. 129-151.

11 Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis de Portugal...*, p. 153, 154, 156.

12 Sobre isso, leia-se: Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 20-22, 84-116.

13 Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 20-22.

14 Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 95

1383, um seu irmão, Mestre João das Leis, institui também a sua capela na igreja da família[15]. Por fim, em 1391, Gonçalo Miguéis, sobrinho de ambos, escolhe também São Lourenço como lugar de ereção da sua capela, embora a sua administração não tenha sido herdada posteriormente por nenhum dos membros do ramo principal dos Nogueira[16].

Os administradores do morgado de Mestre Pedro tentaram concentrar sempre em si a administração dos morgados e capelas fundados pela família tanto na igreja de São Lourenço, como em outros templos. Assim acontece com a capela fundada por Joana Vaz de Almada no mosteiro de São Salvador de Lisboa (1426)[17], o morgado de D. João, bispo de Évora, (1352)[18] e o de Maria Afonso, sua irmã, com obrigações litúrgicas nas igrejas de São Lourenço de Azeitão e de Santa Cruz do Castelo em Lisboa (1362)[19]. A aposta da família na igreja de São Lourenço permitiu-lhes transformá-la na sua "igreja-panteão", um sinal, no interior da urbe, do prestígio e do poder já alcançados e um monumento capaz de perpetuar a sua memória.

Tal percurso possibilitou aos Nogueira consolidarem a sua presença, tanto entre o oficialato régio local, nomeadamente no almoxarifado de Lisboa, como a nível central (Puridade, Conselho e Desembargo Régios). Prosseguem a ligação à cidade de Lisboa, com a inserção de familiares nas instituições eclesiásticas sediadas na urbe, como o cabido catedralício e, principalmente, a Colegiada de São Lourenço. Assim, os Nogueiras transformaram-se numa das famílias mais importantes da elite urbana olisiponense no decurso do século XIV[20]. No final da centúria, os Nogueiras ascenderam à nobreza através da figura de Afonso Eanes Nogueira, consubstanciando assim uma via de promoção social seguida por outras famílias do desembargo régio, na sequência do apoio prestado à causa do mestre de Avis[21].

Afonso Eanes Nogueira, ou das Leis, foi criado do rei D. Fernando e integrou o corpo de vassalos de D. João Afonso Telo IV, conde de Barcelos[22]. De acordo com Fernão Lopes, Afonso Eanes Nogueira integra o grupo de homens da confiança do conde a quem este, regressado da sua prisão em Castela, confia o seu plano para assassinar João Fernandes Andeiro, conde de Ourém, o qual como é sabido, nunca chegaria a lograr o sucesso desejado[23]. Mais tarde, morto o conde de Ourém às mãos

15 Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 96-102

16 Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 105-106

17 Gonçalo Melo da Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 104.

18 Cf. Hermínia Vilar – Na sombra da crise de 1383-85: o Governo do Bispo D. João de Évora. *Eborensia*. 39-40 (2007) 103-115.

19 Mário Farelo – Os morgados dos Nogueiras , p. 189.

20 Mário Farelo – Ao serviço da Coroa , p. 154-156.

21 Mário Farelo – Ao serviço da Coroa , p. 154-156; José Mattoso – A nobreza e a revolução de 1383. In *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 287-290.

22 Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis...*, p. 135.

23 Fernão Lopes – *Crónica del Rei Dom Joham I de Boa Memoria e dos Reis de Portugal o Decimo, Parte Primeira*. Ed. Fac-similada de Anselmo Braamcamp Freire de 1915, prefácio de Luís F. Lindley Cintra. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1977, p. 3-4.

do mestre de Avis, em Alenquer, é de novo a Afonso Nogueira que D. João Afonso, a pedido da sua irmã, a Rainha D. Leonor, ordena que faça reunir os seus vassalos em Lisboa e se lancem sobre o castelo da cidade[24].

No entanto, ao chegar a Lisboa, Afonso Eanes Nogueira verificou que alguns dos vassalos de D. João Afonso, como Estêvão Vasques Filipe[25], manifestavam-se titubeantes quanto ao partido a apoiar ou tinham já aderido secretamente à fação do mestre de Avis. Mesmo assim, Afonso Eanes Nogueira lançou-se com um grupo de dez ou doze escudeiros sobre o castelo e tentou defendê-lo, juntamente com o seu cunhado Martim Afonso Valente, alcaide do castelo pelo conde de Barcelos, mas acabariam pouco depois por entregá-lo ao mestre de Avis e por integrar os seus apoiantes, passando a servi-lo "sempre bem e fielmente"[26].

D. João parece não levar muito tempo a reconhecer o serviço prestado por Afonso Eanes Nogueira e a agraciá-lo com a nobilitação. Fernão Lopes refere-o como detendo o estatuto de cavaleiro já em 1384[27], embora a documentação reunida apenas o identifique com esse grau a partir de 1393[28]. Uma vez nobilitado, integrou o conselho régio (1399-1425)[29] e D. João I concedeu-lhe a alcaidaria-mor de Lisboa (1400-1426)[30]. A sua nova posição social levou-o a alterar as estratégias matrimoniais seguidas anteriormente pelos Nogueira, preferindo aliar-se com uma família da

24 Fernão Lopes – *Crónica del Rei Dom Joham I* , p. 69-70.

25 Estêvão Vasques Filipe, importante homem bom de Lisboa e vassalo de D. João Afonso Telo, serviu D. Fernando e, mais tarde, D. João I nas guerras contra Castela, o que lhe possibilitou ocupar cargos importantes, como anadel dos besteiros do conto do reino, e aumentar o património e poderio da sua linhagem. Sobre esta figura, leia-se: Miguel Martins – Estevão Vasques Filipe. O Percurso de um guerreiro em finais de Trezentos. *Cadernos do Arquivo Municipal*. Lisboa. 5 (2001) 10-47.

26 Fernão Lopes – *Crónica del Rei Dom Joham I* , p. 69-72.

27 Fernão Lopes – *Crónica del Rei Dom Joham I* , p. 249.

28 ANTT, *Arquivo da Casa dos Viscondes de Vila Nova de Cerveira*, cx. 10, n.º 9 (Utilizaremos doravante a sigla *VVNC*).

29 *Chancelarias portuguesas: D. João I*. Organização e revisão João José Alves Dias. Vol. II, tomo 3. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005, p. 121-122; Cf. ANTT, *VVN*C, cx. 16, n.º 19. Sobre o desempenho de Afonso Eanes nesse órgão, leia-se: Armando Luís de Carvalho Homem – Conselho real ou conselheiros do Rei? A propósito dos «Privados» de D. João I. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.* 2:4 (1987), p. 36, 43, 44, 46, 65. Sobre a conjuntura política nessa altura, veja-se, por exemplo, a síntese proposta pelo mesmo autor em: Armando Luís de Carvalho Homem – *O Desembargo Régio*. Lisboa: INIC, 1990; Armando Luís de Carvalho Homem – A sociedade política joanina (1383-1433): para uma visão de conjunto. *En la España medieval*. 12 (1989) 231-242.

30 Afonso Eanes Nogueira assumiu as funções de alcaide-mor de Lisboa entre 1400 e 1426, sucedendo-lhe o seu filho Rui Nogueira, documentado no cargo entre 1426-1432. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 5; cx. 5, n.º 44; Miguel Gomes Martins – *A Alcaidaria e os alcaides de Lisboa durante a Idade Média: 1147-1433*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa – Departamento de Bibliotecas e Arquivos Divisão de Gestão de Arquivos, 2006, p. 126; *Monumenta Henricina*. Edição de António Joaquim Dias Dinis. Vol. III: *1421-1431*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961, p. 129 (Utilizaremos doravante a sigla *MH*). O *Livro de linhagens do século XVI* afirma, com base numa epígrafe funerária, que Afonso Eanes Nogueira faleceu a 15 de março de 1416. Contudo, este continua a aparecer em documentação posterior e a sua morte apenas surge noticiada no ano de 1426. Assim, consideramos que o autor do livro de linhagens interpretou erroneamente o epíteto funerário, confundindo 1416 com 1426. Cf. *Livro de Linhagens do século XVI.* Edição de António Machado de Faria. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1956, p. 354-55. Os respetivos abonos documentais encontram-se em ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 5, 102-102v, 138 (1426, 1420, 1419); *MPV*, vol. 4, n.º 999, p. 131-132.

mercancia olisiponense, também ela chegada recentemente à nobreza, os Almada, na pessoa de Joana Vaz de Almada[31].

O casamento de Afonso Eanes Nogueira com Joana Vaz de Almada gerou uma descendência considerável, formada por quatro filhos varões, Álvaro Nogueira, Rui Nogueira, Afonso Nogueira e Gomes Nogueira, e por quatro filhas, Violante Nogueira, Maria Nogueira[32], Constança Nogueira[33] e Teresa Nogueira[34]. De acordo com o cronista Francisco de Santa Maria, Afonso Nogueira teria nascido em Lisboa no ano de 1399 e seria o quarto filho do casal[35].

A nobilitação de Afonso Eanes Nogueira permitiu aos seus filhos frequentarem e conviverem diariamente na corte. Com o tempo, a presença dos filhos de Afonso Eanes Nogueira no meio cortesão e a sua proximidade à família real ampliou-se e diversificou-se. Com efeito, a nova geração de Nogueiras não só passou a integrar o corpo de vassalos que servia na casa dos infantes[36], como encontramos alguns dos seus elementos envolvidos nos projetos expansionistas da Coroa[37] e a desempenhar importantes e prestigiantes funções, como a de alcaide-mor de Lisboa[38] e de conselheiro[39] ou embaixador régio[40].

31 Sobre os Almada, consulte-se: Carlos Guilherme Riley – Da origem inglesa dos Almadas: genealogia de uma ficção linhagística. *Arquipélago. História (Revista da Universidade dos Açores)*. XI (1989) 153-169; Mário Farelo – *A oligarquia camarária de Lisboa (1325-1433)*. Lisboa. Tese de Doutoramento em História Medieval apresentada à FLUL, policopiada, 2008, p. 338-372, 663-666. Acerca do casamento de Afonso Eanes Nogueira com Joana Vaz de Almada, leia-se: Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis...*, p. 135-136.

32 Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 177.

33 Constança Nogueira foi mulher de Afonso Furtado de Mendonça, anadel-mor dos besteiros do conto e membro do conselho do rei. Rita Costa Gomes – A Corte dos Reis..., p. 136. Maria Manuela da Silva Durão – 1471 – Um ano "Africano" no desembargo de D. Afonso V. Vol. 1. Porto: [s.n.], 2002, p. 119.

34 Teresa Nogueira foi a segunda mulher de Diogo Fernandes de Almeida, vedor da fazenda (1436-1445), reposteiro-mor de D. Duarte e membro do seu conselho e do de D. Afonso V. Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis...*, p. 136; Pedro Nuno Pereira Caetano – *A burocracia régia como veículo para a titulação nobiliárquica: o caso do Dr. João Fernandes da Silveira*. Vol. 1. Porto: [s.n.], 2011, p. 28.

35 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 83.

36 Rui Nogueira foi cavaleiro da casa do Infante D. Duarte (1426-1429). Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 107-108; ANTT, *VVNC*, cx. 5, n.º 44. Maria Nogueira, e não a sua irmã Violante Nogueira, como Rui de Pina afirma, foi aia da Infanta D. Catarina e da Infanta D. Joana, irmãs de D. Afonso V. *MH,* vol. X, p. 44-45.

37 Em 1415, Álvaro Nogueira participou na conquista de Ceuta. Alguns anos mais tarde, por volta do ano de 1426, Rui Nogueira serviu, juntamente com o conde D. Pedro, na defesa de Ceuta. Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 107; *MH,* vol. III, p. 152.

38 Leia-se a nota 30.

39 Sobre isso, leia-se as carreiras dos administradores do morgado de Mestre Pedro que descrevemos em: Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 107-116.

40 Álvaro Nogueira, tal como o seu cunhado João Afonso de Brito, marido de Violante Nogueira, foi um dos embaixadores enviados por D. João I ao Concílio de Pisa (1409). *MPV*, vol. III, tomo 1, p. 740-741; Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis...,* p. 135; Mário Farelo – *A oligarquia camarária* , p. 462-463. Gomes Nogueira acompanhou Afonso Eanes, contador régio, em Itália. Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis...,* p. 135. Rui Nogueira e Gomes Nogueira acompanharam a Infanta D. Isabel à Borgonha. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 5, n.º 44; Jacques Paviot – *Portugal et Bourgogne au XVe siècle: recueil de documents extraits des archives bourguignonnes.* Lisbonne-Paris: Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises – Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1995, p. 113, 221-222.

Os percursos distintos e as deslocações frequentes dos filhos de Afonso Eanes Nogueira, muitas vezes ao serviço do monarca e dos infantes, parecem não ter afetado *grosso modo* a proximidade mantida por Afonso Nogueira com os seus irmãos Rui Nogueira e, sobretudo, Gomes Nogueira[41]. Na verdade, a documentação recenseada testemunha a comunicação e a colaboração mantida entre os três irmãos, sobretudo na resolução de assuntos familiares. É disso exemplo a viagem que empreendem juntos a Itália em 1426 para pedirem ao papa para serem isentos de certas obrigações testamentárias assumidas pelo pai[42].

Em Roma, os três irmãos recebem a desejada bula papal e seguem caminhos diferentes, mas permanecem ou, pelo menos, procuram permanecer em contacto, como parecem indicar as cartas enviadas por Gomes Nogueira a D. Gomes Eanes, abade de Santa Maria de Florença. Nelas, Gomes Nogueira falava ao abade do papel desempenhado por Rui Nogueira nos combates travados pelos portugueses contra os mouros no norte de África[43], pedia notícias sobre as viagens de Afonso Nogueira pelo centro e, possivelmente, pelo norte de Itália e, mais tarde, contava como ajudara a resolver os problemas financeiros de Afonso Nogueira[44].

Já em Portugal, após a morte de Rui Nogueira, Afonso Nogueira parece manter a proximidade e a cumplicidade com Gomes Nogueira. Entre 1436 e 1437, Afonso Nogueira e Gomes Nogueira celebram alguns acordos, aparentemente pacíficos, sobre a partilha da herança deixada por Afonso Eanes Nogueira e Joana Vaz de Almada, seus pais[45]. Gomes Nogueira chega mesmo a passar uma procuração a Afonso Nogueira para que pudesse arrecadar algumas quantias devidas a ambos e relacionadas com as terças dos seus pais[46].

Ao contrário do que acontece com os irmãos, a documentação compulsada não nos fornece informações sobre a relação que Afonso Nogueira conservou com as irmãs Violante, Maria, Teresa ou Constança, sabendo-se apena da proximidade que o clérigo manteve com os filhos da primeira, em particular com Mem de Brito,

41 De facto, Afonso Nogueira apenas parece ter tido uma desavença com Rui Nogueira, em 1427, devido à recusa do irmão em realizar algumas partilhas consigo. Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 358.

42 *MPV*, vol. 4, n.º 999, p. 131-132. Durante a sua estadia em Roma, Afonso Nogueira e Gomes Nogueira aproveitam ainda para solicitar a autorização do papa para visitarem o Santo Sepulcro, mas depois de receberem uma resposta negativa e a comutação do anterior voto pela obrigação de visitarem algumas igrejas de Roma, pedem que essa comutação seja estendida aos familiares que os acompanhavam. *MPV*, vol. 4, n.º 999, p. 123-124.

43 *MH,* vol. III, p. 153; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 204-205.

44 Em carta de 12 de dezembro de 1426, Gomes Nogueira dizia a D. Gomes que pedira um empréstimo a Afonso Eanes, mercador, para ajudar o irmão. António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 201-205.

45 Em 1436, Gomes Nogueira recebe de Afonso Nogueira 61 000 reais para pagar parte do que aconteceu à quinta da Telhada que pertencia ao morgado do seu avô, que Gomes Nogueira administrava, ao legado da terça de Joana Vaz de Almada, sua mãe, e outras dívidas. ANTT, *VVNC*, cx. 7, nº 1, fl. 162. Em 1437, Afonso Nogueira compra a Gomes Nogueira, seu irmão, a parte que lhe cabia na quinta da Telhada, termo de Alenquer, por razão da terça da terça de Afonso Eanes Nogueira, seu pai, por 40 000 reais. ANTT, *VVNC*, cx. 7, nº 1, fl. 77-77v.

46 ANTT, *VVNC*, cx. 7, nº 1, fl. 16v

assunto que retomaremos mais adiante, e com as sobrinhas Catarina Afonso e Joana de Almada. O futuro prelado foi tutor de ambas[47] e apoiou financeiramente, como veremos mais adiante, o casamento de Joana de Almada com Fernão Martins de Sousa, filho de Luís Álvares de Sousa[48].

As solidariedades de Afonso Nogueira estendiam-se, como veremos mais adiante, bem para além da sua família. No seu entorno, a documentação reunida refere também alguns servidores, entre escudeiros[49], criados[50] e, até mesmo, um colaço[51] do futuro prelado, cuja identificação ou percurso nem sempre foram fáceis de estabelecer.

2. Da Corte à Universidade: a formação de um futuro prelado

Durante o século XIV, os Nogueira instituíram préstimos nas capelas de Mestre Pedro e de Mestre João das Leis para custear a formação elementar e universitária da sua família e apaniguados. Com o mesmo intuito, reorganizaram e reservaram parte dos rendimentos da colegiada de São Lourenço para suportar a formação de estudantes universitários. Aquando da morte de Mestre João das Leis, cerca de 1383, as capelas e a colegiada poderiam garantir teoricamente a formação elementar de sete alunos e a universitária de outros dez. O desenvolvimento das responsabilidades educativas das capelas e da colegiada foi igualmente acompanhado pela constituição de bibliotecas nas capelas com um espólio considerável e variado[52].

No entanto, no princípio do século XV, a nobilitação de Afonso Eanes Nogueira permitiu à família beneficiar de outras estruturas educativas e culturais, passando Afonso Nogueira e aos seus irmãos a serem criados na corte a expensas da Coroa, onde o futuro prelado recebeu, juntamente com os seus irmãos, a educação cortesã da época. Ou seja, aprendeu a ler, a escrever, a dominar a gramática e, provavelmente, o latim, assim como a dançar e a manejar as armas[53]. A formação

47 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 170 (1440).

48 Leia-se infra a nota 240.

49 Luís Alvares, Silvestre Gil, João Sobrinho, Afonso Eanes, Leonardo Gil, Vasco Afonso, Lourenço Mendes de Abreu, Afonso Eanes, Gil Vasquez foram escudeiros do arcebispo Afonso Nogueira. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 5, n.º 45, fl. 13 v; ANTT, CSLL, m. 1, nº 2, 7, 11 e 15, m. 4, nº 63, m. 5, nº 85 e 100, m. 8, nº 151.

50 Luís Mendes, João Cama, raçoeiro da Colegiada de São Lourenço de Lisboa, Diogo Alvares, Gonçalo Gonçalves, João Gomes e Lourenço Mendes de Abreu foram criados de Afonso Nogueira. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 1, n.º 29, cx. 5, n.º 45, fl. 12v.-13, cx. 10, n.º 13; ANTT, *CSLL*, m. 1, nº 7, 11 e 15.

51 Gomes Eanes foi colaço de Afonso Nogueira. ANTT, *CSLL*, m. 6, nº 107.

52 Cf. Mário Farelo – La vocation scolaire de la chapelle de maître Pierre de Lisbonne , p. 1-44; Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 64-83.

53 Armindo de Sousa – 1325-1480. In José Mattoso (dir.) – *História de Portugal*. Vol. II: *A Monarquia Feudal (1096-1480)*. José Mattoso (coord.). Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 539; Humberto Baquero Moreno – Um aspecto da política cultural de D. Afonso V: a concessão de bolsas de estudo. *Revista das Ciências do Homem*. Série A, 3 (1970), p. 178, 181-182; António Resende de Oliveira – "Mais de Pedras que de Livros": D. Afonso, 4º conde de Ourém, e a cultura nobiliárquica do seu tempo. In Carlos

recebida na corte poderá ainda ter sido enriquecida desde cedo pelo espólio livresco conservado nas bibliotecas dos vínculos da família[54], embora os empréstimos documentados de livros da capela de Mestre Pedro, nomeadamente de teologia, a Afonso Nogueira sejam mais tardios[55].

Uma vez recebida a formação cortesã, Afonso Nogueira parece ter sido o único dos seus irmãos a frequentar a universidade. De acordo com a historiografia tradicional, Afonso Nogueira recebeu o grau de Doutor em Cânones e Leis na Universidade de Bolonha[56]. Tal afirmação poderá ter as suas raízes possivelmente nas palavras de Paulo de Portalegre que justifica a viagem de Afonso Nogueira a Itália, entre 1426-1427, devido à vontade do futuro prelado em prosseguir os seus estudos em Bolonha[57].

No entanto, António Domingues de Sousa Costa, no seu exaustivo estudo sobre os portugueses na Universidade de Bolonha no século XV, não refere Afonso Nogueira entre os estudantes lusos que frequentavam a universidade nesse período[58]. Também a documentação que reunimos não permite comprovar a presença de Afonso Nogueira em Bolonha ou no seu Estudo Geral. Teria Paulo de Portalegre cometido um erro na redação da sua crónica? Ou teria Afonso Nogueira abandonado o seu intuito inicial de prosseguir os estudos em Bolonha? Não sabemos.

Além disso, Afonso Nogueira nunca surge identificado com o grau de Doutor. Na verdade, a documentação atribui-lhe apenas o grau de mestre e já para um período muito posterior, entre cerca de 1442[59] e 1451[60]. Tal parece sugerir que o clérigo nunca chegou a concluir a sua educação universitária, ficando-se apenas pela formação recebida possivelmente no Estudo Geral de Lisboa.

Ascenso André (coord.) – *D. Afonso, 4.º conde de Ourém, e a sua época. Atas do Congresso Histórico*. Ourém: Câmara Municipal de Ourém, 2004, p. 292-310.

54 Cf. Mário Farelo – La vocation scolaire de la chapelle de maître Pierre de Lisbonne , p. 21-22; Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 77-83.

55 Em 1429, Rui Nogueira refere, no seu testamento, que tinha emprestado livros de Teologia e de outras temáticas a Afonso Nogueira. Cf. ANTT, *VVNC,* cx. 5, n.º 44.

56 Anísio Saraiva e Maria de Rosário Morujão – Sigilografia heráldica medieval , p. 115.

57 Paulo de Portalegre – *Novo Memorial do Estado Apostólico. Primeira crónica dos Lóios*. Ed. Cristina Sobral. Lisboa: Roma Editora, 2007, p. 91-92. Paulo de Portalegre (c. 1437-1510), cónego da Congregação de São João Evangelista, desempenhou várias tarefas importantes e ocupou cargos no governo da congregação desde 1470 até à sua morte. Foi o autor de diversas obras espirituais e redigiu, entre 1468-1469, a primeira crónica sobre a congregação. Nesta obra procurou justificar e legitimar os privilégios concedidos à congregação pelo papa desde a sua fundação, colocados em causa nessa altura por D. Luís Pires, arcebispo de Braga, bem como apresentar relatos de vidas santas de alguns cónegos, de casos de virtude e de vitória contra o demónio e as suas tentações para dar o exemplo aos membros da congregação. Sobre Paulo de Portalegre, a sua crónica e a bibliografia sobre eles, leia-se a introdução da obra supracitada.

58 António Domingues de Sousa Costa – *Portugueses no colégio de S. Clemente e Universidade de Bolonha durante o século XV*. Vol. I. Bolonha: Real Colegio de España, 1990, p. 376, 616, 623-624.

59 ANTT, *VVNC,* cx. 1, n.º 22.

60 ANTT, *VVNC,* cx. 1, n.º 25.

A aparente pouca vontade de Afonso Nogueira em concluir a sua formação académica, apesar de difícil de conhecer, parece pressupor uma maior atração por outros interesses. O seu percurso posterior mostrará o assumir pleno, por parte de Afonso Nogueira, de uma estratégia de consolidação do estatuto familiar que passará por outros caminhos e lógicas. Feito herdeiro de todos os vínculos da família, saberá manter a proximidade ao poder régio e acumular vários benefícios eclesiásticos. Isto depois de uma significativa, empenhada mas afinal breve passagem pelo grupo que, iniciado em Lisboa, estaria na origem dos Lóios.

3. De Lisboa a Vilar de Frades: a experiência religiosa nos Lóios (1420-c. 1428)

A partir da nobilitação, os Nogueira começaram a desenvolver outras práticas devocionais e a aproximar-se de ordens religiosas mais rigoristas e capazes de um acompanhamento espiritual mais exemplar e prestigiante. Os primeiros exemplos destas práticas, encontramo-los em Joana Vaz de Almada e Rui Nogueira, seu filho. Com efeito, entre 1427 e 1428, Joana Vaz de Almada preteriu São Lourenço a favor do mosteiro observante das dominicanas do Salvador de Lisboa para a fundação de duas capelas[61]. A primeira seria administrada pelos mordomos de Nossa Senhora do Paraíso, enquanto a segunda deveria ser gerida por Afonso Nogueira, seu filho, ou, caso este não quisesse, por Maria Nogueira, sua irmã[62]. António Domingues de Sousa Costa afirma que Joana Vaz de Almada chegou ainda a viver em São Salvador[63]. Pouco depois, em 1429, Rui Nogueira legava no seu testamento 200 reais ao mosteiro do Salvador de Lisboa e outros 200 reais ao convento de São Domingos de Benfica[64]. Em ambos os casos, duas casas ligadas à observância dominicana e com forte apoio régio[65].

61 ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 101v-102v; *Leitura Nova, Livro 5º da Estremadura*, fl. 1v-2.

62 ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 101v-102v; *Leitura Nova, Livro 5º da Estremadura*, fl. 1v-2.

63 António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 62, 64.

64 ANTT, *VVNC*, cx. 5, n.º 44.

65 Em 1399, D. João I doou, a pedido de D. João das Regras, os seus paços em Benfica aos Dominicanos para aí se fundar um mosteiro. Foi o primeiro convento de dominicanos observantes no reino e funcionou como sede da observância portuguesa. Cf. António Domingues de Sousa Costa – O célebre conselheiro e chanceler régio Doutor João das Regras, clérigo conjugado e prior da colegiada de Santa Maria de Oliveira de Guimarães. *Itinerarium*. 18:77 (Jul.- Set. 1972) 232-259; Frei Luís de Sousa – *História de São Domingos*. Ed. M. Lopes de Almeida. Vol. I. Porto: Lello e Irmãos Editora, 1977, p. 811-834 e 878-880. Bernardo Vasconcelos e Sousa (coord.), Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos – *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 386. Em 1392, D. João Afonso de Azambuja, sendo bispo do Porto, funda o mosteiro feminino de São Salvador em Lisboa. Sobre esse convento de dominicanas observantes, leia-se: Frei Luís de Sousa – *História de São Domingos* , vol. I, p. 735-810, 813; António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 61-87, 93, 121-125; Carlos Eduardo de Verdier – *D. João Esteves da Azambuja* , p. 57-60. Bernardo Vasconcelos e Sousa (coord.), Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos – *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento...*, p. 394-395. Corrigimos assim o que dissemos em Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 111.

Afonso Nogueira levou mais longe esta proximidade com estes novos movimentos reformistas. No mundo regular, espaço sempre fértil à ideia de reforma, esses movimentos procuravam contrariar o relaxamento e decadência instalados por meio de um regresso à observância mais estreita das suas Regras, da clausura monástica e de uma maior austeridade e pobreza, tanto pessoal como comunitária[66]. Tais intenções manifestaram-se não só na reforma de mosteiros e na fundação de novas congregações ou ordens, mas também no influxo exercido sobre os modelos espirituais tradicionais seguidos pelas elites cortesãs[67].

Efetivamente, a documentação compulsada não refere onde e quando Afonso Nogueira contactou pela primeira vez quer com os adeptos da observância quer com outros reformadores. No entanto, não será totalmente despiciente considerar que os primeiros contactos tenham ocorrido possivelmente em Lisboa e, sobretudo, na corte régia, ainda durante a sua mocidade[68].

Com efeito, a corte funcionava como um ponto de encontro e de circulação dos diferentes agentes da reforma e das suas ideias. Em primeiro lugar, muitos dos que a frequentavam assumiam-se publicamente como protetores dos movimentos reformistas, a começar pelo rei, a rainha, os infantes e outros grandes senhores e cortesãos. Muitos destes religiosos reformistas são por isso protegidos e acarinhados pela corte, alguns dos quais numa posição claramente afastada ou, até mesmo, contrária ao Clero tradicional, agrupado até 1467 em torno de D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga. Alguns dos reformadores acabariam por assumir funções e cargos de reconhecida importância junto do rei, da sua família e *entourage*. Fazem-no como capelães ou confessores, mas também como reconhecidos agentes ao serviço do monarca, das suas políticas e da sua diplomacia. Por fim, também os cortesãos que "abandonavam o mundo" para prosseguirem experiências religiosas mais radicais noutros locais do reino ou da cristandade continuavam muitas vezes em contacto com a corte.

É nesse ambiente que Afonso Nogueira e os seus irmãos Rui Nogueira e Gomes Nogueira conhecem provavelmente, entre outros, D. Gomes Eanes, abade de Santa Maria de Florença[69]; Martim Lourenço, teólogo e confessor do Infante

66 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 43-50.

67 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 43-50.

68 Maria Isabel Castro Pina sugere também a hipótese de Afonso Nogueira ter conhecido Mestre João Vicente na Universidade, onde poderia ter sido seu aluno no curso de Artes. Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 84.

69 Gomes Eanes era filho de João Martins de São Mamede, oligarca de Lisboa e oficial do rei, e de Maria Lourenço, moradora em Lisboa e filha de Maria Lourenço, moradora em Lisboa e filha de Diogo Lourenço da Veiga. Fez a sua profissão no mosteiro de Santa Justina de Pádua e foi logo encarregado por Luís Bardo, fundador da Congregação de Santa Justina de Pádua, de introduzir a observância na abadia de Florença. Durante a sua vida, Gomes Eanes participou ativamente na reforma de vários mosteiros em Itália e Portugal, vindo a ocupar os cargos de abade de Santa Maria de Florença, prior geral da Ordem Camaldulense e prior de Santa Cruz de Coimbra. Sobre D. Gomes Eanes, leia-se: Guido Atteli – Due celebri monaci portoghesi in Firenze nella prima meta del Quattrocento , p. 218-227; Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* ; António Domingues de Sousa

D. Fernando[70], e Mestre João Vicente[71], confessor e físico régio, futuro fundador dos Lóios e bispo de Lamego e Viseu[72]. De igual modo, deverão ter tomado, pelo menos, conhecimento sobre as tentativas perpetradas por Frei Estêvão de Aguiar e Frei Fernando Falcão[73] no sentido de introduzir a observância beneditina em Portugal, assim como de outras propostas religiosas de renovação que circulavam pela europa cristã e pelo próprio reino[74]. Teria D. Gomes Eanes falado nessa altura com Afonso Nogueira sobre o caso dos cónegos de São Jorge de Alga de Veneza[75], que viriam mais tarde a inspirar os futuros Lóios? Não sabemos. Certo, no entanto, foi a vontade de Afonso Nogueira em aproximar-se e apoiar vivamente o esforço dos clérigos que viriam a colaborar na formação da futura Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista, mais conhecidos como Lóios.

Entre 1420 e 1423, Afonso Nogueira esteve presente, juntamente com Mestre João Vicente e Martim Lourenço, nos primeiros encontros na igreja de São Julião de Lisboa, que precederam a fundação dos Lóios. De igual modo, participou nas primeiras experiências de vivência comunitária da futura congregação ocorridas

Costa – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença , p. 123-160; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*; Ivo Carneiro de Sousa – A rainha D. Leonor e as murate de Florença , p. 119-133; Giovanni Spinelli – Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari , p. 61-64; Saul António Gomes – D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André , p. 439-540; Mário Farelo – *A oligarquia camarária* , p. 504-509; Martin Malcolm Elbl and Ivana Elbl – The Private Archive (Carteggio) of Abbot Gomes Eanes Martins (Badia di Firenze): An Analytical Catalog, with Commentary, of Codex Ashburnham 1792 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence) – Part One. *Portuguese Studies Review*. 21:1 (2014) p. 19-151.

70 Sobre Martim Lourenço e o seu percurso nos Lóios, leia-se: António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 210-211, 213-214, 218-219, 221, 224; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios*

71 Sobre Mestre João Vicente e o seu percurso eclesiástico, leia-se: António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 185-448; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios*

72 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 193-213; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 106.

73 Frei Estêvão de Aguiar, tal como Frei Fernando Falcão, foi professo beneditino na abadia de Florença e lutou pela reforma e pela introdução da observância nos mosteiros beneditinos portugueses. Nos anos 20 do século XV, Frei Estêvão de Aguiar e Frei Fernando Falcão colaboraram *grosso modo* com D. Gomes Eanes, apesar de alguns momentos de tensão entre os freires, nas suas iniciativas de cariz reformador em Portugal. Durante esse período, Frei Estêvão de Aguiar, em parceria com Frei Fernando Falcão, obteve permissão do papa para fundar um mosteiro beneditino em Portugal, recebendo a 21 de maio de 1426 uns terrenos da Ordem de Cristo localizados em Xabregas para edificar a casa monástica. Em março de 1429, Frei Estêvão de Aguiar foi nomeado abade do mosteiro de Pedroso e, mais tarde, fruto das intervenções de D. João I, abade de Alcobaça (1431-1446), vindo a empenhar-se na reforma dos mosteiros cistercienses sujeitos a Alcobaça. Sobre Frei Estêvão de Aguiar e o seu papel reformador em Alcobaça, leia-se: Carlos Roma Fernandes – *O scriptorium de Alcobaça no tempo de D. Fr. Estêvão de Aguiar (1431-1446)*. Lisboa. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1970; António Domingues de Sousa Costa – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença , p. 127, 132-133, 140-141 e 143-144; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 138-139; Saul António Gomes – A vida litúrgica entre os monges de alcobaça em meados de Quatrocentos: O regimento dos sacristães-mores. In *Mosteiros Cistercienses. História, Arte, Espiritualidade e Património. Actas*. Tomo II. Alcobaça: Jorlis, 2013, p. 423-448.

74 António Domingues de Sousa Costa – *Portugueses no Colégio de S. Clemente* , vol. I, p. 624; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 208-209; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 85.

75 A abadia de Santa Maria de Florença, governada por D. Gomes, pertencia juntamente com mosteiros de Santa Justina de Pádua, de São Jorge Maior de Veneza e de São Félix e São Fortunato de Aimone à Congregação de Santa Justina de Pádua (criada oficialmente a 1 de janeiro de 1419). António Domingues de Sousa Costa – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença , p. 107.

ainda em Lisboa, na igreja dos Olivais e, mais tarde, na de Campanhã[76], em território portucalense. Aquando da transferência da comunidade do Porto para Braga, aproximadamente entre 1424 e 1426, sendo ainda leigo, regressou a Lisboa com Martim Lourenço, possivelmente para assumir a administração dos vínculos herdados com a morte do pai[77]. Em 1426, Afonso Nogueira partiu para Itália juntamente com os irmãos Rui e Gomes Nogueira[78].

Uma vez em Itália, parecem ter visitado primeiramente Roma, como vimos, por motivos devocionais e familiares. Emitidas as bulas requeridas, os irmãos Nogueira seguem caminhos diferentes. Rui Nogueira parte de Itália e encontramo-lo, entre outubro de 1426 e janeiro de 1427, a combater no Norte de África[79], enquanto os seus irmãos permanecem em Itália, deambulando por várias cidades. Com efeito, Gomes Nogueira acompanha Afonso Eanes, contador do rei,[80] nas suas deslocações[81] e Afonso Nogueira viaja por Florença, Luca, Pisa, Roma e, possivelmente, Veneza[82], a fim de obter os estatutos dos cónegos de São Jorge de Alga de Veneza, e vários privilégios papais para os futuros Lóios.

A leitura da correspondência de D. Gomes Eanes[83] permite verificar que Afonso Nogueira permaneceu em Florença, entre 28 de junho e 20 de agosto de

76 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 84.

77 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 84.

78 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 84.

79 Leia-se a nota 43.

80 Afonso Eanes foi contador do rei na cidade do Porto, participou no governo local e foi designado por outros como feitor do rei, apesar de nas suas cartas enviadas a D. Gomes nunca se referir a si como tal. Entre janeiro de 1426 e junho de 1428, Afonso Eanes permaneceu em Itália, visitando cidades como Pisa e Génova, a fim de adquirir determinados bens luxuosos para o casamento do Infante D. Duarte, bem como informações sobre as viagens do Infante D. Pedro. Em Pisa, Afonso Eanes aproveitou a oportunidade da sua estadia para participar também em atividades comerciais, principalmente no comércio de couros e de peixe salgado. Durante a sua viagem por Itália, Afonso Eanes contactou com D. Gomes Eanes e revelou interesse pela reforma beneditina que o abade conduzia, chegando mesmo a pedir ao abade que supervisionasse a elaboração e escolhesse parte dos textos do livro de horas que encomendara para si em Florença. As cartas enviadas pelo contador ao abade revelam ainda que D. Gomes e Afonso Eanes teriam tentado aconselhar Gomes Nogueira a seguir a vida religiosa, mas sem obterem o resultado desejado. Na verdade, numa carta redigida a 11 de novembro de 1426, Afonso Eanes comunicava a D. Gomes que falar com Gomes Nogueira sobre esse assunto era como "malhar em ferro frio" e transmitia a resposta do seu companheiro de viagem: "diz que tal velhaco como elle nom he pera estar antre boas gentes e sanctos, que quem dolçe ha degostos conpre gustar da amargura, e que elle o mundo nom ho tem ajnda provado, mas des que se delle enfadar, grara como a nave sem gorvernalho, que jra pera o onde o maio Senhor o qujser governar, que Jhesu nom demandou, salvo a diz.ª do que se recolhese. E que de sete que som, tem ia huu, e assi he conprido largamente seu mandando; pareceu a elle e amjm que devagar stavades, que tanto screvetes ". Cf. António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 190-193; Rita Costa Gomes – Between Pisa and Porto. Afonso Eanes, merchant of the king of Portugal (1426-1440). In *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*. Diogo Ramada Curto, Eric R. Dursteler, Julius Kirshner e Francesca Trivellato (dirs.). Florence: Leo S. Olschki, 2009, p. 235-248.

81 Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis...*, p. 135.

82 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 195, 202-205.

83 O espólio epistolar de D. Gomes Eanes conservado na Biblioteca Medicea Laurenziana, em Florença, fornece informações muito relevantes e cruciais para compreender melhor os pontificados de Martinho V (1417-1431) e Eugénio IV (1431-1447), o concílio de Basileia, Ferrara e Florença, a relação e os contactos dos portugueses com a cúria romana, as tentativas de introdução da reforma beneditina em Portugal e a atuação de algumas figuras proeminentes na vida política e eclesiástica do reino da primeira metade da centúria. Sobre a riqueza deste corpus documental, consulte-se: Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez:*

1426, para obter as constituições dos cónegos de São Jorge de Alga. A intercessão do abade D. Gomes Eanes revelar-se-ia fundamental para a concretização de tais intenções[84]. Com efeito, o abade solicitou ao superior de São Jorge uma versão dos privilégios e do memorial dos cónegos de São Jorge de Alga, mas os freires da comunidade não se mostraram muito recetivos ao seu pedido[85]. Na verdade, ainda a 23 de setembro, o abade de São Jorge alertava D. Gomes sobre a relutância dos cónegos em cumprir o seu pedido, mas assegurava-o do seu empenho em conseguir uma cópia dos documentos requeridos[86].

Os seus esforços seriam bem sucedidos, pois em inícios de novembro, o mesmo abade de São Jorge comunicava finalmente a D. Gomes que os freires tinham aceite o seu pedido e fornecido, na ausência do superior, uma cópia dos seus estatutos ou privilégios, entregue a um servo de Deus que estivera no mosteiro[87]. A documentação reunida não identifica claramente quem seria este homem, mas Eduardo Nunes e Sousa Costa sugerem que fosse Afonso Nogueira[88]. Os mesmos historiadores sugerem ainda que a estada de Afonso Nogueira em Veneza poderia justificar as dificuldades financeiras com que este se deparava nesse momento[89].

Uma vez obtidos os Estatutos, Afonso Nogueira regressou a Roma para solicitar ao papa, a 31 de março de 1427, autorização para receber na cúria romana as ordens sacras pelas mãos de qualquer bispo[90]. Seguidamente, a 26 de abril, Afonso Nogueira conseguiu a aprovação pontifícia da forma de vida dos cónegos de Vilar de Frades e da entrega do mosteiro de Vilar de Frades feita pelo arcebispo de Braga à mesma congregação, logrando ainda para os cónegos a possibilidade de gozarem de indulgência plenária em artigo de morte. Por fim, a 1 de junho, o clérigo conseguiu diretamente ou através de intermediários a possibilidade dos religiosos de Vilar de Frades receberem igrejas paroquiais, colocarem nessas instituições membros da congregação como sacerdotes e de o prior poder absolver todos os seus pecados, mesmo nos casos reservados apenas ao bispo[91].

---

abade de Florença ; António Domingues de Sousa Costa – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença , p. 123-160; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 194-213, 219-220; Rita Costa Gomes – Between Pisa and Porto: Afonso Eanes…, p. 235-248. Neste momento, Martin Malcolm Elbl and Ivana Elbl prepararam um estudo e a publicação da correspondência recebida pelo abade. Martin Malcolm ELBL and Ivana ELBL – The Private Archive (Carteggio) of Abbot Gomes, p. 19-151.

84 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 202.

85 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 202.

86 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 202.

87 *I* António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…,* p. 202-203.

88 Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 356. António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 202.

89 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 203-204.

90 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 206.

91 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 206-207.

Mais uma vez, o sucesso de Afonso Nogueira na sua estratégia de apoio aos futuros Lóios resultou, em parte, da proximidade mantida com D. Gomes Eanes e sua rede de influência, uma vez que a correspondência do abade permite verificar que este solicitou aos seus contactos na cúria que apoiassem Afonso Nogueira e os seus projetos. É nesse sentido que deveremos entender a carta enviada por Frei Lopo de Olmedo[92] a D. Gomes Eanes, a 31 de março de 1427, na qual o monge afirmava não ter visto ainda Afonso Nogueira e renovava a sua vontade de o ajudar no que pudesse[93]. Na verdade, o próprio Afonso Nogueira reconheceria a D. Gomes Eanes, numa carta enviada a 26 de abril de 1427, que se não fossem o seu apoio e as suas orações, teria desistido dos seus propósitos[94].

Apesar de conseguir a aprovação pontifícia, Afonso Nogueira inicia a sua viagem de regresso ao reino sem as bulas, possivelmente devido às dificuldades financeiras com que se deparava e à urgência de regressar em ordem a participar na divisão da herança deixada pelos seus pais. No caminho, Afonso Nogueira passa por Florença para abastecer-se de coisas devotas, como por exemplo umas tábuas do pintor florentino "Benedito", e preparar a sua partida para o reino[95].

D. Gomes e o capítulo da sua abadia aproveitam a estadia de Afonso Nogueira na cidade e o seu regresso ao reino para, em 7 de maio de 1427, o nomearem para receber certas quantias devidas à abadia em Portugal[96]. Algum tempo depois, a 20 de junho, Afonso Nogueira, mostrando igualmente a sua confiança em D. Gomes e D. Álvaro, prior de Santa Maria de Florença, autoriza-os a venderem e pagarem em seu nome algumas obrigações, provavelmente as bulas que promulgavam os privilégios obtidos pelo clérigo[97]. A 26 de junho, Afonso Nogueira parte de Itália[98].

92 Frei Lope de Olmedo foi um clérigo influente em Castela, Aragão, Itália e Avinhão. Nasceu em Olmedo (1370) e estudou e recebeu o doutoramento em direito civil e canónico em Perusa, onde foi colega do futuro papa Martinho V. Durante a sua vida, serviu o papa Benedito XIII em Avinhão e foi enviado por Fernando de Antequera, rei aragonês, para desempenhar várias missões diplomáticas junto do papado, de Génova e de outros estados italianos. Em 1415, Lope de Olmedo abandou a vida de leigo e entrou e professou no mosteiro jerónimo de Guadalupe, vindo a ocupar a posição de geral da Ordem. A sua participação na reformada da Ordem acabaria, no entanto, por levar á cisão entre os jerónimos e ao aparecimento de uma nova congregação observante liderada por si, normalmente mais conhecidos como *os isidorianos*. Aquando a viagem de Afonso Nogueira, em 1426, Frei Lope de Olmedo encontrava-se a instalar a sede da sua nova congregação no mosteiro de São Ângelo, sobre o Aventino, em Roma. É ainda de referir que Frei Lope acabaria também por ajudar mais tarde os Lóios, já depois da saída de Afonso Nogueira da congregação, na obtenção das bulas que dariam o enquadramento final ao modo de vida dos cónegos da congregação de São João Evangelista. Cf. José María Revuelta Somalo – Aportación documental a los precedentes de Caspe: instrucciones de Fernando de Antequera a Lope de Olmedo, su embajador ante Benedicto XIII. *Scripta Theologica*. 16:1-2 (1984), p. 303-306; Sophie Coussemacker – *L' Ordre de Saint Jerome en Espagne 1373-1516…*, tomo II, p. 7-17; Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 354; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 222-224; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 113, 234-235.

93 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 205-206.

94 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 206.

95 Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 358.

96 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 207.

97 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 207.

98 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu…*, p. 207.

Finalmente, a 14 de agosto, Afonso Nogueira aporta a Lisboa, mas cai de cama poucos dias depois, com uma doença que se estende pelo menos até dezembro, tão grave "que os mestres desperavam delle"[99]. Além disso, Afonso Nogueira encontra a sua fazenda empobrecida e desbaratada, devido a roubos e às dificuldades em concluir satisfatoriamente as partilhas relacionadas com os bens da família [100]. Tais circunstâncias impediram o clérigo de receber e enviar logo os dinheiros devidos ao abade.

Já restabelecido, a 5 de janeiro de 1428, Afonso Nogueira, numa carta a D. Gomes, sem mencionar os dinheiros devidos ao abade, solicita-lhe o envio, o mais rapidamente possível, das referidas bulas, através de um portador fiel, tal como o abade se comprometera[101]. O clérigo pedia ainda a D. Gomes Eanes que se as bulas não tivessem o privilégio dos cónegos de São Jorge de Alga, o abade procurasse consegui-lo e enviá-lo em pública forma[102]. Note-se, porém, que as súplicas enviadas por Mestre João Vicente e Martim Lourenço ao papa, em 1430, para confirmar o enquadramento institucional dos Lóios parecem sugerir que as bulas requeridas por Afonso Nogueira não teriam chegado a ser emitidas[103]. Teria a saída de Afonso Nogueira da congregação levado à suspensão temporária da emissão das bulas? Não sabemos.

Provavelmente ainda em 1428, Afonso Nogueira encontrou-se com Mestre João, Martim Lourenço, João Rodrigues e outros clérigos em Vilar de Frades e entregou-lhes o hábito, a capa azul e as constituições dos cónegos de São Jorge de Alga[104]. De acordo com a cronística da Congregação dos Lóios, Afonso Nogueira pretendeu doar nesse momento os morgados que administrava aos Lóios, mas os religiosos recusaram a doação e justificaram a sua atitude por pretenderem evitar o peso da administração dos morgados e manter a paz das suas consciências[105].

De facto, tal reação revela-se muito peculiar e, até mesmo, curiosa, se considerarmos os benefícios que os morgados poderiam trazer para uma instituição ainda numa fase tão embrionária. Por um lado, estas instituições poderiam permitir aos membros da futura congregação aumentar as suas disponibilidades financeiras e beneficiar da estratégia educativa dos Nogueira[106]. Por outro lado, a futura congre-

99 Conforme a passagem da carta enviada por Gil Eanes, criado de Afonso Nogueira, ao abade D. Gomes e publicada em: Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 358.

100 "Por muitas cousas mitidas a roubo. E non querem vir a partiçom, espiçialmente Rui Nogueira. E por esto não mandou alá os dinheiros em canbo, porque nom tem ainda nada" Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 358.

101 Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 358.

102 Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 358.

103 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 211, 218, 221 e 222; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 116-117.

104 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 208-209.

105 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 111; Paulo de Portalegre – *Novo Memorial...*, p. 91.

106 Cf. Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 64-83.

gação poderia recorrer ao direito de padroado sobre São Lourenço e ao paço da linhagem para, à semelhança de outros clérigos[107], transformar esses espaços numa casa religiosa sua ou, até mesmo, na sede da nova instituição. Essa sedentarização em Lisboa reforçaria ainda a presença da congregação junto da corte e da Coroa, principais espaços de recrutamento de novos membros e de benefícios para a Ordem.

Não deixa de ser igualmente curioso, no entanto, a estratégia menos purista dos Lóios, na década de quarenta do século XV, no momento em que estes recebem a administração do hospital e colégio de Santo Elói, fundado por D. Domingos Eanes Jardo na freguesia de São Bartolomeu de Lisboa, quando a transformam na terceira casa da congregação[108]. Note-se, porém, que a vontade de Afonso Nogueira em legar os seus morgados à congregação foi apenas referida pela cronística[109], a qual como sabemos é muitas das vezes apologética. A documentação diplomática compulsada não permitiu confirmar essa vontade de Afonso Nogueira e, por conseguinte, não permite esclarecer se o clérigo pretenderia transformar a igreja de São Lourenço em sede ou casa dos Lóios, e assim assumir um papel de maior destaque ou mesmo de liderança da congregação.

Continuando a seguir as palavras de Paulo de Portalegre, Afonso Nogueira abandonou a congregação depois da recusa dos clérigos em aceitarem os seus morgados. Maria Isabel Castro Pina propõe que tal saída tenha ocorrido em 1432[110]. No entanto, a sua nomeação, em 1430, para o reitorado de São João da Praça[111] e o facto de Paulo de Portalegre – sublinhando a perseverança dos membros da congregação até à emissão da bula que confirmava a sua forma de vida, que apenas ocorre em 1430[112] – não incluir Afonso Nogueira entre os fundadores da congregação parece fazer recuar o momento da sua saída, provavelmente para pouco depois do encontro de 1428. Tal leva-nos a questionar se a recusa da doação dos morgados e a consequente saída de Afonso Nogueira, bem como as oscilações que persistiram quanto ao modelo institucional a seguir pela congregação[113], não seriam sinais do descontentamento de alguns clérigos sobre o crescente protagonismo do futuro prelado na vida da congregação e de reservas sobre a forma de vida por ele proposta.

A primeira crónica sobre a congregação parece assumir uma postura um pouco severa sobre a saída de Afonso Nogueira. Em primeiro lugar, Paulo de Por-

107 Sobre a transformação de colegiadas em instituições monásticas, veja-se a ação de D. João Afonso da Azambuja na transformação da Colegiada do Salvador de Lisboa num convento dominicano feminino: António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 61-87; Carlos Eduardo de Verdier – *D. João Esteves da Azambuja* , p. 57-60.

108 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 135-137.

109 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 111; Paulo de Portalegre – *Novo Memorial...*, p. 91.

110 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 111.

111 Leia-se a nota 128.

112 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 211, 218, 221 e 222; Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 75-76, 116-117.

113 Leia-se a nota anterior.

talegre desvaloriza o papel assumido por Afonso Nogueira no seio da congregação, tal como referimos anteriormente, ao excluí-lo do grupo dos fundadores, dado a sua saída ocorrer antes da promulgação do enquadramento institucional definitivo da congregação[114]. Além disso, o cronista afirma que Afonso Nogueira sentia, muitas vezes, saudades da forma de vida seguida pelos Lóios[115], dizendo que "mais doce achava a camisa de burell em a congregação que ora a do linho delgado e que mais lhe soia prestar as sardinhas salgadas que ora hos capões e galinhas"[116], embora a documentação diplomática recolhida nada refira sobre este aspeto. Por fim, Paulo de Portalegre rematava as suas considerações sobre Afonso Nogueira afirmando que o prelado "asi viveo e feneceo pero desemparado de todo bom solaz e roubado de todo ho temporal, o qoal tanto abraçou, segundo geral costume dos prelados que se com as riquezas abração, àas qoaes pero devião fugir, o que sem magoa não podemos dizer nem devemos ler"[117]. O cronista parece empregar tais observações para valorizar ainda mais a perseverança de Mestre João Vicente, Martim Lourenço e João Rodrigues, que estavam na base da sobrevivência do Lóios.

Todavia, o texto dos *Statutos e constituyções dos virtuosos e reuerendos padres Conegos azuys do especial amado discipulo de xpõ e seu singular secretario sam Ioã apostolo e euãngelista e ho fundamento de sua apostolica e muy louuada congregaçã da clerizia secular reformatiua em a obseruãcia de sua vida* publicados em 1540, mas reportando-se, segundo Maria Isabel Castro Pina, a uma tradição anterior, associa Afonso Nogueira a Mestre João Vicente e a Martim Lourenço e apresenta-os como os fundadores da congregação[118]. O mesmo fazem os cronistas Jorge de São Paulo e Francisco de Santa Maria, ao referi-los como os criadores dos Lóios, sem com isso deixarem de reconhecer a presença de João Rodrigues nos primeiros passos da vida da congregação[119].

Mesmo após a saída dos Lóios, Afonso Nogueira mantém contactos com a congregação. Assim o obrigou, aliás, o desempenho das funções de arcebispo de Lisboa, a partir de 1460, sabendo-se como procedeu à confirmação de doações e à resolução de questões sobre a cobrança de tributos nas igrejas ligadas aos conventos da congregação localizados na diocese[120]. Já a relação de Afonso Nogueira com outras ordens, bem como a sua possível participação, tal como alguns dos seus homólo-

114 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 75-76.
115 Paulo de Portalegre – *Novo Memorial...*, p. 91-92.
116 Paulo de Portalegre – *Novo Memorial...*, p. 92.
117 Paulo de Portalegre – *Novo Memorial...*, p. 92.
118 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 76.
119 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios*
120 Maria Isabel Castro Pina – *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios* , p. 111.

gos[121], na reforma de instituições monásticas sediadas nas dioceses que governou, permanecem ainda por estudar.

Na verdade, apenas sabemos que Afonso Nogueira continuou a manter, ao longo da sua vida, os contactos e a proximidade com D. Gomes Eanes. Entre 1436 e 1437, o clérigo pediu ao abade para apoiar as súplicas enviadas ao papa por João Lérida, Frei Lourenço, carmelita, bacharel e professor de teologia na Universidade de Lisboa, e pelo rei[122]. Mais tarde, em 1459, Afonso Nogueira, já bispo de Coimbra, apoiou os esforços de D. Gomes Eanes, prior de Santa Cruz de Coimbra (1441--1459)[123], no sentido de reforçar as rendas da capela de Santo André e dos Mártires de Marrocos que o prior erguera nesse mosteiro, ao confirmar a anexação à mesma das rendas e proventos da igreja de Santa Eulália de Montemor-o-Velho[124].

Na respetiva carta de confirmação, Afonso Nogueira não pouparia elogios à capela erguida pelo amigo, recordando a vida e o testemunho dos mártires, assim como a trasladação dos seus restos mortais para a referida capela, na qual participara emocionado[125]. De facto, a proximidade que Afonso Nogueira manteve com D. Gomes e a sua rede, aliada à presença do antigo abade de Florença no comando dos destinos do mosteiro crúzio, levam-nos a questionar se Afonso Nogueira também não teria beneficiado da ajuda do amigo para conquistar a mitra de Coimbra.

4. O regresso a Lisboa e à Corte: a carreira beneficial e o serviço ao Rei (c. 1428-1453)

Mas confrontamo-nos, sobre este aspeto, com uma documentação menos expressiva e por vezes lacunar, impedindo-nos de conhecer claramente o percurso do clérigo e as suas atividades durante o período que medeia entre a sua saída dos Lóios e a ascensão à mitra conimbricense[126]. Apesar disso, os dados disponíveis parecem apontar para duas linhas norteadoras do percurso de Afonso Nogueira entre c.1428 e 1453: o desenvolvimento da carreira beneficial e o serviço do Rei.

Com efeito, encerrado o capítulo dos Lóios, Afonso Nogueira regressa a Lisboa para administrar os seus bens e morgados e procurar desenvolver a sua carreira beneficial. Em 1430, Afonso Nogueira é nomeado por Nuno Fernandes[127] para o

121 Leia-se sobre isso, por exemplo, a estratégia de D. Fernando da Guerra para reformar os mosteiros beneditinos e regrantes da arquidiocese de Braga, bem com a sua ligação às comunidades mendicantes e aos Lóios. José Marques – *A Arquidiocese de Braga no século XV* , p. 610-847.

122 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 211.

123 Saul António Gomes – D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André , p. 447.

124 Saul António Gomes – D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André , p. 471, 524-527.

125 Saul António Gomes – D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André

126 Cf. Eduardo Borges Nunes – *Dom Frey Gomez: abade de Florença* , vol. 1, p. 359.

127 Nuno Fernandes era patrono da colegiada de São João da Praça. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 1, n.º 33; cx. 7, nº 1, fl. 46.

reitorado da colegiada de São João da Praça de Lisboa[128]. Alguns anos mais tarde, em 1436, Eugénio IV nomeia-o acólito e capelão pontifício, mas o clérigo parece não ter ficado satisfeito com as rendas do cargo de capelão. Numa carta enviada a D. Gomes, a 24 de maio de 1437, Afonso Nogueira afirmava que as rendas da capelania lhe prestavam pouco e preferia que fosse Frei João de São Lourenço a usufruí-las, pelo que pedia ao abade para apoiar a nomeação do religioso para o cargo de capelão pontifício[129]. Afonso Nogueira lograria alcançar os seus intentos, vindo a desempenhar as funções de protonotário apostólico (1442-1451)[130], até abandoná-las com a sua ascensão ao episcopado.

Concomitantemente, a estratégia de afirmação social de Afonso Nogueira passou ainda, tal como os seus familiares, pelo serviço ao monarca. De acordo com a documentação reunida, Afonso Nogueira serviu D. Duarte em assuntos relacionados provavelmente com a esfera eclesiástica, uma vez que, numa carta de 24 de maio de 1437, o clérigo comunicava a D. Gomes que o rei lhe entregara uma súplica para enviar ao papa, súplica que ele enviava nesse momento ao referido abade[131]. Apesar disso, não conhecemos o papel assumido por Afonso Nogueira na relação entre a Coroa e a Igreja durante o reinado eduardino ou afonsino, principalmente em questões chave, como por exemplo as queixas dos prelados contra o ataque régio às liberdades eclesiásticas, a posição do poder régio face aos adeptos do conciliarismo ou sobre a cruzada contra o turco, embora a presença do clérigo junto ao poder régio sugira *grosso modo* o seu apoio à estratégia da Coroa.

Com a morte de D. Duarte, Afonso Nogueira parece desempenhar um papel de certa importância no cenário político, apoiando inicialmente a regência de D. Leonor, na linha, aliás, de outros clérigos cortesãos importantes, como D. Fernando da Guerra[132]. Tal parece ser demonstrado por uma carta, enviada por Afonso V de Aragão a Afonso Nogueira e a outros partidários da Rainha, a 13 de setembro de 1440, na qual o monarca, sabendo estar em curso uma possível concórdia entre a sua irmã e o infante D. Pedro, pedia aos destinatários para se mostrarem favoráveis à composição, informando-os ainda que iria enviar Vasco de Gouveia, seu monteiro-mor, instruído com a sua vontade[133].

Todavia, Afonso Nogueira, mais uma vez seguindo D. Fernando da Guerra[134] e outros clérigos proeminentes, acabaria por transferir o seu apoio para a fação dos

128 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 1, n.º 33; cx. 7, nº 1, fl. 46. Na página 110 da nossa dissertação, onde está "São Julião de Lisboa" leia-se São João da Praça. Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 110.

129 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 212-213.

130 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 1, n.º 22; cx. 1, n.º 25.

131 António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 213.

132 José Marques – *A Arquidiocese de Braga no século XV* , p. 89-91.

133 *MH,* vol. VII, p. 169-171

134 José Marques – *A Arquidiocese de Braga no século XV* , p. 91-92.

infantes. Em 1442, as cortes de Lisboa atribuíram a regência a D. Pedro e tornou-se necessária a aprovação da Rainha sobre as decisões tomadas e a presença do futuro rei[135]. De acordo com Rui de Pina, Álvaro Gonçalves de Ataíde foi enviado a Alenquer para solicitar a presença da Rainha e de Afonso V nas cortes e, após o seu insucesso, foi enviado Afonso Nogueira, o qual viu igualmente logrado o seu intento[136].

Não sabemos se a posição inicialmente tomada por Afonso Nogueira e a sua posterior mudança para o lado de D. Pedro contribuíram para fomentar divisões a nível familiar ou redirecionar ou enfatizar o apoio de outros familiares à causa do duque de Coimbra. Não obstante, sabemos que no período final da disputa pela regência entre D. Leonor e D. Pedro, Mem de Brito, sobrinho de Afonso Nogueira, participou na campanha no Crato contra os partidários da Rainha D. Leonor[137].

Após a ascensão ao trono de Afonso V, Afonso Nogueira atingiu o apogeu no serviço régio, vindo a desempenhar, tal como o seu pai e avô, as funções de membro do conselho régio (1449-1459)[138] e a apoiar os embaixadores enviados por Frederico III a Portugal, em 1451, para realizar o seu casamento com D. Leonor e receber a infanta[139]. De acordo com Rui de Pina, Jackob Motz e Nicolais Lankman voon Valckenstein, capelães e embaixadores do imperador, aproveitaram a sua deslocação à Península Ibérica para irem em peregrinação a Santiago de Compostela, onde acabariam por ser assaltados[140]. Afonso Nogueira, que também seguia em romaria para Compostela, encontrou-os, já no reino português, mais concretamente na Arrifana de Santa Maria, sem os seus pertences, mal trajados e sem os seus companheiros. Perante tal situação, o prelado regressou com os embaixadores a Coimbra e proveu-os de comida, cama, servidores e prata, bem como de panos finos e outros objetos a fim de adequá-los à condição que "cumpria a embaixadores de tamanho Senhor e que tão alto casamento haviam de fazer"[141]. Depois disso, Afonso Nogueira acompanhou-os no seu caminho para Lisboa, mas adiantou-se para avisar o rei da sua chegada.

O serviço e a proximidade a Afonso V permitiu a Afonso Nogueira obter vários privilégios para si e para os seus apaniguados. É disso exemplo o privilégio outorgado a Afonso Nogueira e aos seus caseiros e criados para usufruírem de isen-

135 Humbero Baquero Moreno – *A Batalha de Alfarrobeira...*, vol. I, p. 58.

136 Humbero Baquero Moreno – *A Batalha de Alfarrobeira...*

137 Humbero Baquero Moreno – *A Batalha de Alfarrobeira...*, vol. II, p. 747.

138 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 1, n.º 29; cx. 5, n.º 45, fl. 12v-13; Anísio Saraiva e Maria do Rosário Morujão – Sigilografia heráldica medieval , p. 115.

139 Ana Maria Rodrigues – *As tristes Rainhas: Leonor de Aragão. Isabel de Coimbra*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013, p. 340-344.

140 Rui de Pina – *Crónicas de Rui de Pina*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 759-760. Ana Maria Rodrigues – *As tristes Rainhas...*, p. 340-344.

141 Rui de Pina – *Crónicas de Rui de Pina...*, p. 759-760.

ções fiscais[142], ou a permissão régia para comprar propriedades[143]. Não obstante, o melhor exemplo da sua proximidade para com o monarca terá sido certamente o apoio concedido à nomeação de Afonso Nogueira para a mitra coimbrã, em 1453, e posteriormente, em 1460, à sua transferência para a olisiponense.

5. Da Corte para as Sés de Coimbra (1453-1460) e Lisboa (1460-1464)

Recordando as palavras de Hermínia Vilar, os historiadores do clero secular português continuam ainda a ser obrigados a partir inevitavelmente das histórias e das crónicas de dioceses redigidas na primeira metade do século XX, e não raras as vezes nos séculos anteriores, para conhecer algumas das instituições do clero secular e os seus membros, apesar das lacunas e dos perigos de interpretação colocados por tais obras[144]. As dioceses, as sés e os cabidos catedralícios de Coimbra e de Lisboa constituem, para o período que agora nos ocupa, casos paradigmáticos e, porque não dizer, gritantes dessa realidade historiográfica[145], no que respeita, entre outros aspetos, ao percurso dos bispos, à administração das dioceses e à estratégia religiosa dos prelados, assim como à dimensão, circulação e peso das redes clientelares episcopais.

Desta forma, quase nada poderemos adiantar, por agora, sobre o período em que Afonso Nogueira esteve à frente dos destinos da diocese de Coimbra (1453-1460)[146], sobretudo no que diz respeito à condução de eventuais práticas de carácter reformador, como viria a realizar mais tarde em Lisboa. De facto, sabemos apenas que, durante o seu episcopado, em 1454, o cabido catedralício determinou a compilação dos seus estatutos e incumbiu Afonso Vicente, vigário-geral, e os cónegos Vasco Fernandes e Álvaro Peres, de tal tarefa[147]. No novo documento, o cabido aprovava *grosso modo* normas que procuravam dar resposta a questões concretas do quotidiano capitular e, em alguns casos, a problemas recorrentes e difíceis de erradicar, como por exemplo o absentismo[148]. Note-se, porém, que apesar da nova normativa resultar da iniciativa capitular, a presença de Afonso Vicente no processo de compilação leva-nos a equacionar a possibilidade de uma efetiva intervenção de Afonso Nogueira

142 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 11.

143 ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 100.

144 Hermínia Vasconcelos Vilar – Estruturas e Protagonistas Religiosos , p. 141-142.

145 Hermínia Vasconcelos Vilar – Estruturas e Protagonistas Religiosos , p. 141-146.

146 Pedro Álvares Nogueira avança poucas informações avança sobre o prelado e nada refere sobre o período em que governou a diocese de Coimbra. Pedro Álvares Nogueira – *Livro das vidas dos bispos da Sé de Coimbra*. António Gomes da Rocha Madahil (ed.). Coimbra: Impressa da Universidade de Coimbra, 1942, p. 164-168.

147 Maria de Rosário Morujão – Os estatutos do Cabido da Sé de Coimbra de 1454. In Natália Marinho Alves, Maria Cristina Almeida Cunha e Fernanda Ribeiro (eds.) – *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Vol. IV. Porto: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 87.

148 Maria de Rosário Morujão – Os estatutos do Cabido da Sé de Coimbra , p. 87-91.

através do seu vigário geral, fosse para sugerir alterações ou apoiar a inclusão de novas normas nos estatutos do cabido.

Em 27 de agosto de 1459, a morte do cardeal D. Jaime[149] deixaria vaga a sé de Lisboa e daria início ao processo de eleição do novo arcebispo, ainda não totalmente esclarecido, que acabaria por culminar na transferência de Afonso Nogueira para a mitra olisiponense e possibilitar a ascensão de João Rodrigues Galvão à sede coimbrã. Tais mudanças no episcopado português sugerem a intervenção ou, pelo menos, o apoio do poder régio, dada a proximidade de ambos os clérigos ao monarca[150]. No entanto, a relação de D. Afonso Nogueira com o seu sucessor em Coimbra parece não ter sido a melhor nos primeiros anos.

Com efeito, em maio de 1461, a nomeação de D. João Rodrigues GaIvão para os cargos de legado *ad latere* no reino de Portugal e de coletor geral apostólico do dinheiro que serviria para custear a cruzada contra os Turcos gerou grande polémica[151]. Por um lado, porque o legado deveria cobrar a todos os eclesiásticos do reino, sem exceção, uma dízima não *secundum antiquam taxam*, mas sim *secundum verum valorem fructuum beneficiorum*, o que aumentaria significativamente o valor a pagar e representava, por conseguinte, um rude golpe nos rendimentos das principais figuras eclesiásticas do reino[152].

Por outro lado, vários membros do alto clero, incluindo alguns bastante próximos do monarca, consideravam D. João Galvão demasiado jovem para a brilhante carreira eclesiástica que protagonizava e, sobretudo para o desempenho das funções que lhe foram outorgadas pelo papa, o que, associado à sua proximidade ao rei, levava-os a duvidar dos verdadeiros objetivos da sua legacia e do destino das somas arrecadadas. Na verdade, alguns partidários de D. Fernando da Guerra acusavam o rei de, com a referida autorização papal, pretender desviar parte dessa quantia para outros fins[153].

As bulas de Pio II outorgavam ainda a D. João Galvão outros poderes, nomeadamente a faculdade para visitar, corrigir e reformar os estatutos de todas as instituições eclesiásticas do reino, mesmo dos mendicantes ou isentos, o que terá certamente

149 D. Jaime, filho do Infante D. Pedro e de Isabel de Urgel, foi acolhido na Flandres pela sua tia D. Isabel, duquesa da Borgonha, depois da morte do seu pai em Alfarrobeira (1449). Foi depois para Roma na companhia de Álvaro Afonso, doutor em direito canónico e futuro bispo de Silves, onde viria a obter o arcebispado de Lisboa (1453-1459) e o título de cardeal de Santo Eustáquio (1456-1459). Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal* , vol. II, p. 577; Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481) I. *Lusitania Sacra.* 8 (1967-1969), p. 134-135; António Domingues de Sousa Costa – *Bispos de Lamego e de Viseu...*, p. 53-55, 75.

150 Maria de Lurdes Rosa – *As Almas Herdeiras...*, p. 202-203.

151 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXI.

152 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXIII.

153 Maria de Lurdes Rosa – *As Almas Herdeiras...*, p. 202-203.

contribuído para espoletar a oposição de alguns sectores da Igreja, especialmente os mais conservadores ou contrários à reforma[154].

D. Fernando da Guerra teria aqui um papel fundamental, tal como o tivera quase três décadas antes face ao projeto alimentado por D. Duarte, em 1435, de uma visita e reforma geral das dioceses do reino conduzida por D. Gomes e Mestre João Vicente, bispo de Lamego, que nunca chegou a acontecer[155]. Com efeito, o arcebispo bracarense logrou novamente mobilizar os esforços necessários e o apoio de importantes sectores do clero que conduziram à anulação da legacia de D. João Galvão, consumada a 27 de agosto de 1462.

Durante esse período, D. Afonso Nogueira parece colaborar ativamente com a fação de D. Fernando da Guerra, pelo menos numa fase inicial. Assim o indicia a carta enviada por D. João, bispo da Guarda, ao arcebispo de Braga em 26 de fevereiro de 1462[156]. De acordo com este documento, estando em Santarém, junto do rei, D. Afonso Nogueira teria sido informado, por dois núncios do cabido de Lisboa, das intenções do arcebispo de Braga de impedir a referida legacia, projeto aliás reforçado por reunião ocorrida entre o bispo da Guarda e o cabido de Lisboa a 17 de janeiro[157]. Prevendo o que o rei diria, Afonso Nogueira aconselhou os eclesiásticos a apresentarem primeiro as suas intenções a D. Rodrigo de Noronha, prior de Santa Cruz de Coimbra (1459-1463)[158] e confessor régio, e só depois ao monarca, provavelmente por considerar que o rei pediria ao seu confessor um parecer sobre este assunto[159].

Seguindo os conselhos do seu prelado, os enviados encontraram-se com D. Rodrigo e acordaram que o prior falaria primeiro com o rei para saber qual a sua opinião sobre o assunto. No mesmo dia, sondado por D. Rodrigo, o monarca acabou por dar o seu aval à oposição movida pelos eclesiásticos, sob a liderança do arcebispo de Braga, contra a legacia de D. João Galvão em nome do respeito pela sua honra e

154 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXI, CCCXX; Maria de Lurdes Rosa – *As Almas Herdeiras...*, p. 202-203.

155 Leia-se a nota anterior.

156 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXIV-CCCXVII.

157 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXV.

158 Sobre esta figura consulte-se: António Domingues de Sousa Costa – Bispos de Lamego e de Viseu no Século XV . "10 – O Franciscano observante D. Rodrigo de Noronha, nomeado prior de Santa Cruz de Coimbra em 7 de Novembro de 1459 e Bispo de Lamego a 22 de Agosto de 1463, consanguíneo, Conselheiro e Capelão-mor de D. Afonso V, não era filho do Arcebispo de Lisboa D. Pedro de Noronha, mas talvez do 2º Conde de Vila Real e capitão de Ceuta D. Fernando de Noronha". *Itinerarium*. 34:131 (1988) 232-273; António Domingues de Sousa Costa – Bispos de Lamego e de Viseu no Século XV . "11 – O Bispo de Lamego D. Rodrigo de Noronha, Conselheiro e Capelão-mor de El-Rei, Regente da Casa da Suplicação e Protector da Universidade de Lisboa pelo soberano D. Afonso V, é ajudado na administração diocesana pelos Vigários-Gerais e pelo Bispo de Tânger D. Nuno Álvares, que fora Abade de Santa Maria de Aguiar e Prior de S. Vicente de Fora de Lisboa. Sucedeu-lhe em 24 de Setembro de 1477 D. Martinho Peres, Curial pontifício e Bispo eleito de Ceuta, que morreu nos fins de Junho de 1478, sem tomar posse da Diocese, e nunca foi nomeado Bispo do Porto. O sucessor D. Gomes de Miranda foi nomeado não em 1477, mas sim a 7 de Junho de 1479." *Itinerarium*. 35:133-134 (1989) 124-287.

159 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXV.

liberdades. Pedia apenas que o seu apoio não fosse publicamente revelado, salvaguardando assim a sua posição[160].

No dia seguinte, durante as missas, Afonso V mandou chamar D. Rodrigo de Noronha e D. Afonso Nogueira e contou o mesmo que dissera ao prior, enviando logo o arcebispo notícia do que sucedera a D. João, bispo da Guarda, e ao cabido de Lisboa[161]. Entretanto, e seguindo as orientações de D. Fernando da Guerra, D. João manteve-se em Lisboa, continuando a captar mais partidários para esta causa e a preparar os capítulos que viriam a ser formalmente apresentados ao rei contra a legacia do bispo de Coimbra[162].

Continuando a seguir a mesma carta, ficamos a saber que, em fevereiro, D. Afonso Nogueira, certificado de algumas coisas de Coimbra e face à demora do rei em responder aos capítulos apresentados, decidiu ordenar a D. João e ao cabido de Lisboa que preparassem uma apelação para a cúria romana. Para a mesma obtivera, entretanto, o apoio dos prelados de Lamego, Silves e Guarda, com os respetivos cabidos[163]. Desconhecemos os contornos da intervenção posterior de D. Afonso Nogueira neste processo, que, como sabemos, redundaria na efetiva anulação da projetada legacia de D. João Galvão.

Certo foi que D. Afonso Nogueira não se ocupou apenas desse assunto durante o curto período em que chefiou a arquidiocese de Lisboa (1460-1464). Desde o início, em 1460, o prelado preocupou-se com o governo da sua diocese, delineando uma estratégia para a reformar e empenhando-se na sua concretização, sendo possível conhecê-la um pouco melhor através das atas das visitas pastorais que chegaram até nós[164].

Durante o seu episcopado, o prelado nomeou delegados com uma regularidade aparentemente anual, como vinha sendo tradição na diocese[165], para visitarem as igrejas sob a sua jurisdição[166]. As visitas pastorais tinham como principais funções determinar o estado dos bens eclesiásticos, promover a doutrina cristã entre os clérigos e os fiéis e conhecer os comportamentos morais e as práticas religiosas dos clérigos e fregueses[167]. Tudo a fim de identificar e corrigir *in loco* os desleixos e os desvios às determinações dos concílios e da legislação episcopal. De facto, a sua realização

160 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXV.

161 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXV.

162 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXVI- CCCXVII.

163 *MPV*, vol. II, tomo 1, p. CCCXVII.

164 Cf. Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 103-221; Isaías da Rosa Pereira – Visitações de S. Miguel de Sintra e de Santo André de Mafra (1466-1523). *Lusitania Sacra.* 10 (1978) 135-257; Isaías da Rosa Pereira – Visitações da igreja de São Miguel de Torres Vedras (1462-1524). *Lusitania Sacra*. 2ª Série. 7 (1995) 181-252.

165 Consulte-se sobre isso as atas das visitas pastorais publicadas nas obras referidas na nota anterior.

166 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 155, 163.

167 Joaquim Ramos de Carvalho e José Pedro Paiva – Visitações. In Carlos Moreira Azevedo (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. *P-V. Apêndices*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, p. 366.

quase anual na diocese de Lisboa poderá explicar ausência de outras iniciativas para melhorar a formação do clero, como por exemplo, os calendários[168].

Terminadas as visitações, os prelados dispunham de uma visão mais clara sobre a vida religiosa da sua diocese, com uma rigorosa perceção dos problemas que a assolavam. Para lhes fazer frente, alguns prelados republicavam normas gerais determinadas pelos seus predecessores, por vezes revistas e atualizadas segundo a sua vontade, ou promulgavam novas determinações para resolver os problemas identificados, sendo a legislação episcopal emitida designada como *visitações gerais*[169]. As normas eram, então, difundidas nas visitações seguintes por todos os locais da diocese, com a obrigação de serem lidas à comunidade num dos domingos de cada mês[170] – durante o episcopado de D. Afonso Nogueira no primeiro domingo do mês[171] – para que os fiéis e os clérigos soubessem o que o prelado mandava fazer na igreja e para o serviço de Deus. Além disso, os prelados poderiam ainda convocar os clérigos sob a sua jurisdição para um sínodo, a fim de formularem e aprovarem, conjuntamente, nova legislação sobre a vida diocesana, as constituições sinodais[172].

Afonso Nogueira agiu igualmente a esse nível, uma vez que, em meados de 1462, tinha já preparadas umas novas constituições, resultantes de um sínodo realizado possivelmente na Quaresma desse ano, as quais tencionava publicar apenas depois de terminar a visita pastoral e a limitação de todo o arcebispado[173]. Entretanto, o prelado, homem precavido, aproveitou essa visita para promulgar e divulgar um conjunto de normas gerais (as *visitações gerais*), que deveriam dar resposta a alguns problemas, possivelmente aqueles que consideraria mais graves[174].

Desconhece-se o texto destas constituições sinodais, que parece nunca ter chegado a publicar[175], uma vez que as visitas pastorais posteriores continuam a referir-se apenas às constituições sinodais de D. João Afonso de Azambuja, pelo menos até à promulgação das constituições de D. Jorge da Costa (antes de c. 1482)[176]. Teria D. Jorge da Costa aproveitado as normas sinodais de D. Afonso Nogueira para a redação das suas *visitações gerais* ou constituições sinodais? Não sabemos.

168 José Marques – *A Arquidiocese de Braga no século XV* , p. 1124-1125.

169 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158.

170 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 125.

171 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160-161.

172 Cf. José Pedro Paiva – Constituições Diocesanas. In Carlos Moreira Azevedo (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. *C-I*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, p. 9-15. As constituições sinodais portuguesas para o período medieval podem ser consultadas em: *Synodicum Hispanum* – Antonio Garcia y Garcia (dir.). Vol. II: *Portugal.* Francisco Rodriguez et *alii* (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

173 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 162.

174 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158.

175 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 162.

176 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 194; Margarida Garcez Ventura – As «Visitações gerais» de D. Jorge da Costa , p. 207.

Certa foi a preservação do texto das *visitações gerais* de D. Afonso Nogueira. Detenhamo-nos, assim, um pouco sobre o seu conteúdo, para compreendermos melhor as preocupações do prelado com a vida eclesiástica e religiosa da sua diocese. De acordo com as mesmas, Afonso Nogueira parece compartilhar *grosso modo* das inquietações que assolaram outros prelados da diocese ao longo da centúria[177], principalmente no que dizia respeito a questões relacionadas com a administração dos sacramentos aos fiéis, a celebração do ofício divino e a gestão das instituições eclesiásticas.

Afonso Nogueira assumiu, à semelhança de D. Pedro de Noronha[178], a garantia da administração dos sacramentos aos fiéis como uma das principais linhas orientadoras do seu episcopado, uma vez que constitui o tema mais vezes enunciado nos capítulos enviados pelo arcebispo[179]. Não obstante, ao contrário deste seu antecessor, mais preocupado com o batismo[180] e, sobretudo, com a confissão[181], D. Afonso Nogueira fez incidir as suas determinações principalmente sobre o casamento e o combate à barregania[182].

O prelado publicou novamente a norma, promulgada pelos santos cânones e pelos seus antecessores, que proibia aos sacerdotes receberem os noivos sem os seus nomes serem previamente apregoados durante três domingos a fim de determinar se existia algum embargo à sua união[183]. D. Afonso Nogueira iria mais longe do que seus antecessores, ao determinar que o prior, ou o clérigo encarregado da cura das almas, assentasse num livro o nome dos noivos e noivas e dos seus pais e mães, bem como das cinco testemunhas que os acompanhavam, de modo a ajudar a resolver qualquer dúvida posterior[184]. A preocupação em passar a escrito essas informações, assim como outras, como veremos mais adiante, daria certamente um contributo importante para o desenvolvimento dos registos paroquiais[185]. Por fim, o prelado

177 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 112-131, 158-162; Margarida Garcez Ventura – As «Visitações gerais» de D. Jorge da Costa , p. 207.

178 D. Pedro de Noronha foi filho de D. Afonso, conde de Noreña e Gijon e bastardo de Henrique II de Castela e de D. Isabel, filha bastarda do rei D. Fernando. Depois da morte do seu pai, em 1395, veio com a sua mãe e os seus irmãos para Portugal e ficou sob a proteção de D. João I, seu tio-avô. Certamente com o apoio do mesmo rei, D. Pedro de Noronha foi nomeado por Martinho V como bispo de Évora (1420-1423) e, poucos anos depois, como arcebispo de Lisboa (1424-1452). No entanto, o apoio de D. Pedro de Noronha à rainha D. Leonor contra a fação dos infantes acabaria por afastá-lo temporariamente do reino. Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal* , vol. II, p. 575-576.

179 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 112-131, 158-160.

180 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 118-119, 121-122, 130.

181 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 112-114, 116-118, 131.

182 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158-160.

183 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160.

184 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158-159.

185 De acordo com Isaías da Rosa Pereira, excluindo a lei de Afonso IV promulgada, a 7 de dezembro de 1352, sobre o registo dos casamentos, cuja execução e eficácia ainda permanecem por esclarecer, este capítulo representa o documento mais antigo sobre o tema. Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159.

proibia o acesso à igreja por parte dos fregueses que tivessem casado clandestinamente[186] e dos casados, solteiros e, principalmente, clérigos que tivessem barregãs[187].

Quanto aos restantes sacramentos, possivelmente alvo de menor resistência por parte dos fiéis, encontramos apenas algumas determinações que visavam reforçar a necessidade de cumprimento de confissão e comunhão anuais. Para esse efeito, proibia-se a entrada na igreja aos fiéis que não se confessassem ou comungassem e reservava-se ao arcebispo ou a quem ele delegasse por seu especial mandado, a faculdade de absolver os seus pecados[188]. A atitude do prelado poderia dever-se, possivelmente, ao facto de D. Pedro Noronha ter emitido várias normas sobre esses sacramentos e a sua própria constituição sinodal, mais completa que as *visitações gerais*, estar prestes a ser publicada.

Outro grande objetivo de D. Afonso Nogueira, à semelhança de D. Pedro de Noronha[189], foi assegurar a celebração do ofício divino e o cumprimento dos sufrágios adscritos às igrejas e capelas da diocese[190]. Com efeito, o prelado parece aplicar pela primeira vez a toda a diocese a norma que obrigava o prior a registar num livro do tombo todos os bens móveis e imóveis da igreja[191], no qual se deviam especificar as celebrações litúrgicas a dizer pelas almas dos doadores, o que permitiria aos clérigos conhecer claramente os sufrágios que deveriam oficiar e aos visitadores fiscalizar mais facilmente a sua celebração[192].

Não obstante, mais uma vez, D. Afonso Nogueira iria mais longe do que os seus predecessores, ao introduzir nas igrejas da sua diocese a figura do apontador[193]. Nomeado pelo prior ou pelo responsável pela cura das almas, cabia-lhe assentar num livro as missas de aniversários que deveriam ser oficiadas anualmente na igreja, repartindo-as pelos clérigos desta[194]. O apontador deveria ainda tomar nota dos nomes dos clérigos que não celebrassem os aniversários ou que não comparecessem às vésperas e às matinas[195]. Durante as visitas pastorais, os visitadores deveriam ler os registos do apontador, para saberem quantas missas tinham ficado por celebrar e identificar

186 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160.

187 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159-160.

188 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160.

189 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 116, 119, 124, 129.

190 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158 e 161.

191 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158. Antes das *visitações gerais* de D. Afonso Nogueira, os capítulos especiais das *atas* das visitas pastorais referem que os prelados ou os seus enviados ordenaram, por diversas, aos clérigos a redação de livros do tombo. A primeira referência conhecida pode ser encontrada numa visita realizada, em 1403, por D. João Afonso de Azambuja, arcebispo de Lisboa, à colegiada de São Pedro de Óbidos. No entanto, parece que apenas com D. Afonso Nogueira esta norma entra nas visitações gerais. Museu Nacional de Arqueologia, *Ms/Pp/Col. S. P. Óbidos*, cx. 1, nº 21 (MNA) – 17073).

192 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158.

193 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos

194 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos

195 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos

os clérigos absentistas[196]. Caso as missas não fossem celebradas antes do dia de São João, o visitador deveria tomar os rendimentos auferidos pelos clérigos absentistas nessa igreja e utilizá-los para pagar a outro clérigo para satisfazer as missas em falta[197].

Note-se, porém, que o cuidado do prelado com o ofício litúrgico passava não só por assegurar a administração dos sacramentos e a celebração do ofício divino, mas também por fazer adequar a vida e os comportamentos dos clérigos da diocese ao estatuto eclesiástico e à doutrina cristã. É nesse sentido que deveremos ler a determinação do arcebispo que proibia os clérigos com barregãs de entrarem nas igrejas e oficiarem missas[198]. A luta contra o absentismo e a favor da exemplaridade do culto litúrgico – lembre-se que esta era uma das preocupações típicas dos Lóios – justifica ainda as determinações que obrigavam à celebração comunitária das horas canónicas e que proibiam os clérigos que não comparecessem nas horas de celebrar missas[199].

A vontade do arcebispo em estabelecer a leitura regular das determinações resultantes das visitações aos fregueses no primeiro domingo de cada mês[200], provavelmente na missa, parece denunciar a intenção do prelado de associar os fregueses ao seu esforço para disciplinar o clero e fazê-lo cumprir as suas obrigações religiosas.

D. Afonso Nogueira dedica ainda a sua atenção às condições materiais que sustentavam o culto litúrgico[201], começando por tentar assegurar a conservação e a administração correta do património eclesiástico[202]. O arcebispo, recordando o que afirmamos anteriormente, parece obrigar pela primeira vez todos os priores da diocese a assentar num tombo todos os bens das suas igrejas[203], devendo o documento apresentar provavelmente, de forma clara, sistemática e relativamente uniformizada, todas as informações sobre cada um dos bens, o nome dos seus doadores, dos seus foreiros e o valor das respetivas rendas ou foros.

Com efeito, o novo instrumento traria certamente novas vantagens. Por um lado, o livro do tombo permitiria aos clérigos gerir mais fácil e rapidamente o seu património e, possivelmente, agilizar no foro judicial o combate a possíveis tentativas de depredação dos seus bens por parte de leigos ou de outras instituições religiosas. Por outro lado, não seria totalmente despiciente considerar que o livro do tombo permitiria ao poder episcopal, ou aos seus delegados, controlar e fiscalizar mais facil-

196 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos
197 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos
198 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160.
199 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 161.
200 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160.
201 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158-162.
202 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158, 160-162.
203 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159-160.

mente os contratos de exploração dos bens imóveis das igrejas a fim de identificar e anular os acordos ilegais ou prejudiciais para os eclesiásticos ou para os foreiros[204].

O cumprimento escrupuloso das determinações emanadas das visitações, nomeadamente as que visavam as alfaias ou os livros litúrgicos ou reparações e outros encargos relacionados com o templo, levou o arcebispo a proibir que os clérigos recebessem o seu mantimento antes de cumprirem todas as suas obrigações[205]. Mais acrescentava o arcebispo que o prioste deveria ler os textos das visitações, até oito dias após a sua nomeação, para que se conhecessem todas as tarefas que deveriam ser realizadas na igreja e não se pudesse alegar ignorância sobre elas[206].

O cuidado de D. Afonso Nogueira com a gestão dos rendimentos eclesiásticos far-se-ia igualmente sentir na vigilância pelo cumprimento das disposições testamentárias[207] e pela legitimidade dos peditórios[208]. Neste caso, fez depender a realização de peditórios nas igrejas de uma expressa licença dada pelo prelado para o efeito, salvo se fossem destinados ao orago ou confraria da igreja[209]. Entre os pedidos a realizar, o prelado determina que os beneficiados de cada igreja nomeiem um mamposteiro para pedir esmolas para suportar as obras que decorriam na capela de São Vicente, na Sé de Lisboa, devendo os benfeitores receber quarenta dias de perdão por cada vez que fizessem esmolas[210].

Os mamposteiros deveriam entregar as quantias ou os bens doados a um homem bom e abonado da freguesia para as guardar e o prior ou o responsável pela cura das almas deveria tomar nota dos valores arrecadados[211]. As esmolas coletadas deveriam ser entregues na sé, ao chantre, por três vezes: durante a oitava do Natal, da Páscoa e no dia de São João. O vigário do bispo deveria também estar presente, juntamente com dois escrivães, para que registassem a entrega das esmolas. Tudo para que, tal como D. Afonso Nogueira afirmava, se fizesse boa arrecadação e se despendesse como devia[212]. O empenho e a vontade do prelado em realizar as obras na capela de São Vicente da catedral, faz com que destine também os rendimentos de algumas coimas para as referidas obras[213].

204 Em 1446, as *visitações gerais* de D. Pedro de Noronha denunciam a realização de contractos enfitêuticos entre os clérigos e leigos sem autorização episcopal e os seus problemas. Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481) , p. 119-120.

205 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160-161.

206 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160-161.

207 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159.

208 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159, 161-162.

209 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159.

210 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 161-162.

211 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 161-162.

212 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 161-162.

213 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 161.

Por fim, D. Afonso Nogueira aproveitava para combater algumas práticas e comportamentos dos fiéis contrários à doutrina cristã[214]. O arcebispo determinava que os fregueses que andassem publicamente em malquerença fizessem as pazes, sob pena de não ser permitida a sua entrada na igreja[215]. De igual modo, o prelado renovava o combate aos feiticeiros, idólatras, adivinhadores e aos homens que lançavam sortes com chumbo, cera ou outros materiais, proibindo a sua presença e estadia nas igrejas[216]. Do mesmo modo, vela pelo descanso dominical imposto pela Igreja, visto como forma de santificação do Domingo e dos dias santos, proibindo todas as formas de trabalho e a abertura de lojas, com exceção das que vendessem alimentos[217].

A ausência de estudos rigorosos e sistemáticos sobre as visitas pastorais realizadas na diocese de Lisboa no século XV não nos permite conhecer claramente a capacidade do prelado para impor as suas normas na diocese. No entanto, a leitura conjunta dos artigos das *visitações gerais* de D. Afonso Nogueira e D. Jorge da Costa parecem sugerir que os problemas se mantiveram no episcopado seguinte[218].

A estratégia de D. Afonso Nogueira para reformar a diocese poderá ter passado por outras medidas, ainda pouco conhecidas, como por exemplo a delimitação de paróquias, uma vez que o prelado afirmava nas suas *visitações gerais* que se encontrava a limitar o arcebispado[219]. Não conhecemos, porém, para o seu episcopado cartas de delimitação das freguesias. Na verdade, a documentação reunida parece indicar que o empenho episcopal na delimitação das freguesias da diocese se materializou, sobretudo, no episcopado de D. Jorge da Costa[220].

Não deixa, no entanto, de ser igualmente curioso que D. Afonso Nogueira, apesar da sua experiência nos Lóios, não promulgue normas nas suas visitações gerais relativas às ordens religiosas[221]. A falta de outras informações leva-nos a equacionar até que ponto o arcebispo participou na reforma das casas conventuais e monásticas da sua diocese e de que forma se terá revestido a sua intervenção.

214 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159-160.

215 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 160.

216 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159-160.

217 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 159-160.

218 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 158-162; Margarida Garcez Ventura – As «Visitações gerais» de D. Jorge da Costa , p. 212-215.

219 Isaías da Rosa Pereira – Visitações de Santiago de Óbidos , p. 162.

220 José Vargas afirma que a carta de limitação de São Lourenço data de 1476, mas o documento data, pelo contrário, de 1466. A correção da data recua para 1466, e não para 1468, os primeiros esforços de D. Jorge da Costa para proceder à delimitação das freguesias olisiponenses. José Manuel Vargas – As freguesias de Lisboa e do seu termo na Idade Média. *Olisipo*. 2ª série. 17 (2002), p. 54; Cf. ANTT, *CSLL*, m. 8, nº 147 e 148; Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 18.

221 Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 112-131, 158-162; Margarida Garcez Ventura – As «Visitações gerais» de D. Jorge da Costa , p. 212-215.

6. A herança familiar: as capelas, os morgados e a Colegiada de São Lourenço de Lisboa

Em 1464, em Lisboa, possivelmente quando começaram a surgir os primeiros surtos de peste, D. Afonso Nogueira preferiu manter-se afastado da cidade a fim de escapar à doença, mas o resultado não seria o desejado. Com efeito, em Alenquer, a 8 de junho desse mesmo ano, morreria vítima de peste[222]. Desconhecemos se antes da sua partida para Alenquer, ou se durante a sua estadia na vila ou, mesmo, se em qualquer outro momento chegou a redigir ou a ordenar a redação de algum testamento. Se não podemos conhecer quais seriam as suas últimas vontades, o mesmo não podemos afirmar sobre as suas opções devocionais e a estratégia religiosa que seguiu até à sua morte. Ambas firmemente centradas, sobretudo depois da sua passagem pelos Lóios, no regresso à estratégia espiritual, aos centros religiosos tradicionais – as capelas e a igreja de São Lourenço – e às práticas devocionais da sua família, bem como na salvaguarda e reforço do poderio simbólico da sua linhagem.

Nos finais da década de 20 do século XV e depois da morte dos seus pais, Afonso Nogueira herdara a administração das capelas de Joana Vaz de Almada[223], de Constança Eanes Palhavã e o morgado de Mestre João das Leis[224]. Falecido Rui Nogueira, em 1432, o clérigo somou aos vínculos que já controlava a administração dos morgados de Mestre Pedro, de D. Afonso Dinis, de D. João e de Maria Afonso[225]. A acumulação dos que já tinha com a administração do morgado de Mestre Pedro levou-o a entregar ao seu irmão Gomes Nogueira a administração do morgado de Mestre João das Leis, mas o mesmo não aconteceu com a capela de Constança Eanes Palhavã[226], segundo as determinações de Mestre João das Leis, deveria ser governada pelo administrador do seu morgado[227]. A morte de Gomes Nogueira, na década seguinte, levou novamente a administração do morgado de Mestre João das Leis a recair em Afonso Nogueira[228]. Deste modo, o clérigo seguia a estratégia dos seus antecessores, e iniciada pelo seu avô Mestre João das Leis, de acumular o maior

222 Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal* , vol. I, p. 513.

223 Mário Farelo – *A oligarquia camarária* , p. 666; Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 101v-102v; ANTT, *Leitura Nova, Livro 5º da Estremadura*, fl. 1v-2 (1469).

224 Em 1432, Afonso Nogueira tomou posse de todos os morgados administrados por Rui Nogueira, seu irmão, quando este morreu. Nesse momento, a documentação refere que Afonso Nogueira passou alguns morgados que administrava anteriormente para Gomes Nogueira, seu irmão, mostrando a documentação que este último apenas usufruiu do morgado de Mestre João das Leis. Esta realidade sugere vivamente que Afonso Nogueira administrou o morgado de Mestre João das Leis até 1432. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 158v.

225 Sobre o período em que esteve à frente dos destinos desses morgados, consulte-se: Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 168-170.

226 Leia-se a nota 224.

227 Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa...*, p. 98.

228 Gomes Nogueira aparece pela última vez na documentação reunida em 1437 e Afonso Nogueira ocupa já em 1439 o cargo de administrador do morgado de Mestre João das Leis. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º1, fl. 16v, 143-143v; cx. 1, n.º 45.

número possível de vínculos da família[229], mesmo que isso significasse contrariar as normas de sucessão dos fundadores.

No entanto, a ascensão de Afonso Nogueira ao episcopado, em 1453[230], levou à perda temporária da administração do morgado de Mestre Pedro, *grosso modo* entre 26 de outubro de 1455 e 20 de fevereiro de 1456[231], e obrigou o prelado a resolver as incompatibilidades entre a administração de alguns morgados e a sua entrada na carreira episcopal e, principalmente, preparar a sucessão dos vínculos da família.

De acordo com as normas estabelecidas por Mestre Pedro e de Mestre João das Leis, o prelado não poderia administrar o morgado de Mestre Pedro e, por conseguinte, o de D. Afonso Dinis, depois de ocupar um bispado[232]. Certamente por não dispor de descendentes diretos, a solução escolhida foi a passagem da administração do morgado de Mestre Pedro e, provavelmente, do de D. Afonso Dinis para as mãos do seu sobrinho Mem de Brito, o primogénito de Violante Nogueira sua irmã. Dessa forma, em 26 de outubro de 1455, o prelado nomeou o seu sobrinho como administrador dos morgados de Mestre Pedro[233] e de D. Afonso Dinis[234], tendo a respetiva tomada de posse ocorrido nesse mesmo dia. Contudo, uma vez que o fidalgo estaria em Castela, foi acordado que o prelado conservaria na sua ausência a administração do morgado de Mestre Pedro e, por conseguinte, o padroado de São Lourenço.

Certamente depois do retorno do seu sobrinho, D. Afonso Nogueira e Mem de Brito realizaram um novo acordo em 1456 sobre a administração desses morgados. Desta feita, o prelado ficaria com a administração dos morgados durante a sua vida e teria de entregar ao fidalgo a quinta da Amora, os casais de Mafra e uma quantia anual de 20 mil reais, 10 moios de trigo e 10 pipas de vinho, enquanto Mem de Brito e os seus descendentes herdariam os morgados com a condição de se chamarem Nogueira, sob pena de perderem os morgados e de receberem a maldição do bispo e dos seus antepassados[235]. Três anos mais tarde, Mem de Brito e D. Afonso

229 Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa…*, p. 129.

230 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 10, n.º 20; Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal* , vol. I, p. 513; Humberto Baquero Moreno – *A Batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico.* Vol. I. Coimbra. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1979, p. 58; ANTT, *CSLL*, m. 1, nº 15; *Chartularium Universitatis* Portugalensis. Ed. de Artur Moreira de Sá, Marcelo Caetano e Luís de Albuquerque. Vol. VI: *1456-1470*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1972, p. 184.

231 Leia-se a notas 233 e 234.

232 Leia-se sobre isso: Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa…*, p. 86.

233 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 4, n.º 5. Este documento desmente a ideia transmitida pelo *Livro de Linhagens do Século XVI* e, com base neste, por Humberto Baquero Moreno de que Mem de Brito teria herdado o morgado diretamente da Violante Nogueira, sua mãe. Humberto Baquero Moreno – *A Batalha de Alfarrobeira…*, vol. II, p. 747; *Livro de Linhagens do século XVI* , p. 357.

234 Em 1455, Mem de Brito tomou posse do morgado de Mestre Pedro, mas nesse documento não são feitas referências ao de D. Afonso Dinis. No entanto, num documento do ano seguinte, Mem de Brito afirma que Afonso Nogueira perdeu a administração de alguns morgados em seu favor, o que poderá indicar que a administração do vínculo de D. Afonso Dinis também transitou para Mem de Brito em 1455. Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 4, n.º 5; cx. 7, nº 1, fl. 98v.

235 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, nº 1, fl. 98v.

Nogueira reformulariam o acordo, passando o fidalgo a receber do prelado a soma anual de 35 mil reais pelas rendas da instituição[236].

Os diplomas assinados pelo tio e o sobrinho representavam assim duas conceções diferentes sobre a herança dos Nogueira. Afonso Nogueira pretendia conservar por mais algum tempo a administração dos morgados, mas a sua preocupação principal recaía em garantir a perpetuação do nome e do poder simbólico da sua linhagem, uma vez que Mem de Brito representaria uma nova etapa para o grupo familiar. Já para Mem de Brito a herança dos Nogueira significava principalmente um importante acréscimo económico, servindo os acordos para reforçar os seus réditos e garantir a transição pacífica para si desses morgados, e provavelmente da maioria dos restantes. É, no entanto, igualmente importante salientar que ao fidalgo também não teria sido totalmente alheio o capital simbólico dos Nogueira, uma vez que os seus filhos mais novos, possivelmente nascidos depois destes acordos, viriam a carregar o apelido Nogueira[237].

Também Afonso Nogueira procurou preservar o património simbólico e o prestígio da linhagem, embora de forma mais modesta, através da sua sobrinha Joana Almada, também ela filha de João Afonso de Brito e de Violante Nogueira[238]. Nesse sentido, o prelado prometeu a Fernão Martins de Sousa, filho de Luís Alvares de Sousa, 200 mil reais brancos em dote com a sua sobrinha, devendo Fernão Martins de Sousa receber uma tença anual de 20 mil reais enquanto não recebesse a totalidade da quantia prometida[239]. Em contrapartida, o prelado determinava que a quantia fosse aplicada em bens imóveis para formar um morgado[240].

O novo vínculo deveria ser herdado e administrado pelo secundogénito de Fernão Martins de Sousa e de Joana Almada, devendo apenas passar para o primogénito se os seus irmãos e irmãs falecessem[241]. À falta de herdeiros, determinava o prelado que os bens do morgado fossem incluídos no morgado de Mestre Pedro[242].

236 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, nº 1, fl. 21v, 24.

237 Sobre esse assunto, consulte-se o esquema genealógico dos Brito em: Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa…*, p. 179-180.

238 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 170 (1440).

239 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 53 (1454).

240 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 53 (1454) Luís Álvares de Sousa e Fernão Martins de Sousa, seu filho, referidos no documento seriam provavelmente Luís Álvares de Sousa, escudeiro do Infante D. Duarte, membro do conselho do rei, provedor da fazenda do Porto (1451) e senhor das terras de Baião e Lágia, e Fernão Martins de Sousa, seu filho e fidalgo da casa do rei. Nesse sentido parece indicar a doação feita em 1455 por D. Afonso V de 3000 coroas de bom ouro a Fernão Martins de Sousa pelo seu casamento com Joana de Almada, donzela da Infanta D. Catarina, irmã do rei. Como o rei não lhe podia pagar essa quantia nesse momento, determinou que o fidalgo recebesse a partir de 1 de janeiro de 1455 em diante uma tença anual de 30 000 reais até que as 3.000 coroas fossem pagas. Anselmo Braamcamp FREIRE, *Brasões da Sala de Sintra*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, p. 235, 357. ANTT, *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 15, fl. 73v.

241 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 53 (1454).

242 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 53 (1454).

Afonso Nogueira obrigava, por fim, o administrador a usar o nome e as armas dos Nogueira[243].

O cuidado colocado pelo prelado na sucessão dos vínculos que administrava e na preservação do património simbólico da família parece ter sido seguido, por fim, pela preocupação em cumprir algumas responsabilidades das capelas que não tinha assegurado anteriormente. Em 1461, o prelado informava, numa súplica ao pontífice, que não tinha assegurado o efetivo cumprimento dos encargos litúrgicos, assistenciais e educativos das capelas em São Lourenço, mas comprometia-se a fazê-lo no futuro[244]. Não sabemos se chegou a cumprir essa promessa.

Depois da sua experiência nos Lóios, o regresso de Afonso Nogueira à estratégia religiosa da sua linhagem levou-o também a favorecer a igreja de São Lourenço, sobretudo a partir da década de 1450. O clérigo começou por desenvolver uma grande proximidade e cumplicidade com Fernando Eanes, prior de São Lourenço (1450-1465). Para o efeito, o prelado nomeou-o, primeiro, prior de São Lourenço (1450-1465)[245] e, posteriormente, vigário episcopal em Lisboa (1462)[246]. De igual modo, Afonso Nogueira pediu a D. Afonso V para privilegiá-lo e recebê-lo sob a sua guarda (1450)[247]. A proximidade entre ambos os clérigos poderia ser anterior ao momento em que Fernando Eanes recebeu o priorado em São Lourenço, caso o prior seja o homónimo clérigo de missa de Afonso Nogueira, responsável por tomar posse, em seu nome, em 1432 dos bens e morgados deixados por Rui Nogueira[248].

Entre 1455 e 1456, a perda temporária do morgado de Mestre Pedro, como vimos anteriormente, parece não ter abalado a vontade do prelado em seguir e continuar as práticas religiosas da sua família, muito pelo contrário, uma vez que o clérigo preferiu perpetuar a sua memória sobretudo na colegiada de São Lourenço. Em dezembro de 1455, Afonso Nogueira doou a Leonor Afonso, sua criada, umas casas localizadas na Rua dos Fornos de Lisboa, as quais ficariam para o administrador do morgado de Mestre Pedro quando Leonor Afonso, o seu marido e os seus filhos falecessem[249]. As casas deveriam custear a celebração de doze missas pela alma de Afonso Nogueira e pela daqueles de quem recebera bem[250]. Continuando a seguir a doação, verificamos que o prelado estipulava que dez das doze missas deveriam

243 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 7, n.º 1, fl. 53 (1454).

244 António Domingues Sousa Costa – Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XIV. In *A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média, Actas das 1as Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. I. Lisboa: Instituto da Alta Cultura, 1973, p. 264.

245 Cf. ANTT, *Colegiada de São Lourenço de Lisboa*, m. 4, n.º 63 (Utilizaremos doravante a sigla *CSLL*); *VVNC,* cx. 1, n.º 28.

246 Cf. ANTT, *CSLL*, m. 2, n.º 31; m. 4, nº 71.

247 Cf. ANTT, *Chancelaria de Afonso V*, liv. 34, fl. 127v.

248 Cf. ANTT, *VVNC*, cx. 1, n.º 1; cx. 16, n.º 16.

249 Cf. ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

250 ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

ser oficiadas no primeiro dia de cada mês na igreja de São Lourenço[251]. D. Afonso Nogueira procurou ainda enobrecer as celebrações religiosas instituídas por si e pelos seus familiares através da doação de uns órgãos à igreja[252].

Na verdade, a ligação de Afonso Nogueira à colegiada de São Lourenço observa-se igualmente através de elementos simbólicos, como seja a utilização da figura de São Lourenço nas matrizes sigilares dos seus selos, enquanto bispo de Coimbra e arcebispo de Lisboa[253]. Tal prática revelava como a figura do mártir continuava a ser um símbolo da identidade da família.

A adesão de Afonso Nogueira às práticas religiosas da família levou-o ainda a seguir o exemplo da sua mãe e, principalmente, do seu irmão mais velho[254], escolhendo perpetuar a sua memória, ainda que em menor escala, no mosteiro do Salvador de Lisboa[255]. Com efeito, na doação das casas a Leonor Afonso, o prelado determinava que as duas missas restantes deveriam ser antes cantadas nos dias 10 de março e 25 de dezembro dentro da igreja do mosteiro do Salvador[256]. O prelado regulamentava que a missa do nascimento de Jesus deveria ser acompanhada por órgãos[257]. Caso não fosse possível celebrar a missa nesse dia, o clérigo estipulava que a cantassem nos dias imediatamente seguintes, ou seja, no de Santo Estêvão ou no da festa de São João Evangelista[258].

No entanto, ao contrário da relação de proximidade que D. Afonso Nogueira manteria com a colegiada até à sua morte, a relação do clérigo com as freiras do Salvador parece ter-se deteriorado bastante durante o período em que governou os destinos da arquidiocese de Lisboa, devido à sua intervenção no conflito entre o convento e o provincial dos frades pregadores.

Em setembro de 1461, numa súplica enviada ao papa, a prioresa e o convento do Salvador queixavam-se que o superior da província dominicana não seguira o costume de escolher como confessor da comunidade um frade dominicano ligado à observância, mas sim um dominicano conventual[259]. O escândalo e a perturbação sentido pelas dominicanas levou-as a pedir ao papa que as colocasse sob autoridade do vigário provincial dos observantes, bem como obrigasse as freiras relutan-

251 ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

252 Cfr. Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa*..., p. 112.

253 Anísio Saraiva e Maria de Rosário Morujão – Sigilografia heráldica medieval portuguesa no *Archivo Histórico Nacional* de Espanha. In Miguel Metelo de Seixas e Maria de Lurdes Rosa (coords.) – *Estudos de Heráldica Medieval*. Lisboa: IEM-CLEGH-Caminhos Romanos, 2012, p. 115-119. A escolha da figura de São Lourenço para as matrizes dos selos poderia se aproximar da prática dos seus antepassados de nomear os seus filhos com o nome de "Lourenço" ou fundar igrejas dedicadas ao mártir. Cf. Mário Farelo – Ao serviço da Coroa , p. 150, 162, 163; *Id.*, p. 95, 96.

254 Gonçalo Melo Silva – *Espiritualidade e Poder na Lisboa*..., p. 109-110.

255 Cf. ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

256 ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

257 ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

258 ANTT, *Arquivo do Hospital de São José*, liv. 62, fl. 42 (1455).

259 António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 62-63.

tes a seguirem as disposições pontifícias. Por fim, as freiras solicitavam que fosse D. Afonso Nogueira a tratar das respetivas letras apostólicas por ter grande devoção ao mosteiro, no qual a sua mãe vivera e fora enterrada[260].

Todavia, alguns anos mais tarde, em janeiro de 1464, noutra súplica enviada a Pio II, a prioresa e as freiras queixavam-se agora de D. Afonso Nogueira, afirmando que o arcebispo tinha utilizado a questão da nomeação do confessor para tentar colocá-las sob obediência do vigário da observância[261]. As dominicanas continuavam afirmando que, em maio de 1463, o arcebispo chegara mesmo violar as regras de clausura da comunidade não só ao enviar dominicanos observantes ao mosteiro, mas também ao entrar no mosteiro depois do jantar e prender algumas freiras, possivelmente aquelas que seriam contra a passagem do mosteiro para a província dos Observantes. Nesse sentido, a comunidade pedia ao pontífice para que fossem mantidas sobre a obediência e observância instituídas pelo fundador e fossem anuladas as letras apostólicas passadas pelo arcebispo[262].

A 3 de janeiro de 1464, Pio II nomeava o bispo da Guarda, o prior de Santa Cruz de Coimbra e João Gomes de Abreu, cónego de Coimbra e futuro bispo de Viseu, para analisarem o caso e determinarem a sua resolução, mas D. Afonso Nogueira já não chegaria a ver o seu desfecho[263]. Desconhecemos como terminou o caso.

Conclusão

Apesar dos muitos silêncios que ainda se nos impõem, o percurso aqui proposto mostra, assim o cremos, o quão profícuo pode ser este acompanhar dos caminhos percorridos por um prelado português de Quatrocentos, tão revelador das luzes e das sombras que marcam a sua existência, na diversidade de momentos, lugares, mudanças, contradições e decisões que a compõe. No caso de D. Afonso Nogueira, a consciência da sua pertença familiar, a procura de afirmação social e a preocupação com a reforma da Igreja emergem como fatores determinantes no seu itinerário de vida, embora com pesos e configurações diferentes consoante o local e o momento em que se encontra.

Durante a sua juventude, na corte portuguesa e em Itália, Afonso Nogueira toma contacto com distintas propostas religiosas, algumas de cariz mais radical, que não apelavam tanto a uma dimensão institucional, mas mais carismática. Entre elas, far-se-iam sentir a influência de correntes provenientes fora do reino, nomeadamente

260 António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 62-64.
261 António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 64.
262 António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 64-65.
263 António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja , p. 69-70.

do círculo de reformadores próximo de D. Gomes em Itália. Para estes, a reforma da Igreja passava sobretudo pela via da observância, de uma renovação espiritual e de uma exemplaridade de vida que levaria por vezes os seus seguidores a desafiar ou, até mesmo, a entrar em choque com o poder diocesano, como aconteceu entre os Loiós e D. Fernando da Guerra.

No entanto, quando o encontramos já no exercício de funções episcopais, sobretudo em Lisboa, o seu comportamento e a sua ideia de reforma eram já muito diferentes, comungando do perfil de prelado e da visão de reforma que parece caracterizar o episcopado português da primeira metade do século XV. Para Afonso Nogueira, a ideia de reforma passaria agora por uma "reforma em continuidade"[264], assente no reforço da via institucional, na defesa da jurisdição do bispo, na afirmação da figura episcopal como agente veiculador dessa reforma e na rejeição de propostas de natureza mais radical.

Nesse sentido, Afonso Nogueira acabaria por alinhar com outros prelados, alguns mesmo próximos ou familiares do rei, que suspeitavam e temiam que o apoio dado pela Coroa aos novos movimentos reformadores ou a participação régia na reforma da Igreja pudesse cercear as liberdades e os privilégios do clero. Tal atitude ajudaria a manter um certo equilíbrio entre a realeza e a Igreja e a adiar novamente a reforma. Por outro lado, a mudança da sua visão sobre o rumo que a reforma deveria seguir fez-se sentir igualmente a nível pessoal, uma vez que o prelado retornou às práticas e estratégias devocionais e espirituais da sua família. D. Afonso Nogueira revela-se, assim, um homem, um prelado e um reformador do seu tempo e da sociedade onde vive, com todas as suas contradições e hesitações.

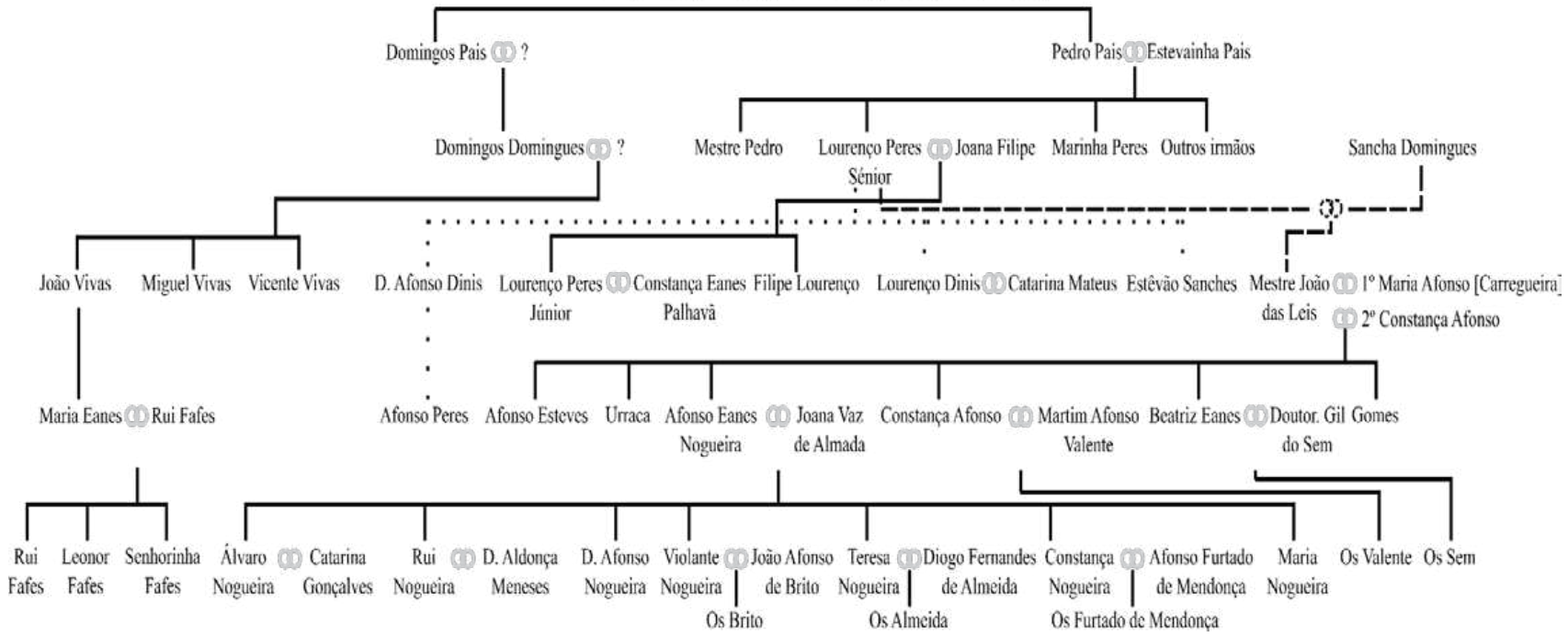
É certo que nem todas as questões relacionadas com o seu percurso ficam cabalmente esclarecidas. Muitas pistas de investigação ficam em aberto, exigindo posteriores aprofundamentos e um necessário alargamento do inquérito, quer a outros prelados portugueses de Quatrocentos, quer às muitas figuras associadas aos movimentos e iniciativas que reivindicavam uma renovação da vida religiosa. Só a reconstituição dos seus percursos, ligações familiares e contactos poderá ajudar a perceber a intrincada rede na qual nascem e se procuram afirmar as distintas propostas e caminhos tendentes à reforma da Igreja, nas suas contradições, sucessos e fracassos.

Tal como para Afonso Nogueira, também para outros prelados importa equacionar a real influência do seu eventual contacto ou passagem por círculos empenhados nesta renovação da vida religiosa no modo como gerem e governam as suas dioceses. Num domínio mais lato, importaria ainda perceber melhor a influência da mobilidade pessoal e dos contactos com os meios reformadores na transformação

264 José Adriano Freitas de Carvalho – A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV , p. 638-639.

das práticas devocionais tradicionais dos membros das elites urbanas e cortesãs. O próprio percurso dos Nogueira é sintomático desta aproximação aos ambientes religiosos mais rigoristas, na busca de uma intercessão e de um acompanhamento espiritual simultaneamente exemplares e prestigiantes. O movimento é certamente mais lato, mas a rede social de apoio a todos estes círculos reformistas está longe ainda de estar suficientemente esclarecida.

Esquema genealógico dos Nogueira (1296-1464)



Legenda
——— = Descendência legítima
····· = Descendência natural
- - - - - = Descendência ilegítima
∞ = Casamento
ϐ = Barregania

265

265 Nota ao esquema genealógico: Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995, p. 135-136; Maria Manuela da Silva Durão – *1471 – Um ano "Africano" no desembargo de D. Afonso V* , vol. 1, p. 119; Mário Farelo – Ao serviço da Coroa no século XIV , p. 155; Luís Filipe Oliveira – *A Coroa, os Mestres e os Comendadores: As Ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*. Faro: Universidade do Algarve, 2009, p. 495-500; Mário Farelo – Os morgados dos Nogueiras: entre a medieval estratégia de poder e a moderna lógica documental. In Maria de Lurdes Rosa (dir.) – *Colóquio internacional Arquivos de família, séculos XIII-XIX: que presente, que futuro?* Lisboa: IEM-CHAM-Caminhos Romanos, 2012, p. 119; Pedro Nuno Pereira Caetano – *A burocracia régia como veículo para a titulação nobiliárquica: o caso do Dr. João Fernandes da Silveira*. Vol. 1. Porto: [s.n.], 2011, p. 28.

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 203-251

Nas margens da diplomacia portuguesa quinhentista. O singular testemunho de Roma por um criado de D. Jaime, 4º duque de Bragança (1510-1517)*

PAULO CATARINO LOPES

Instituto de Estudos Medievais (IEM – FCSH/NOVA);
Centro de História d'Aquém e d'Além Mar (CHAM – FCSH/NOVA);
Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).
peclopes@gmail.com

Resumo: No início do século XVI, as relações políticas entre as diversas monarquias europeias e a consequente prática diplomática vivem um processo de profunda transformação que culmina com o nascimento da diplomacia moderna, expressa na sua forma acabada na figura do embaixador permanente. Tal processo configura-se e materializa-se no espaço da Península Itálica, muito especificamente em Roma. Disso dá conta o relato intitulado *Tratado que hum criado do duque de braguança escreueo pera sua senhoria dalgumas notauees cousas que vio hindo pera Roma. E de suas grandezas E Jndulgençias, E grandes aconteçimentos que laa socçederam em espaço de sete años que hi esteue*. Da autoria de um anónimo fidalgo português, criado do 4º duque de Bragança, D. Jaime, que habitou em Itália entre 1510 e 1517, este documento revela como no dealbar do século XVI a *mirabili urbe* ainda mantém uma centralidade fundadora, impondo-se não apenas como sede espiritual do mundo cristão, mas também como cidade cosmopolita, ícone cultural do Renascimento e grande centro de poder político onde as potências coevas disputavam a hegemonia sobre o *Velho Continente*.

Palavras-chave: Roma, Europa, Diplomacia, Renascimento, Casa de Bragança.

On the fringes of 16th century Portuguese diplomacy. The unique account of Rome by a servant of Jaime, 4th Duke of Bragança (1510-1517)

Abstract: In the early sixteenth century, the political relations between the various European monarchies and the consequent diplomatic practices were under a process of deep transformation that culminated in the birth of modern diplomacy, expressed in its finished form in the figure of the permanent ambassador. This process emerged and took effect in the Italian peninsula, very specifically in Rome. This represents the content of the report entitled *Tratado que hum criado do duque de braguança escreueo pera sua senhoria dalgumas notauees cousas que vio hindo pera Roma. E de suas grandezas E Jndulgençias, E grandes aconteçimentos que laa socçederam em espaço de sete años que hi esteue*. Written by an anonymous Portuguese nobleman, servant of the 4th Duke of Bragança, D. Jaime, who lived in Italy between 1510 and 1517, this document reveals how at the dawn of the sixteenth century the *mirabili urbe* still maintained a founding centrality, imposing itself not just as the spiritual headquarters of the Christian world but also as a cosmopolitan city, the Renaissance cultural icon and the major center of political power where coeval potencies disputed hegemony over the *Old Continent*.

Keywords: Rome, Europe, Diplomacy, Renaissance, *Casa de Bragança*.

* Artigo desenvolvido no âmbito de um Projeto de Pós-Doutoramento financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (refª. SFRH/BPD/97963/2013).

No início do século XVI, as relações políticas entre as diversas monarquias europeias e a consequente prática diplomática vivem um processo de profunda transformação que culmina com o nascimento da diplomacia moderna, expressa na sua forma acabada na figura do embaixador permanente[1]. Tal processo configura-se e materializa-se no espaço da Península Itálica, muito especificamente em Roma.

Disso dá conta o anónimo Fidalgo português, criado do 4º duque de Bragança, D. Jaime, que parte de Chaves em direção a Roma a 21 de maio de 1510, para só regressar ao reino que o viu nascer em setembro de 1517.

Com base nesse périplo por terras italianas, o viajante flaviense redige, mais tarde[2], um extenso relato intitulado *Tratado que hum criado do duque de braguança escreueo pera sua senhoria dalgumas notauees cousas que vio hindo pera Roma. E de suas grandezas E Jndulgençias, E grandes aconteçimentos que laa socçederam em espaço de sete años que hi esteue*[3], em cujos fólios faz desfilar toda a complexidade das relações políticas internacionais que têm lugar na capital da Cristandade na aurora de Quinhentos.

A quase totalidade do conteúdo deste testemunho – que passou a ser conhecido como *Memórias de um Fidalgo de Chaves*[4] – reporta a acontecimentos e figuras que tiveram lugar em Itália, num arco temporal que podemos situar entre 1510 e 1517, período durante o qual o inominado autor aí viveu.

Representativo de uma época e de um espaço cruciais da história europeia, este documento constitui um testemunho privilegiado de um olhar "português" sobre a Roma do dealbar do século XVI enquanto espaço político-religioso fundador, onde as grandes potências coevas disputavam a hegemonia sobre o *Velho Continente*[5].

Noutra vertente, as *Memórias* permitem perscrutar indícios que ajudam na obtenção de respostas para algumas questões fundamentais: numa época em que Portugal está predominantemente virado para o Atlântico e os Novos Mundos, qual a natureza e o impacto dos contactos diplomáticos mantidos com a capital da

1 Cf. Lucien Bély – *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVie-XVIIe siècle*. Paris: PUF, 2008, p. 1-26.

2 As pistas fornecidas pelo autor, quando combinadas com os dados de que hoje dispomos, permitem concluir que a redação do texto final não tenha acontecido antes de meados de julho de 1521 e em momento posterior ao início de dezembro do mesmo ano.

3 Integrado na *Colección de Don Luis de Salazar y Castro* da Academia de História de Madrid com a classificação N-76 / Varios Portugueses (Signatura 9/I.081, hojas 136 a 227v), este documento ocupa os fólios 136r-227v de uma miscelânea portuguesa, manuscrita e encadernada em pergaminho, que totaliza 250 fólios e contém 39 peças. Trata-se muito provavelmente da cópia manuscrita de um original perdido em língua portuguesa, de autor anónimo. Apesar de não incluir qualquer data, o longo manuscrito, constituído por 92 fólios redigidos ao que tudo indica por um único copista, apresenta uma caligrafia que o coloca cronologicamente na segunda metade do século XVI.

4 A partir daqui, a designação da obra surge sempre de forma abreviada: *Memórias*.

5 Para um maior aprofundamento do tema consulte-se a seguinte bibliografia: Christine Shaw – The papal court as a centre of diplomacy: from the peace of Lodi to the Council of Trent. In *La Papauté à la Renaissance, Actes du XLVIe colloque international d'études humanistes*. Tours, 30 juin-4 juillet 2003. Dir. Florence Alazard et Frank La Brasca. Paris: Honoré Champion, 2007, p. 621-638; Gianvittorio Signorotto, Maria Antonietta Visceglia (a cura di) – *La corte di Roma tra Cinque e Seicento teatro della politica europea*. Roma: Bulzoni, 1998; Henry Kamen – *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763*. New York: Harper Collins, 2003; Jean-Michel Salmann – *Géopolitique du XVIe siècle. 1498-1618*. Paris: Seuil, 2003.

Cristandade? São eles reveladores de uma nova forma de fazer política externa e, consequentemente, de conceber a diplomacia em Portugal no complexo despertar do século XVI? Qual a posição de Portugal relativamente às grandes querelas europeias de então, que tinham por cenário a Itália e, mais especificamente, a capital da Cristandade? Roma ainda mantém uma centralidade fundadora, cujo peso pode ser decisivo na arbitragem de disputas internacionais entre as potências europeias à época em ascensão? Corresponde, de facto, o início de Quinhentos a uma nova era na forma de praticar a atividade diplomática na Europa? Em caso positivo, verifica-se uma relação com a emergência das monarquias nacionais e das grandes Casas dinásticas europeias?

O (único) destinatário do texto é o emergente 4º duque de Bragança, D. Jaime (1479-1532)[6]: "E feita oração me fui apousentar A çidade onde estiue sete anos E onze dias, trabalhando neste tempo de ver E de saber as cousas notauees que se em Roma E naquellas partes passaram pera dellas saber dar conta a vossa Jlustrissima senhoria."[7]

Ao mesmo tempo que apresentam grande fluidez informativa e ecletismo de temas e situações, as *Memórias* alimentam-se diretamente do histórico e do factual. Isto faz com que o registo do texto se cruze com géneros narrativos tão diversos como o relato de viagens, as memórias, a missiva (no sentido de carta de conteúdo político), a epístola de carácter pessoal, a crónica urbana (na medida em que experimenta a narração de cenas de rua e de movimentações coletivas), a relação e, por último, o relatório. Uma mistura de vários tipos de registos que, saliente-se, acontece sem sobressalto.

O autor marca o seu texto com descrições e panoramas quase visuais, fotográficos mesmo. Privilegia não apenas o que vê, mas também as particulares emoções e atitudes inerentes. E, não raras vezes, com entusiasmo, expresso particularmente nos detalhes sobre o vivido e o observado. É em situações como estas, aliás, que a sua narrativa se afasta em absoluto da aridez tradicionalmente associada aos documentos oficiais[8].

O período de viragem entre Quatrocentos e Quinhentos assistiu a um triplo processo de deslocação dos poderes. Em primeiro lugar, devido ao movimento de transcontinentalização da civilização europeia, cujos efeitos, circunstanciais no início, rapidamente passaram a influir no equilíbrio de poderes no seio do próprio continente europeu. Depois, verificou-se uma aceleração do processo de centralização

6 Em 1496, após treze anos de exílio na vizinha Castela, os descendentes do 3º duque de Bragança, D. Fernando II (1430-1483), executado a 20 de junho de 1483 por ordem do rei D. João II de Portugal (1455-1495, soberano desde 1481), assistiram à restauração da Casa brigantina pelo novo monarca, D. Manuel I (1469-1521, rei desde 1495).

7 *Memórias*, fl. 139v.

8 De entre variadíssimos exemplos, vejam-se a descrição relativa ao Carnaval romano (*Memórias*, fl. 181v a fl. 184r) e o capítulo concernente às mulheres romanas e respetivos trajes (*Memórias*, fl. 184r a fl. 185r).

do poder nas monarquias mais importantes da Cristandade. E, por último, o Turco impôs o seu poderio na "porta" oriental da Europa, de que a conquista de Constantinopla em 1453 foi uma decisiva etapa, numa dinâmica de crescimento imperial que condicionou fortemente a história do continente no século XVI.

Ao invés da Espanha, França e Inglaterra, onde as combinações territoriais tendem para a unidade sob a autoridade régia, a Itália experimenta um ambiente político que, tal como o próprio território, se caracteriza por um completo espartilhar. Daí que no seu seio se tenham experimentado as capacidades de funcionamento das mais diversas formas de Estado, desde principados a repúblicas, passando por regimes e monarquias senhoriais ou despóticas de modelo europeu. O que não surgia no horizonte era uma centelha que fosse de um estado politicamente unido, forte e com vislumbres de longevidade.

Como sustentáculo deste caos geopolítico destaca-se uma economia florescente, baseada sobretudo no comércio e na indústria, e um inigualável brilhantismo cultural e artístico, resultante precisamente dessa fragmentação territorial e política que tinha como consequência última a multiplicação dos centros artísticos. Cada senhor queria apresentar-se como culturalmente mais poderoso do que o seu vizinho e potencial adversário. Daí que o mecenato florescesse como em nenhum outro espaço europeu. Ponto central da política europeia, a Itália era desta forma também o seu coração em termos de vida cultural e de progresso civilizacional.

A Itália encontrava-se, pois, dividida numa imensidão de pequenos Estados, donde sobressaíam pelo seu maior poder cinco, a saber, o ducado de Milão, as Repúblicas de Florença e de Veneza, os Estados da Igreja e o reino de Nápoles. Nenhum deles era suficientemente forte para dominar os outros, mas tinham-no como objetivo. Um país assim dividido, mas tão excecionalmente rico, convidava à invasão. Milão a Norte e Nápoles a Sul eram o mote, na medida em que estavam bem no centro das ambições dinásticas da Espanha e da França, as potências europeias à época em ascensão. Nicolau Maquiavel (1469-1527) seguiu de perto a realidade italiana para fundamentar o seu pensamento político. No entanto, o apelo que lança no derradeiro capítulo da sua obra *O Príncipe*[9] não podia estar mais longe da realidade. A unidade italiana era uma utopia no início do século XVI.

Conscientes desse facto e dele aproveitando-se, as potências estrangeiras exploraram a conflitualidade interna italiana e acabaram por transformar o solo itálico no grande campo de batalha do século XVI, aí se jogando o destino da Europa ocidental[10]. A península sofreu neste período a passagem e a devastadora presença de sucessivos exércitos estrangeiros. Um ponto alto desta realidade dá-se quando

9 Escrita em 1513 e publicada, postumamente, em 1532.

10 Cf. Christine Shaw – *Italy and the European powers: the impact of war, 1500-1530*. Boston: Brill, 2006; Frederick Lewis Taylor – *The art of war in Italy, 1494-1529*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.

assiste, impotente, ao saque de Roma de 1527 pelas forças mercenárias a soldo de Carlos V[11].

À chegada do século XVI, o Turco era a entidade hegemónica no sudeste europeu e, com particular relevância geoestratégica, no Mediterrâneo Oriental[12]. Mas da Europa que predomina do ponto de vista político e civilizacional, ou seja, a Ocidental, sobressaem duas potências que expressam na sua ascensão como nações unificadas, embora em alguns aspetos ainda de forma precária, e cada vez mais centralizadas, a desagregação do mundo feudal: a França e a Espanha. Por parte destes dois grandes protagonistas elevar-se-á uma acesa busca pela hegemonia que marcará grande parte do século XVI. Será a rica e esplendorosa Itália o grande palco de tal disputa, cuja materialização última são as *Guerras de Itália*, que se desenrolam entre 1494 e 1559[13]. No entanto, o que ressalta de todo este longo processo é a evidente prioridade da procura do equilíbrio de poder entre potentados – em particular as monarquias nacionais, à época em franca ascensão e afirmação. Esta será a pedra-de-toque no futuro político da Europa, um continente sempre em transformação e recomposição, e que terá profundas consequências ao nível da atividade diplomática. Será o caminho a seguir, ao invés da unidade europeia tão almejada pelo sacro imperador, num impulso ideológico ainda, em parte, medievalizante[14].

1. Roma é *Caput Mundi*

Quando, "a xxbj. dias andados daguosto da sobredita era de 1510"[15], o Fidalgo de Chaves entra em Roma de imediato se apercebe que está perante uma cidade única, quer em termos políticos, quer a nível espiritual[16]. Uma cidade tão complexa, populosa, diversificada, internacional e cosmopolita, que nenhuma outra capital se lhe podia comparar, nem Lisboa ou Sevilha, à época verdadeiros centros urbanos de carácter internacional devido ao trato que pelos seus portos passava[17].

11 Rei de Espanha, como Carlos I, de 1516 a 1556, data em que abdica a favor do seu filho, Filipe II; Sacro Imperador Romano-Germânico, como Carlos V, entre 1519 e 1555, data em que abdica a favor do irmão mais novo, Fernando I. Acerca do saque de Roma de 1527 veja-se André Chastel – *The Sack of Rome: 1527*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

12 Para aprofundar a problemática do império otomano, consulte-se Daniel Goffman – *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 2002; Stephen Turnbull – *The Ottoman Empire 1326-1699*. New York, Routledge, 2003.

13 Cf. Ferdinand Gregorovius – *Storia di Roma nel medioevo*. Vol. VI: *1503-1534*. Roma: Newton Compton Italiana, 1972.

14 Veja-se, para aprofundar este tópico fundamental, Alberto Tenenti – *La formación del mundo moderno, Siglos XIV-XVII*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985; John Rigby Hale – *A Civilização Europeia no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 23-142.

15 *Memórias*, fl. 139v.

16 Das festas à política e à arquitetura, passando pela nuclear faceta religiosa, a bibliografia sobre Roma na aurora do século XVI é vasta. No entanto, salientamos os seguintes textos: Jacques Heers – *La Roma dei papi ai tempi dei Borgia e dei Medici, 1420-1520*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001; Jean Delumeau – *Rome au XVIe Siècle*. Paris: Hachete, 1975; Sergio Gensini – *Roma capitale (1447-1527)*. Roma: Pacini, 1994.

17 Cf. Francisco Núñez Roldán – *La vida cotidiana en la Sevilla del Siglo de Oro*. Sevilla: Silex Ediciones, 2004; Renata de Araújo – *Lisboa a Cidade e o Espectáculo na Época dos Descobrimentos*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

Roma é, sem dúvida, o centro da atenção do viajante flaviense. O que o impressiona e é alvo do seu interesse é o que se passa na multifacetada capital da Cristandade.

Percebemos, pela descrição que efetua dos acontecimentos, que é na *Cidade Eterna* que se decidem as grandes disputas europeias, ainda que tenham lugar nos mais distantes pontos de Itália, em particular a nível bélico[18]. Seguindo a mundividência política e geoestratégica do autor, o destino da Europa passa necessariamente por Roma. É isso que transmite de forma clara a D. Jaime de Bragança.

1.1. Sede espiritual do mundo cristão

É por via do religioso e da espiritualidade que o simbolismo arquétipo da *mirabili urbe* marca mais profundamente o autor: no seu solo sagrado assentam as maiores igrejas do mundo e no ponto onde morreu o fundador da Igreja faz o papa Júlio II (1443-1513, pontífice desde 1503)[19] erguer "a JgreJa de sam Pero, que acabandosse seraa a moor edefiçio de JgreJa do mundo"[20].

Daí que, ao chegar à capital da Cristandade, declare pleno de fervor religioso que a sua primeira ação é dirigir-se a "nossa senhora do populo a que me tinha prometido. E feita oração me fui apousentar A çidade"[21].

Com esta referência explícita à componente religiosa no preciso momento em que entra na *Cidade Eterna*, o autor torna de imediato intrínseco à descrição da mesma a sua condição de liderança espiritual e de topónimo central no imaginário coletivo da comunidade dos fiéis. Mais do que Jerusalém ou até mesmo Constantinopla, que caíra havia pouco mais de meio século na mão do Turco tornando-se simbolicamente a sua capital. Roma era tangível, palpável, ao passo que aquelas inscreviam-se no universo do apenas imaginado.

No plano simbólico, na medida em que é edificada sobre o alicerce da crença, ela é uma *bona opera*[22]. Por isso constitui um modelo para os *peregrini* na terra e a glorificação última da Igreja e por extensão de todo o crente.

Os monumentos cristãos da *mirabili urbe* deixam no autor uma impressão marcante, como comprova a descrição que faz da Igreja de S. Pedro e do processo que envolve a construção do novo templo em detrimento do antigo[23] – o que *per se*

18 Vejam-se, a título de exemplo, os fólios relativos às batalhas de Ravena (*Memórias*, fl. 154v a fl. 158r) e do Marignan (*Memórias*, fl. 209r a fl. 211r).

19 Nascido *Giuliano della Rovere*, Júlio II ficou conhecido como "o Papa guerreiro" ou "o Papa terrível".

20 *Memórias*, fl. 169r.

21 *Memórias*, fl. 139v.

22 Sobressai aqui o peso de toda uma herança medieval do imaginário cristão.

23 Veja-se a extensa passagem relativa a este templo no quadro da descrição das estações quaresmais de Roma (*Memórias*, fl. 189v a fl. 193r).

constitui um precioso testemunho direto da própria dinâmica arquitetónica e artística da Roma de Quinhentos[24].

1.2. Uma cidade cosmopolita, ícone cultural do Renascimento

A visão da Roma profana emociona igualmente o autor. Os costumes romanos surpreendem-no e, num segundo momento, fascinam-no. De tal forma que não hesita em afirmar que "por Jsso hee Roma cabeça das çidades do mundo, que o que em outras partes seria grandemente estranhado E avido por desonesto, se tem ali por gentileza louvor E honrra E nobreza da corte."[25]

O Fidalgo não esconde, pois, a forma como se rende à energia e ao movimento da *Cidade Eterna*: "estas Ruas sam Repartidas antre os cardeaes // pera as mandarem aparamentar de suas tapeçarias. E hee cousa fermosa de ver tanta avondança de Ricos E diuersas estorias de panos."[26]

Para ele, Roma remete sempre para o conceito totalizador e totalizante de *Caput Mundi*, pois nela tudo é universal, grande e grandioso: "sam João de latrão que hee cabeça de todalas JgreJas do mundo"[27]; "Rua de bancos que hee a mais Rica Rua que pode aver no mundo"[28].

Ao retratarem como a Roma da Idade Média se transforma aos poucos na Roma renascentista, ou seja, uma monumental cidade que apesar de continuar a ser a cabeça do mundo religioso cristão assume já, em simultâneo, uma outra faceta mais temporal e profana, intimamente ligada à ascensão da arte, da cultura, das festividades de carácter popular e também das conspirações políticas que minavam as grandes capitais e cortes europeias, as *Memórias* são bem o espelho de uma época.

Por outro lado, ao narrar diversas embaixadas que chegam a Roma, o Fidalgo estende também a sua visão da cidade à dimensão civilizacional e cultural, projetando a urbe em dois sentidos de carácter antropológico: por um lado, enquanto elemento de unidade e diálogo entre as culturas europeias de base religiosa cristã[29]; e, noutra vertente, enquanto local onde é possível contactar com o *Outro* essencialmente diferente, porque longínquo e exótico – o *Outro* nunca visto[30]. Ambos os sentidos transformam Roma num diferencial horizonte de cultura.

24 Cf. Sylvie Deswarte-Rosa – Uno sguardo venuto da lontano: tra Roma Antica e Roma Cristiana. In *Roma e l'Antico nell'arte e nella cultura del Cinquecento*. Dir. Marcello Fagiolo. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1985, p. 489-508.

25 *Memórias*, fl. 183v.

26 *Memórias*, fl. 204v e fl. 205r

27 *Memórias*, fl. 159v.

28 *Memórias*, fl. 179r.

29 E não só, como é o caso dos maronitas: *Memórias*, fl. 181r e fl. 181v.

30 A bibliografia dedicada à problemática da alteridade é vasta. No entanto, para um aprofundamento desta questão fundamental, veja-se: António Luís Ferronha (coord.), Luís de Albuquerque, José da Silva Horta, Rui Loureiro – *O Confronto do Olhar, O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991; Miguel León-Portilla – *Visión de los vencidos*.

Se o Atlântico é a grande via para o encontro com povos dos espaços ignotos recém-descobertos, a capital da Cristandade – na qualidade de ordenadora do continente que encabeça enquanto sua grande sede religiosa – é a via que possibilita o contacto com outros povos, europeus e não europeus. No seu seio, a Europa pode instruir-se sobre si própria.

Neste sentido, o Fidalgo veicula uma imagem de Roma como espaço por excelência para a viagem de conhecimento – como, aliás, a própria Itália a nível artístico e cultural –, ou seja, a "viagem iniciática" cuja concretização desvenda os enigmas do mundo[31]. Nesta medida, ir a Roma significa muito mais do que a mera deslocação objetiva a um espaço diferente. Na essência, trata-se de uma peregrinação a um lugar civilizacional nuclear, pois é o contacto que ele permite com o diferente – do mesmo continente ou de outro – que consolida a definição da própria identidade enquanto cristão[32]. Fenómeno reforçado pelo facto de, no início do século XVI, o mecenato dos papas ter feito de Roma o principal núcleo da arte renascentista.

Fundamenta-se, pois, nesta tríplice *peregrinação* (cultural, civilizacional e espiritual) grande parte do cosmopolitismo do autor e da sua própria identidade cristã e humanista. Um genuíno processo de *ascese* pessoal, donde ressalta não a mera sociabilidade superficial, mas ao invés a comunhão espiritual e temporal, sacra e profana, que desde o momento da sua chegada estabelece com a sociedade heterogénea que contacta.

Em Itália e especificamente em Roma ele vive, experimenta e aprende. É fecunda neste espaço europeu a sua aprendizagem das coisas da vida, da política à cultura, passando pelos costumes e pela religião. E neste sentido torna-se inequívoca a feição pedagógica da sua viagem à sede do mundo cristão.

Se a cobiça dos homens o inquieta e alarma, a celebração da vida que experiencia em Roma encoraja-lhe a alma e estimula-o à busca do conhecimento empírico das coisas e dos homens. Tudo isto tendo sempre por base uma atitude de sincera afirmação cristã.

Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008; Tzvetan Todorov – *A conquista da América: a questão do outro*. Lisboa: Litoral Edições, 1990.

31 Acerca da questão da viagem iniciática, veja-se Aires A. Nascimento – *Viator* e *peregrinus*: correlação e complementaridade. In *Ler Contra o Tempo. Condições dos textos na cultura portuguesa (recolha de estudos em Hora de Vésperas)*. Vol. II. Lisboa: CEC / FLUL, 2012, p. 1017-1048; Jean Richard – *Les récits de voyages et de pèlerinages*. Turnhout: Brepols, 1981; José Ángel García de Cortázar – El hombre medieval como 'Homo Viator': peregrinos y viajeros. In *Actas de la IV Semana de Estudios Medievales, Nájera, de 2 a 6 de agosto de 1993*. Logroño: IER, 1994, p. 11-30; Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.) – *Le Voyage initiatique en terre d'Islam*. Louvain: Peeters, 1996.

32 Cf. Luís Filipe Barreto – Introdução à Chorografia de Gaspar Barreiros. *Clio*. Lisboa. 5 (1986) 55-67.

1.3. Grande centro de poder político

A Roma que o Fidalgo descreve não é apenas a sede espiritual da Cristandade. É também um espaço urbano que se quer assumir como o grande eixo político da Europa, pelo menos no sentido em que todas as nações cristãs de alguma forma têm de por lá passar – e mostrar – para fazer valer as suas pretensões internacionais. Será esse, porventura, o sentido inscrito nas palavras do embaixador do imperador ao evocar "todo o pouo vniversal de Roma"[33].

A embaixada portuguesa de 1514 é o melhor exemplo deste estado de coisas: ao mesmo tempo que revela a capacidade de representação da casa reinante lusa, anuncia a capitalidade diplomática romana.

Apesar de terem falhado os projetos medievais de domínio universal por parte do papa e do imperador, a verdade é que o primeiro ainda tem um peso importante, sobretudo em termos de reconhecimento internacional e de resolução de conflitos e disputas entre nações (veja-se Portugal e Espanha em relação, por exemplo, à questão das ilhas de Maluco).

Por isso, embora seja inquestionável o enfraquecimento da chama da *Christianitas*, continua a vingar alto o referencial romano para o universo político internacional europeu: as casas reinantes da Europa cristã vão mostrar-se e procurar confirmação para o seu poder em Roma[34]. Têm de o fazer, pois é neste palco fundador, perante o herdeiro da cátedra de S. Pedro, que encontram a legitimação última (a de carácter internacional) do seu governo e autoridade: "tendo tristão da cunha os neguoçios acabados como compria a seruiço del Rei partiosse de Roma na fim de maio. E atee embarcar suas cousas foram prosperas."[35]

A par da imagem de capital da Cristandade, eis, pois, que as *Memórias* veiculam igualmente a visão da cidade dos Césares como um poderoso centro de poder que chega ao mundo renascentista a conceber-se e anunciar-se com uma dimensão de dominância, sendo, portanto, também por essa via que desempenha no Ocidente coevo um papel preponderante no imaginário coletivo.

Depois, é preciso não esquecer que Roma é, desde logo, a capital dos Estados Pontifícios, assumindo-se nessa medida como representação do poder temporal – é a cidade como centro nevrálgico de uma politização (e logo de uma burocratização) do espaço, um elemento fundamental da política secular[36].

33 *Memórias*, fl. 180r.

34 E é aí também que vão *observar* os concorrentes, adversários e potenciais aliados.

35 *Memórias*, fl. 200v.

36 *Memórias*, fl. 169r.

2. Roma e o nascimento da moderna diplomacia

Enquanto relato de viagens, o texto do Fidalgo constitui um importante testemunho de como o início do século XVI assiste ao nascimento da moderna diplomacia e à sua estreita vinculação ao desenvolvimento de uma política de poder por parte das monarquias nacionais em ascensão (apesar de constituírem casos divergentes, incluímos aqui, pelo protagonismo que assumem neste processo, os cinco principais Estados italianos[37], muito em especial os da Igreja).

Mas de que forma se desenvolve este "testemunho"? Que expressões assume? Em primeiro lugar, a alusão à constante feitura de ligas, tratados, alianças e contra-alianças, cujo pano de fundo é a Península Itálica coeva e que, regra geral, resultam em conflitos armados – aqui são de realçar as referências ao processo que conduz ao concílio cismático de Pisa-Milão (1511-1512)[38] e, consequentemente, ao Concílio de Latrão V (1512-1517)[39]. Depois, a evocação e descrição de embaixadas de obediência e outras delegações ao papa. Finalmente, diversas menções à figura do embaixador e, ainda que indiretamente, ao desempenho de agentes paralelos em missão, não oficiais portanto (como é, julgamos, provavelmente o caso do autor das *Memórias*).

2.1. O estabelecimento de ligas e as guerras consequentes

Pela voz do viajante flaviense apreendemos a frágil estruturação do diálogo internacional que marcava a política no *Velho Continente*[40], materializada no consecutivo estabelecimento de coligações entre os vários protagonistas envolvidos no jogo de poder que tinha sede em Itália.

Um processo tão volúvel quanto permeável, que fazia com que a prática diplomática mudasse de direção consoante a prioridade dos interesses estratégicos das partes envolvidas e, ao mesmo tempo, ganhasse uma importância política sem precedentes[41].

37 O ducado de Milão, as Repúblicas de Florença e de Veneza, os Estados da Igreja e o reino de Nápoles.

38 *Memórias*, fl. 146r a fl. 149r; fl. 156r; fl. 160r e fl. 160v; fl. 165v e fl. 166r; fl. 173r e fl. 173v.

39 *Memórias*, fl. 159v a fl. 160v. Trata-se, pois, de referências que se inscrevem no quadro da problemática da Reforma da Igreja nas décadas que antecedem o movimento protestante simbolicamente iniciado por Martinho Lutero, em 1517 (consulte-se a nota 231).

40 Já Philippe de Commines (1447-c.1511), um homem profundamente conhecedor da política e da diplomacia da viragem do século XV para o século XVI, em torno de 1500, precisamente na qualidade de diplomata e conselheiro de Carlos VIII de França para os assuntos externos, profetizara que a Europa haveria de espartilhar-se em hostilidades mútuas. Cf. John Rigby Hale – *A Civilização Europeia no Renascimento*..., p. 101.

41 Cf. Garrett Mattingly – *La diplomacia del Renacimiento*. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1970; *Les relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux*. Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (SHMESP). Paris: Publications de la Sorbonne, 2010; Michael Mallett – *Diplomacy and war in later fifteenth-century Italy*. London: British Academy,

2.1.1. Júlio II *vs* o ducado de Ferrara (a batalha de Ravena, 1512)

Exemplo maior é a descrição que o autor opera do leque de conflitos protagonizado pelo papa Júlio II[42]. Desde logo a disputa com o ducado de Ferrara, que envolvia a França e diversas cidades italianas como Bolonha e Perosa.

Afonso I d'Este (1476-1534), duque de Ferrara, Módena e Reggio, participou, em 1508, ao lado do papa Júlio II e seus aliados na Liga de Cambrai[43] contra Veneza, que terminou com a derrota desta última na batalha de Agnadello, em 14 de maio do ano seguinte, frente aos franceses:

> "tanto que o papa foi em Roma começou de trauar ligua contra os venezeanos E conçertousse com el Rei dom Fernando de castella E com o emperador maximiniano E com el Rei luis de França E com o duque hercule de ferrara. por que assi ao papa como a todos estes tinhão os venezeanos tomadas e occupadas muitas çidades E terras."[44]

Contudo, já não acompanhou o papado nos conflitos seguintes. Ao invés, colocou-se ao lado da França contra o pontífice, pelo que foi excomungado. Com efeito, os recentes sucessos militares da França e a consequente consolidação da sua presença em Itália preocuparam o *papa guerreiro*, que, na sequência, decide em 1510 estabelecer a paz com a república de Veneza e aliar-se a esta contra a França, numa inversão política, que culmina com a formação da Liga Santa[45], em 1511: "foi [o papa] dizer missa a nossa senhora do populo onde se publicou ligua, scilicet, sua santidade com el Rei de castela, venezeanos, E seneses."[46]

A conduta estadista deste pontífice relativamente ao ducado de Ferrara apresenta-se, afinal, como um fiel retrato da forma de fazer política na Itália da aurora de Quinhentos, e que engloba diversas nações e potentados, quer italianos quer europeus transalpinos. É isso mesmo que podemos observar na transcrição efetuada pelo Fidalgo do breve que Júlio II enviou a Fernando II de Aragão (1452-1516), então

1983; Stefano Andretta (dir.) – *Paroles de négociateurs: l'entretien dans la pratique diplomatique de la fin du Moyen âge à la fin du XIXe siècle*. Rome: École française de Rome, 2010.

42 Cf. Christine Shaw – *Julius II: The Warrior Pope*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996; Ivan Cloulas – *Giulio II*. Roma: Salerno Editrice, 1990.

43 A Liga de Cambrai surge na sequência do *Tratado de Cambrai* (1508) e consistiu numa poderosa coligação militar entre Luís XII de França, o sacro imperador Maximiliano I, Fernando II de Aragão, os Estados Pontifícios pela mão de Júlio II e ainda a Inglaterra, a Hungria, Saboia, Ferrara, Mântua e Florença.

44 *Memórias*, fl. 141r.

45 Uma aliança político-militar (1511-1512) estabelecida entre o papa Júlio II, Fernando II de Aragão, o sacro imperador, a República de Veneza e o rei Henrique VIII de Inglaterra contra Luís XII de França, que terá do seu lado Afonso I d'Este, duque de Ferrara. Criada por iniciativa do papado, esta liga visava o reforço político e territorial dos Estados Pontifícios e afastar a presença francesa de Itália. Eficaz no início, pois sai vitoriosa do primeiro ciclo de conflitos com os franceses, a liga acaba por se desmoronar, resultando em conflitos armados entre os seus membros. Assim, em 1512, a república de Veneza passa para o partido francês, culminando os eventos três anos mais tarde na batalha do Marignan (1515), que ditam o fim da liga e o reconhecimento (ainda que temporário) da supremacia de Luís XII de França na Itália setentrional.

46 *Memórias,* fl. 146v e fl. 147r.

regente da coroa castelhana[47], queixando-se das traições do duque de Ferrara, dos cardeais cismáticos[48] e de Luís XII de França (1462-1515, rei desde 1498), que surge inequivocamente como o grande conspirador, e propondo, enfim, o estabelecimento de uma liga contra este último[49].

Da descrição relativa à atuação política de Júlio II sobressai o quão pouco vinculativos eram os tratados coevos e o quão instável era o terreno onde se desenvolvia a prática política internacional na viragem do século XV para o século XVI, o que alinha com a premissa defendida por Maquiavel – que tinha por modelos o seu tempo e o espaço itálico – de que a *praxis* política tem como condições incontornáveis a realidade e a razão que lhe subjaz, ficando de fora do processo de governo (leia-se do processo político em si) o recurso à metafísica, à moral e à ética[50].

Garrett Mattingly mostra como nas décadas de viragem dos séculos XV e XVI a diplomacia sofre, de facto, uma alteração de princípio orientador, rumando em direção à supremacia da "verdade efetiva das coisas" nas opções de governo, ou seja, acompanhando a transmutação que a política externa estava ela própria a sofrer[51].

2.1.2. A batalha do Marignan (1515)

Também no quadro do pontificado de Leão X (1475-1521, pontífice desde 1513)[52], o papa humanista, notável mecenas da Roma renascentista[53], o Fidalgo evoca por diversas vezes a importância da diplomacia no desenvolvimento das negociações políticas externas das nações cristãs[54].

Desde logo, quando após a morte de Luís XII, a 1 de janeiro de 1515, o jovem e ambicioso Francisco I (1494-1547, rei desde 1515) ascende ao trono francês e decide retomar os projetos falhados pelos seus dois antecessores em relação à presença francesa em Itália, novamente apoiado no pressuposto direito de herança sobre o ducado de Milão[55].

47 Dada a incapacidade da filha, Joana I de Castela, *a Louca* (1479-1555), mãe do futuro imperador Carlos V, após a morte do marido, Filipe I, *o Belo* (1478-1506, rei consorte de Castela e Leão desde 1504).

48 Bernardino López de Carvajal (1456-1523, cardeal desde 1493), Federico Sanseverino (c.1475-1516, cardeal desde 1489), Guillaume Briçonnet (1445-1514, cardeal desde 1495) e René de Prie (1451-1519, cardeal desde 1506).

49 *Memórias*, fl. 146v a fl. 148r.

50 Cf. Nicolau Maquiavel – *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2008, capítulo XXV, p. 232-233. Os acontecimentos narrados nas *Memórias* ocorrem precisamente nos anos da escrita d'*O Príncipe*, ou seja, integram a matéria que serve de base a Maquiavel para escrever o texto.

51 Garrett Mattingly – *La diplomacia del Renacimiento*..., p. 101-141.

52 Giovanni di Lorenzo de Médici era o segundo filho de Lourenço, o *Magnífico* (1449-1492). Foi nomeado cardeal com apenas 16 anos.

53 Cf. Paul Strathern – *The Medici: Godfathers of the Renaissance*. [S. l.]: Jonathan Cape, 2003; Pierre Rodocanachi – *Histoire de Rome: une cour princiére au Vatican pendant la renaissance.* Paris: Hachette, 1925.

54 Para aprofundar esta temática, veja-se Maurizio Gattoni – *Leone X e la geo-politica dello stato pontifico (1513-1521)*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2000.

55 *Memórias*, fl. 202r.

Francisco I avança determinado, mas não o faz sozinho. Antes como parte integrante de uma coligação – composta também por Veneza e Ferrara – herdeira das cinzas da *Liga Santa* promovida pelo anterior papa, Júlio II[56]. Os acontecimentos culminam na batalha do Marignan, a 13 e 14 de setembro de 1515, o segundo grande confronto bélico narrado nas *Memórias*:

> "Naquelle tempo tinham feita ligua, scilicet, de huma parte o papa E el Rei de castela E o de Jnglaterra, o duque de milão E a senhoria de sena. E da outra parte era el Rei de França, venezeanos, E o duque de ferrara (…) E desta maneira estauão postos em armas huns contra os outros. E todo o feito era sobre o ducado de milão que el Rei de França queria pera si. E el Rei de castela ho contradizia aJudando ao duque. E estando assi todos suspensos veo noua a Roma que el Rei françisco nouo Rei de França vinha sobre milão com mui grande poder."[57]

A vitória permitiu aos franceses a anexação do milanês e levou Leão X a assinar a célebre *Concordata de Bolonha*, no ano seguinte[58]. Com tal sucesso, Francisco I obteve algo que os seus antecessores Carlos VIII e Luís XI sempre falharam em alcançar: impor ao papa, por concordata, a organização da Igreja francesa.

Este aumento do poder da coroa sobre a Igreja de França consistia, na essência, no direito do rei nomear os novos elementos[59] quando vagassem as sés e abadias francesas; em troca, o papa obtinha o direito de receber anatas dos prelados nomeados[60].

A vitória de Francisco I pelas armas fez também com que os suíços perdessem a sua reputação de invencibilidade e, ainda em 1516, em Friburgo, concluíssem uma "paz perpétua" com a França. O jovem monarca reforçava assim a sua imagem europeia de prestígio, algo que dada a sua juventude e recente ascensão ao trono ainda não tinha conseguido.

De salientar, no entanto, que para levar a cabo tal façanha militar, Francisco I para além de estabelecer uma aliança com Veneza e Ferrara assegurou – leia-se, "comprou" – a neutralidade de Henrique VIII de Inglaterra (1491-1547, rei desde 1509) e, ao mesmo tempo, contratou os serviços de cerca de 20.000 mercenários

56 Para aprofundar esta problemática do regresso francês a Itália, veja-se R. J. Knecht – *Francis I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 33- 51.

57 *Memórias*, fl. 209r.

58 Ainda na sequência da batalha, o pontífice cedeu à França as povoações de Viterbo, Parma e Placência. Para aprofundar esta problemática, veja-se Carlo Falconi – *Leone X. Giovanni de' Medici*. Milano: Rusconi, 1987; F. Nitti – *Leone X e la sua politica*. Florence: [s. n.], 1892.

59 Bispos e outras autoridades eclesiásticas.

60 Desta forma, a Concordata confirma a tendência separatista da igreja católica de França em relação a Roma e ao papa, ao mesmo tempo que reforça a ideia de que a Igreja francesa tinha, de alguma forma, uma posição privilegiada em relação à cúria romana. Pode dizer-se que residem aqui as origens mais antigas do galicanismo, ou seja, da subordinação da Igreja de França ao rei.

alemães. O rei francês tentou também garantir a neutralidade de Maximiliano I de Habsburgo (1459-1519, sacro-imperador desde 1508) e de Fernando II de Aragão, mas falhou neste intento.

Como se pode verificar, no explosivo despertar de Quinhentos, a negociação diplomática tornava-se um dispositivo indispensável para a prossecução das ambições internacionais das Casas reinantes da Europa ocidental.

2.1.3. Entrada em Itália do imperador Maximiliano (1516)

A entrada do imperador Maximiliano em Itália, em 1516, à frente de um poderoso exército com o objetivo de recuperar Milão após a batalha do Marignan, é outro cenário descrito nas *Memórias* onde é possível identificar a importância do contacto diplomático.

À época, os opositores dos interesses do Império em solo itálico são os franceses em aliança com os venezianos. No entanto, ainda antes de terminar o ano de 1516, o imperador entra em negociações com Francisco I, as quais culminam com a assinatura do *Tratado de Bruxelas* (1516), que faz recuar o mapa da Itália setentrional a 1508, ano do início da *Liga de Cambrai*. Tal cenário materializa-se quer na aceitação pelo império da ocupação francesa de Milão (1515), quer na confirmação das reivindicações venezianas relativamente às restantes possessões imperiais na Lombardia (com exceção de Cremona).

Esta paz revelar-se-á, no entanto, tão breve quanto efémera, pois com a eleição de Carlos V, em 1519, como imperador do Sacro Império Romano-Germânico, título que Francisco I desejava para si e pelo qual lutou, regressam as *Guerras de Itália*.

2.1.4. A *guerra justa* e a Cruzada como impulsionadores da prática diplomática

As *Memórias* evocam por diversas vezes o conceito de *guerra justa,* que surge sobretudo relacionado com a figura das guerras de Cruzada, uma das sobreviventes utopias medievais que se revestiu de maior longevidade[61].

Expressão de uma mentalidade coeva, nomeadamente portuguesa, o autor assume de forma inequívoca a posição de que a guerra entre povos cristãos não tem legitimidade temporal ou espiritual[62]. Os únicos conflitos armados válidos para

61 Cf. Luís Filipe Thomaz – Cruzada. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. *C-I*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 31-38; Luís Filipe Thomaz – L'Idée Impériale Manuéline. In *La Découverte, le Portugal et L'Europe. Actes du Colloque*. Ed. Jean Aubin. Paris: Centre Culturel Portugais, 1990, p. 35-103.

62 Cf. *Memórias*, fl. 217r (no quadro da *Guerra de Urbino*); *Memórias*, fl. 146v a fl. 148r (no quadro da edificação da *Liga Santa* contra a França; transcrição do breve enviada pelo papa Júlio II a Fernando II de Aragão, então regente da coroa castelhana); *Memórias*, fl. 173v a fl. 176r (no quadro das celebrações em Roma por ocasião da conquista de Azamor, em 1513, por D. Jaime, 4º duque de Bragança).

as nações da Europa ocidental devem ser, pois, os que se desenvolvem por via do ideal cristão da *Guerra Santa* contra os inimigos da Igreja católica, a saber, o Turco no duplo palco europeu e oriental, e o muçulmano norte-africano.

Mas a constituição de uma tal frente armada, composta por forças provenientes das diversas nações cristãs do ocidente europeu, envolve importantes contactos diplomáticos e, consequentemente, uma ação enérgica por parte dos embaixadores das partes envolvidas.

É o que podemos depreender da emotiva pregação efetuada por "hum coneguo de são pero"[63] durante a missa solene proferida pelo próprio papa no "moesteiro de sancto agustinho"[64], no âmbito das festas e rituais religiosos celebrados em Roma pela tomada de Azamor, sob o comando de D. Jaime, em 1513. Com efeito, o autor tem o cuidado de referir que, a dado momento do seu exaltado discurso, o cónego dirige-se especificamente aos embaixadores dos príncipes cristãos presentes na dita missa papal, evocando os feitos de D. Jaime e D. Manuel que se apresentam, desta forma, como os dignos herdeiros dos feitos da primeira Cruzada, uma época apresentada como de ouro na medida em que "os christãos guanharam aos Jnfiees sendo vnidos E Juntos em hum acordo E vontade, sahindo de suas terras com braço armado E fee grande."[65]

A carta enviada por Leão X a D. Manuel – que o Fidalgo transcreve no seu texto[66] – na sequência da tomada de Azamor, reflete bem a firmeza do apoio concedido pelo pontífice ao rei português no seu empreendimento além-mar. Um apoio maximizado pelo facto de a gesta portuguesa servir de exemplo aos restantes reis cristãos acerca do caminho a seguir e dos erros a evitar.

Ambos os papas evocados nas *Memórias* intentam, pois, na constituição de uma força de Cruzada para refrear o avanço Turco[67], ainda que na prática nunca a consigam materializar.

D. Manuel pretendeu encabeçar esta grande expedição da Cristandade, embora não tenha vivido o suficiente para tal. Será necessário esperar pelo determinado Carlos V para se constituir uma frente de ataque capaz de se opor à ameaça

63 *Memórias*, fl. 173v.

64 *Ibidem*.

65 *Memórias*, fl. 174r.

66 O Fidalgo transcreve a versão portuguesa do breve *Saepe egimus*, de 18 de janeiro de 1514, no qual Leão X felicita D. Manuel pela tomada de Azamor; in *Memórias*, fl. 174v a fl. 176r. Cf. "Breve do Papa Leão X dirigido a el-Rei. 1514 – Janeiro 18." In *Corpo Diplomatico Portuguez: Contendo os Actos e Relações Politicas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo Desde o Século XVI Até os Nossos Dias*. Vol. I. Ed. Luís Augusto Rebelo da Silva. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1983, p. 214-216. Esta missiva papal surge como resposta à carta enviada por D. Manuel ao pontífice romano no final do mês de setembro de 1513. Cf. "Carta de el-Rei ao Papa Leão X. 1513 – Setembro 30.", In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, vol. I, p. 207-209.

67 Cf. Kenneth Meyer Setton – *The Papacy and the Levant, 1204-1571.* Vol. III: *The Sixteenth Century to the Reign of Julius III*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1984.

turca, que cada vez mais coloca em risco a própria integridade territorial da Cristandade ocidental.

De reter que ao longo de todo este convulso período, Portugal mantém uma cautelosa política de neutralidade em relação aos assuntos bélicos intra-europeus, em particular no que respeita às *Guerras de Itália*, um verdadeiro sorvedouro de homens e recursos que não permite às nações envolvidas virarem a sua atenção para o perigo Turco. Damião de Góis (1502-1574) é perentório:

> "el Rei dom Fernando (…) escreveo a el Rei dom Emanuel huma carta feita em Sevilha, per Almaçam seu secretario, aos xxj dias de maio, de M. D. xi. muito desgostoso, e pesaroso das diferenças que avia entre o Papa, e el Rei de França, e guerras que se de taes desconcertos speravam entre Christãos. Pelo qual respeito, e por sanear as cousas do regno de Napoles, que ainda não tinha bem seguro se meteo na liga do Papa, Emperador, e Soiços, desejando muito de meter el Rei dom Emanuel nella, o que elle nunca quis fazer do que foi mui anojado".[68]

No entanto, no que se refere ao combate à ameaça turca a Oriente e ao muçulmano no Norte de África, Portugal assume uma posição de vanguarda. O papado reconhece e celebra a política externa lusa[69].

2.1.5. A arbitragem de conflitos internos no espaço da Cristandade pelo papado

Outro cenário através do qual o autor faz emergir o importante papel da diplomacia no início do século XVI – em íntima ligação com a centralidade romana – relaciona-se com a arbitragem de conflitos internos às próprias nações cristãs pelo poder papal. Com efeito, é a intervenção internacional de Leão X que põe cobro à *Jacquerie* que então devasta o reino da Hungria[70]:

> "O cardeal destriguonia se partio neste tempo pera vngria com poderes de leguado alatere, E bula de cruzada contra turcos, a qual se preeguou. E el Rei despois de ter o dinheiro que se della ouve em sua mão, fez paz com os turcos por çertos anos. E escandalizado o pouo de çessar a guerra contra os Jnfiees, E Reter el Rei o dinheiro da cruzada, se aleuantaram contra elle, dizendo que fizesse loguo a guerra, ou posesse ho dinheiro em mãos de quem elles ordenassem. foi esta contenda tanto avante que a guerra se começou antre elles tam braua que o pouoençaRou el Rei em huma çidade. (…) E estando assi el Rei em tam extrema neçessidade escreueo ao papa dandolhe conta de sua fortuna

68 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*. Ed. Joaquim de Carvalho e David Lopes. Vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926, Capítulo XXIII, p. 100.

69 *Memórias*, fl. 173v a fl. 176r.

70 À época o rei da Hungria era Vladislau II (1456-1516, rei da Boémia desde 1471 e da Hungria desde 1490).

pedindolhe que mandasse por Remedio nisto E sua santidade mandou nunçios que os poseram em paz."[71]

Mais uma vez, o processo diplomático desenvolve-se tendo como condição *a priori* e *a posteriori* o poder enquanto estratégia, conflito e instrumentalização das instituições, ou seja, integrado no quadro da definição avançada por Bertrand Russell (1872-1970)[72], que destaca o poder como produção de efeitos desejados.

2.2. As embaixadas de obediência e outras delegações ao papa

A descrição de delegações à cúria pontifícia, em particular as embaixadas de obediência ao papa[73], constitui um exemplo maior nas *Memórias* da importância das negociações diplomáticas no desenvolvimento político da Europa da Primavera de Quinhentos. Trata-se, na essência, de representações de uma prática diplomática nascente e cada vez mais afirmativa.

Como é de prever, o autor dá especial atenção à missão de Portugal, chegando mesmo a incluir a carta que Alberto de Carpi (1475-1531)[74], embaixador em Roma do Sacro Imperador Romano-Germânico Maximiliano I de Habsburgo, escreveu ao seu senhor, relatando em detalhe a embaixada de Tristão da Cunha (c. 1460-1540)[75].

Outras embaixadas de obediência ao papa merecedoras de um olhar atento por parte do autor foram a dos maronitas[76] e a do rei da Polónia Sigismundo I, *o Velho* (1467-1548, rei desde 1506). Evocou também, ainda que sem detalhe mas de forma prenhe de significado, a entrada do cardeal Gurgensis em Roma para dar obediência ao papa da parte do imperador Maximiliano I, bem como o encontro entre Francisco I de França e Leão X, no qual o primeiro deu obediência ao pontífice. Finalmente, para além destas, referiu – limitando-se à mera nomeação – as embaixadas de Florença, Sena e Saboia.

71 *Memórias*, fl. 203r.

72 Cf. Bertrand Russell – *O poder: uma nova análise social*. Lisboa: Fragmentos, 1993.

73 Onde a festa, a propaganda ideológica e a simbologia do poder são núcleos estruturantes.

74 Humanista e diplomata, Alberto Pio III de Carpi foi um príncipe italiano íntimo dos papas Médici e amigo de Pietro Bembo (1470-1547, cardeal desde 1538) e Ludovico Ariosto (1474-1533). Durante a quase totalidade da sua carreira, Alberto de Carpi serviu como diplomata. Em 1508, destacou-se como um dos negociadores da *Liga de Cambrai* e, em 1510, tornou-se o embaixador do imperador Maximiliano I junto do papado.

75 Cavaleiro do conselho de D. Manuel I, explorador, comandante naval e embaixador. Cf. António Alberto Banha de Andrade – *História de um fidalgo quinhentista português, Tristão da Cunha*. Lisboa: Instituto de História Infante Dom Henrique, 1974.

76 A Igreja maronita é uma Igreja católica oriental *sui juris*, ou seja, uma Igreja em plena comunhão com a Sé Apostólica que reconhece a autoridade do Papa, o Sumo Pontífice da Igreja católica. Esta plena comunhão foi reafirmada em 1182. Detentora de ritual próprio (pertencente à tradição litúrgica de Antioquia, que prevê a celebração da missa em língua aramaica e em língua siríaca), a Igreja maronita foi fundada por São Maron, também conhecido como St. Maroun, um monge sírico-cristão do século V.

Porque inscrita no âmbito da comitiva diplomática (e do cerimonial da representação pública do poder), beneficia também de uma especial atenção a delegação do cardeal húngaro de Strigonia[77].

2.2.1. A embaixada de Portugal a Leão X

A descrição feita pelo Fidalgo da embaixada de obediência ao papa, enviada por D. Manuel em 1513 e que desfilou nas ruas de Roma no dia 12 de março do ano seguinte, vem complementar um diversificado *corpus* documental onde se destacam, por um lado, os registos epistolográficos coevos enviados de Roma por embaixadores e participantes na embaixada[78] (referimo-nos essencialmente à missiva do embaixador português João de Faria, enviada para o reino apenas 6 dias após o desfile da embaixada, e às correspondências de Nicolau de Faria, remetida no mesmo dia da do embaixador, e Tristão da Cunha, enviada para Lisboa, para o Secretário de Estado António Carneiro, um mês decorrido sobre o desfile)[79] e, por outro, os textos de Damião de Góis e D. Jerónimo Osório (1506-1580), sendo que o primeiro se baseia grandemente nas referidas missivas.

Ora, as ditas correspondências lusas, ainda que coevas, constituem na essência textos oficiais enviados por participantes na própria embaixada, pelo que, de alguma forma, a imagem nelas fornecida é sempre condicionada pela expectativa *a priori* da entidade oficial que as recebe e as lê, ou seja, na grande maioria dos casos o rei e os seus principais representantes administrativos, como é o caso do secretário de Estado[80].

Já o texto de Damião de Góis, que data de 1566, assim como a narrativa de D. Jerónimo Osório, datada de 1571[81], ou até a do humanista e prelado italiano

77 Strigonia ou Esztergom é uma cidade húngara do condado de Komárom-Esztergom, situada a 50 km da capital Budapeste, que se destacou no combate aos turcos otomanos, em particular nos séculos XV-XVI.

78 Cf. "Carta do Doutor João de Faria a el-Rei, 1514 – Março 18". In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 234-238; "Carta de Nicolao de Faria e el-Rei. 1514 – Março 18". In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 238-242; "Carta de Tristão da Cunha ao secretario de estado. 1514 – Abril 11.". In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 242-243.

79 "O doutor João de Faria foi o primeiro embaixador português junto do Papado (23 Fev. 1512 a Nov. 1514). A sua carta dá conta ao Rei da organização do desfile e da afluência de gente para o observar. Por seu turno, Nicolau de Faria, estribeiro-pequeno do Rei, que teve por especial função acompanhar e zelar pelo elefante, dedica a maior parte do seu relato à dificuldade que foi conduzir o animal desde o desembarque até Roma, perante a multidão que afluía para o ver. A 11 de abril Tristão da Cunha faz um balanço da importância da embaixada e queixa-se das despesas que ela lhe vem custando, referência a que Garcia de Resende voltará a fazer menção numa das raras alusões à ida a Roma." António Camões Gouveia – De Lisboa a Roma para mostrar a Índia. *Noesis*. Lisboa. 22 (1992), p. 24.

80 Cf. Hans Robert Jauss – *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, p. 3-45. Segundo este autor, as perspetivas de receção de um texto determinam, num período cronológico onde se inclui o dealbar da modernidade, a produção do próprio texto.

81 Cf. D. Jerónimo Osório – *Da vida e feitos de El-Rei Dom Manuel* [*De rebvs Emmanvelis regis Lvsitaniae invictissimi virtvte et avspicio gestis libri dvodecim*, Lx., António Gonçalves, 1571]. Porto: Civilização, 1944, vol. II, Livro IX, p. 127-131.

Paolo Giovio[82] (1483-1552), que escreveu igualmente sobre a embaixada, sendo o seu texto de 1551, são produções – ao contrário da do Fidalgo de Chaves – não coevas dos acontecimentos que relatam nem tão pouco fruto de um testemunho em primeira mão por parte dos autores.

O facto de o Fidalgo ter assistido ele próprio aos acontecimentos e redigir o seu texto em anos não muito distanciados dos eventos que narra, associado à constatação de não estar sujeito à pressão oficial de uma missiva de carácter régio (ainda que o seu texto se dirija especificamente ao 4º duque de Bragança, provavelmente por solicitação deste), constitui um poderoso argumento na determinação do elevado valor histórico-cultural das suas *Memórias*, sobretudo em relação aos relatos supramencionados.

Mesmo que redigidas alguns anos após os acontecimentos, não se trata de um hiato de décadas como acontece com os autores indicados.

Logo no início do capítulo, o autor refere que a nau utilizada por Tristão da Cunha para transportar a embaixada era aquela que o seu senhor, D. Jaime, utilizara para conquistar Azamor[83]. Com efeito, através desta pequena introdução à larga descrição que se segue, o Fidalgo opera uma ligação fundamental que não surge nas restantes descrições, mais ou menos coevas, da mesma embaixada: a do seu senhor, o único destinatário do relato, a um dos momentos mais altos da representação do reino de Portugal na capital da Cristandade.

A nau assume aqui um singular protagonismo pelo seu carácter áugure da notoriedade militar e expansionista (em particular no que diz respeito à fé cristã) de Portugal, pois, foi através dela que os portugueses passaram a África à conquista de uma das principais praças do Islão marroquino.

Após uma breve referência à chegada da delegação a Itália e às condições em que a mesma ocorre[84], o autor destaca a enorme expectativa por parte dos senhores romanos: "as Jrmãas do papa E muitos grandes senhores e senhoras (…) foram ver o alifante que ficara fora da çidade, por ser cousa nam vista em Roma segundo se dizia do tempo de Jullio çesar, nem em toda Jtalia."[85] De tal forma que a embaixada faz a sua entrada solene no primeiro domingo da Quaresma, época litúrgica muito especial no quadro das efemérides cristãs e, em particular, romanas[86].

Ainda antes de começar a descrição da comitiva realça a diversidade e o primor selectivo da assistência: "E por que vieram por mar entraram polla porta de sam

82 Cf. Paolo Giovio – *Elogios o vidas breves de los cavaleros* [*Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita, quae apud Musaeum spectantur*. Florence: Officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi, 1551, Trad. de Baeça]. Granada: Aleigo de Mena, 1568, p. 127.

83 *Memórias*, fl. 178r.

84 *Memórias*, fl. 178r.

85 *Memórias*, fl. 178r.

86 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, Capítulo XXII, p. 185.

pancraçio que hee na via de çiuita velha. E Jaa todolos prelados E patriarchas, arçebispos E bispos, E os embaixadores do emperador E dos Reis E a familia do papa E todas as dos cardeaes erão hidos ao Reçeber."[87]

Em seguida, com o tom de quem presenciou o acontecimento por si mesmo, o Fidalgo narra a entrada da embaixada. A ordem e a organização (atribuídas pelo mestre de cerimónias) constituem a pedra-de-toque do discurso[88]. Com especial enfoque na estrutura social, que se reflete na ordem protocolar das precedências, descreve o esplendor e o colorido do cortejo que atravessa a urbe em direção ao castelo de Santo Ângelo, em cuja janela o papa assiste ao desfile[89].

Após referenciar o brilhantismo trazido pelos músicos[90], avança com a apresentação do índio e da onça, dois dos mais notáveis exemplos do exotismo da embaixada: "E o Jndio com a onça nas ancas do caualo vestido de seda."[91]

Concentra-se depois nos fidalgos, que surgem ricamente trajados[92]. É o momento em que começa a individualizar numa clara tentativa de elevar a representatividade social e política dos embaixadores portugueses e, consequentemente, da embaixada no seu todo. Primeiro, a referência a Garcia de Resende (1470-1536), secretário da delegação[93].

Entretanto, como que num interlúdio da apresentação da classe nobre da embaixada, evoca o elefante Hanno – a principal fonte de exotismo do cortejo –, em cujo dorso num cofre de luxo e riqueza sem igual está contido o pontifical, a outra grande oferenda ao novo pontífice:

> "vinha mais o alifante com albardilha de borcado sobre o qual hia hum cofre grande de çetim cremesim com lauores de crauação dourada no qual vinha metido o pontifical E ornamentos. (…) E o alifante trazia as armas del Rei Ricamente brosladas na testa. ao pescoço huma grande campainha de prata. E o Jndio que ho guovernaua vestido de seda com hum bastão na mão guarneçido de prata."[94]

Destaque especial também para o *mahout*[95] indiano, outro elemento exótico que reflete o poderio português além-mar. Afinal, é ele quem conduz o surpreendente animal, que a todos pasma de espanto.

87 *Memórias*, fl. 178r e fl. 178v.
88 *Memórias*, fl. 178v.
89 *Memórias*, fl. 178r e fl. 178v.
90 *Memórias*, fl. 178v.
91 *Memórias*, fl. 178v.
92 *Memórias*, fl. 178v.
93 *Memórias*, fl. 178v.
94 *Memórias*, fl. 178v e fl. 179r.
95 Tratador.

Junto do elefante vem Nicolau de Faria, guarda do mesmo; nivelado pela sua apresentação exímia aos demais fidalgos[96].

Retomando o elemento nobre da delegação, eis que surgem em grande esplendor os embaixadores, discriminados individualmente de acordo com o seu estatuto: Tristão da Cunha, embaixador da delegação, João de Faria, embaixador em Roma[97], e Diogo Pacheco, orador da embaixada e responsável pela comunicação oficial[98].

Em seguida, num modo de apresentação generalista e anónimo que garante, por isso, um maior destaque à componente lusa, surgem "os embaixadores do emperador E dos Reis E das senhorias que erão estantes em Roma, E grande multidão de prelados E dinidades E de outros senhores eclesiasticos E seglares que os sahiam a Reçeber, os seguiam em singular ordenança. pareçia tam Rica E fermosa companhia ca toda Roma coRia a velos."[99]

Finalmente, a referência ao povo, base da pirâmide social, sempre enquanto espectador, mas cuja presença é indispensável para garantir o pleno sucesso da embaixada: "E era Jente sem conto, mudandosse de humas Ruas As outras per trauessas E luguares donde os milhor podiam ver atee cheguar a suas pousadas."[100]

O cortejo da embaixada do rei de Portugal que desfilou por Roma, em 1514, teve eco pela Europa e, sobretudo, por toda a Itália. Seja na figura da correspondência de embaixadores[101], seja através das produções culturais de humanistas que ficaram profundamente marcados pelo sucedido – em particular poemas e xilogravuras –, toda uma vasta e heterogénea herança foi deixada à Cristandade, constituindo a prova inequívoca do carácter excecional da delegação[102].

96 *Memórias*, fl. 179r.

97 João de Faria foi o primeiro embaixador residente português na cúria papal. Nomeado por D. Manuel, ocupou o cargo entre fevereiro de 1512 e novembro de 1514, data em que foi sucedido por D. Miguel da Silva.

98 *Memórias*, fl. 179r.

99 *Memórias*, fl. 179r.

100 *Memórias*, fl. 179r.

101 Nomeadamente Lippomano, embaixador veneziano, e, como já referimos, Alberto de Carpi, embaixador do imperador Maximiliano.

102 Marcantonio Casanova, Aurelio Sereno, Paulo Giovio (biógrafo do papa), Paride de Grassi (mestre-de-cerimónias na corte de Leão X), Jacopo Sadoleto e Giampietro Piero Valeriano foram alguns dos prestigiados escritores coevos, que, da política à poesia, comemoraram a missão de obediência portuguesa (ou seja, a gesta lusa além-mar e o poder de D. Manuel), bem como a chegada a Roma do elefante Hanno.

O próprio Leão X redigiria um epitáfio para colocar no memorial ao elefante Hanno concebido, a seu pedido, por Rafael Sanzio (1483-1520), ícone do Renascimento italiano e artista de eleição do pontífice. O memorial foi colocado na parede à entrada do Vaticano, encontrando-se hoje perdido.

Hanno foi, de facto, inspiração na pintura e na escultura dos grandes artistas de Quinhentos. Rafael Sanzio pintou-o e utilizou-o largamente como tema. Também Giovanni Barili, mestre das madeiras para a basílica de São Pedro, elaborou uma reprodução sua, a única atualmente conhecida, num dos entalhamentos de uma das portas do Vaticano. Cf. António Camões Gouveia – De Lisboa a Roma para mostrar a Índia..., p. 24-25; Silvio A. Bedini – *The Pope's Elephant: Aspects of Portugal*. Manchester and Lisbon: Carcanet in association with the Calouste Gulbenkian Foundation and the Discoveries Commission, 1997, p. 59-63 e 238-240.

Através desta sumptuosa embaixada ao papa Leão X, o rei português afirmava-se como um dos mais poderosos soberanos do mundo. Foi este propósito propagandístico o principal objetivo da delegação e foi exatamente isto que o Fidalgo de Chaves tão bem transmitiu no seu relato: a construção viva de uma imagem e de uma simbólica de poder, perante os olhos e os ouvidos espantados (no sentido da *mirabilia* medieval) dos representantes de toda a Europa naquela que era a capital espiritual, política e cultural da Cristandade na viragem de Quatrocentos para Quinhentos.

A embaixada portuguesa possui uma função política e social bem definida, tem uma morfologia, uma hierarquização dos seus elementos. No todo e nas partes, ela comunica através de várias linguagens: o gesto, o vestuário, o som, os comportamentos (humanos e animais; veja-se quando o elefante molha os circundantes para regozijo da assistência). E o grau de leitura está de acordo com os vários públicos que a ela assistem nas ruas de Roma:

> "cheguando A ponte de sancto angelo [,] onde o papa estaua, mandou Sua Santidade que se deteuesse pera ver ho que o alifante fazia. o Jndio lhe fez fazer muitas mesuras E dar bramidos E tomar aguoa na tromba E deitala aos que o papa mandaua. E deitaramlhe ducados no chão tomauaos com a tromba E dauaos ao Jndio E assi outras moedas dahi pera baixo. E de o alifante entender E fazer todo o que lhe o Jndio mandaua erão o papa E os cardeaes marauilhados."[103]

É reveladora a preocupação do Fidalgo em fazer um relato quase visual da embaixada que desfilou por Roma a 12 de março de 1514, chegando ao ponto de transcrever a versão portuguesa da "Carta que o senhor de carpe embaixador do emperador maximiliano em Roma escreueo sobre a dita embaixada ao dito emperador."[104]

Aníbal Pinto de Castro destaca que, no seu todo, apesar de apresentar "uma formulação mais arcaizante e literal", a "versão do Fidalgo não diverge substancialmente daquela que Damião de Góis inclui no capítulo LVII da 3ª Parte da *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* (depois copiada por D. António Caetano de Sousa nas Provas da História Genealógica), nem da de D. Jerónimo Osório no *De Rebus Emmanuelis Gestis*."[105] Com efeito, no seu conjunto, a versão do Fidalgo difere pouco em relação à apresentada por Damião de Góis. Vejam-se as discordâncias mais relevantes:

103 *Memórias*, fl. 179r.

104 *Memórias*, fl. 179v.

105 Aníbal Pinto de Castro – Uma Voz do Diálogo Luso-Italiano na Época de Quinhentos, a do 'Fidalgo de Chaves'. *Mare Liberum*. Lisboa. 2 (1991), p. 10.

Versão de Damião de Góis da carta do embaixador	Versão do Fidalgo de Chaves da carta do embaixador
"hos outros dous doctores em leis"[106]	"outro doutor E homem eclesiastico constituido nas pequenas ordens [.] o terçeiro caualeiro da ordem da caualaria de Jesu christo de portugual."[107]
"& depois hum Indio sobre hum fermoso cauallo"[108]	"E despois hum Jndio negro sobre hum fermoso caualo"[109]
"A este seguia hum Elephante Indio, que trazia encima (…)"[110]	"a este seguia um alifante bem ornamentado"[111]
"logo apos elle seguiã algũas azemalas mui fermosas, cubertas com reposteiros de raz, & seda de diversas cores, & insignias."[112]	"E loguo despois della seguiam algumas azemalas mui fermosas"[113]
"Todo ho pouo vniuersal de Roma correo por ver esta nouidade, ho que nam hee maravilha, porq˜ poucas vezes, ou nunca acõteçeo mandarem hos Prinçipes Christãos Legados a Roma com tam magnifico aparato"[114]	"todo o pouo vniversal de Roma coRia por ver esta nouidade, o que nam hee maravilha por que pouco ameude se faz que os prinçepes emviem leguados a Roma em assi grande Resplendor E manifico aparelho."[115]
"ho qual Elephante em chegando diante da janella onde ho Papa estaua lhe fez reuerençia poendo hos geolhos no chão, fazendo, alem disso, outras cousas que lhe ho seu rector mandaua."[116]	"E quando o alifante veo diante da Janella onde o papa estaua, amoestado de seu Reitor fez Reuerençia ao papa E abaixou os giolhos."[117]
"Depois em outro dia assinado forão a Belueder, onde ho Papa estaua acompanhado de todolos Cardeaes, & embaixadores"[118]	"E despois em outro assinado dia offereçeram ao papa que estaua acompanhado de todolos cardeaes"[119]
"Eu acompanhei hos ẽbaixadores, quomo he costume da corte Romana, & depois hos fui visitar, & lhes offereçi toda minha ajuda, em nome de vossa Magestade"[120]	"eu fui diante dos ditos embaixadores assi como hee husança E custume da corte. E despois os visitei por ser assi a maneira de saluar os embaixadores dos Reis na sua primeira vinda pollos embaixadores estantes em Roma."[121]

106 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 190.
107 *Memórias*, fl. 179v.
108 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 190.
109 *Memórias*, fl. 179v.
110 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 190.
111 *Memórias*, fl. 179v.
112 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 191.
113 *Memórias*, fl. 179v.
114 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 191.
115 *Memórias*, fl. 179v.
116 *Cf. Damião de Góis – Crónica do felicíssimo rei D. Manuel...*, vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 191.
117 *Memórias, fl. 179v.*
118 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 191.
119 *Memórias*, fl. 179v.
120 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 192.
121 *Memórias*, fl. 181r.

De salientar, em ambos os casos (embora na versão do Fidalgo a referência seja ainda mais objetiva e esclarecedora), a menção ao protocolo diplomático da época relativo a embaixadas desta natureza: "eu [Alberto de Carpi] fui diante dos ditos embaixadores assi como hee husança E custume da corte. E despois os visitei por ser assi a maneira de saluar[122] os embaixadores dos Reis na sua primeira vinda pollos embaixadores estantes em Roma."[123]

Para legitimar a sua representação da embaixada, a argumentação do Fidalgo baseia-se no recurso ao documento como prova e, consequentemente, como meio superior de demonstração. Reside aqui a justificação para a inclusão no relato da missiva do embaixador do imperador Maximiliano I. O mesmo se passa, aliás, com Damião de Góis: "Esta carta por dar mór Fé aho que tenho scripto desta embaixada, me pareçeo cousa conveniente poer aqui, pera com ella cõfirmar ho grande aparato com que elRei mandou Tristão da cunha a Roma"[124]. Desta forma, o destinatário do texto não terá qualquer dúvida acerca da veracidade dos factos. Até porque, como seria de esperar de uma missiva dirigida ao Sacro Imperador Romano-Germânico, a carta de Alberto de Carpi é plena de minúcia e detalhe[125].

Como salienta Eugenio Asensio, o Fidalgo "pinta con lujo de pormenores el desfile de la embajada de Tristão da Cunha con Garcia de Resende y el elefante."[126] Já Aníbal Pinto de Castro, por sua vez, havia notado que a versão do Fidalgo acerca da embaixada de Tristão da Cunha apresenta uma "minúcia [que] ultrapassa por vezes a do próprio Garcia de Resende, mesmo sem ter em conta a transcrição da carta do Embaixador De Carpe"[127].

Graças à sua diversidade animal, material e até humana, a embaixada de 1514 provocou no coração do *Velho Continente* o espanto pelas realidades extra-europeias, contribuindo de forma decisiva para a divulgação da gesta dos portugueses nos oceanos do mundo e para o despertar do interesse das restantes nações da Europa pelas navegações lusas[128]. Atente-se na seguinte passagem da missiva do embaixador imperial, que destaca a heterogeneidade do público que assistia ao desfile: "todo o pouo vniversal de Roma coRia por ver esta nouidade, o que nam hee maravilha por que pouco ameude se faz que os prinçepes emviem leguados a Roma em assi grande Resplendor E manifico aparelho."[129]

122 Leia-se "saudar".

123 *Memórias*, fl. 181r.

124 Cf. Damião de Góis – *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*..., vol. III, op. cit., Capítulo LVII, p. 193.

125 *Memórias*, fl. 179v a fl. 181r.

126 Eugenio Asensio – Memórias de Um Fidalgo de Chaves (1510-1517)..., p. 17.

127 Aníbal Pinto de Castro – Uma Voz do Diálogo Luso-Italiano..., p. 13.

128 *Memórias*, fl. 179v e fl. 180r.

129 *Memórias*, fl. 180r.

Será este público a passar a mensagem acerca da magnificência e da novidade da embaixada para os mais diversos destinos europeus.

A embaixada tem sobretudo um carácter exótico, ou seja, transcontinental e é nisso, essencialmente, que difere e se distancia (em superioridade) de todas as outras que em Roma desfilaram perante o novo pontífice. Trata-se do desfile dos grandes viajantes e dos propagadores da fé cristã, trazendo consigo as maravilhas encontradas nas regiões recém-descobertas para a Cristandade. Esta é a marca matricial da embaixada de Tristão da Cunha, pelo que todos os elementos que a compõem têm sempre inerente a conotação do longínquo, e por isso sedutor, mundo além-mar.

E o exotismo não se limita ao elemento animal materializado no elefante e na onça. Estende-se igualmente ao precioso elemento humano, seja na figura do *mahout*[130] indiano que conduz o elefante, seja pelo "Jndio negro sobre hum fermoso caualo ornado de huma sella da Jndia, o qual trazia atras si sobre as ancas do cauallo hua besta semelhauel ao lião pardo, mas de corpo mais graçioso E de muitas E desvairadas cores"[131], seja ainda através dos escudeiros negros que integram a embaixada: "muitos daquelles escudeiros erão negros E crespos E outros trosquiados E nam assi aluos como são os Jtalianos."[132]

É, afinal, desta componente de "raridade" que sobreleva a função propagandística e de símbolo e instrumento de poder da embaixada: a construção da imagem de D. Manuel enquanto príncipe cristão todo-poderoso, rodeado do exotismo do mundo, a quem os mais distantes monarcas prestam vassalagem – "era el Rei nosso senhor sobre todolos outros tido em maior veneração de catolico E christianissimo"[133].

O mesmo se pode depreender das palavras do embaixador Alberto de Carpi:

> "a materia era preçiosa mas a obra sobrepoJaua aa materia, a qual era polla singular Religião E deuação deste prinçepe dada. (…) E nam hee de poer em silençio que haa estendido E engrandeçido nossa Religião com grande gloria atee os guaramantes E Jndios. E que assi tanto honrrauam por sua larguesa E liberalidade."[134]

Através da progressiva elevação da imagem de otimismo, prosperidade e poder de D. Manuel, a embaixada de Tristão da Cunha reflete, enfim, as ambições políticas – podemos mesmo afirmar imperiais[135] – do projeto régio português:

> "era el Rei nosso senhor sobre todolos outros tido em maior veneração de catolico E christianissimo E bem aventurado em todas suas cousas como se amostraua pollas con-

130 Tratador.

131 *Memórias*, fl. 179v e fl. 180r.

132 *Memórias*, fl. 179r e fl. 179v.

133 *Memórias*, fl. 179v.

134 *Memórias*, fl. 180v.

135 Cf. Luís Filipe Thomaz – L'Idée Impériale Manuéline...

> tinuas festas que se em Roma faziam das victorias que lhe nosso senhor daua contra os Jnfiees, assi em africa como na Jndia [,] enRiqueçendo os seus E acreçentando seu estado E poderio [.]"[136]

Por outro lado, visando as demais potências europeias, em particular as emergentes (a França e a Espanha), a embaixada de 1514 possui uma grande importância institucional na medida em que dá a ver uma nova imagem da relação entre o poder político português e o poder religioso e temporal da Santa Sé. Daí que, com uma profunda conotação política, se destine a um público que não é só o das ruas de Roma mas também o dos embaixadores, agentes, mercadores e nobres estrangeiros.

Mas, para além destes objetivos de carácter geral, que outros, mais concretos, teria a embaixada de 1514? Desde logo, a prossecução das sessões suspensas do Concílio de Latrão V (1512-1517), onde era debatida a questão estrutural da Reforma da Igreja. Depois, que fosse estabelecida uma liga defensiva e ofensiva dos reis cristãos para fazer face ao imparável avanço Turco que ameaçava a Europa ocidental e muito em particular, depois de Otranto, o coração da Cristandade. Em seguida que o pontífice autorizasse a realização de uma coleta temporária em determinados rendimentos do clero secular e religioso[137], com o propósito de financiar as atividades na Ásia e em África. Finalmente, a concessão "das muitas e mui importantes graças especiaes em cujo complexo está envolvido e amplificado o padroado das igrejas do Ultramar, que elle [D. Manuel] então pediu que fosse incorporado á ordem de Christo"[138].

No geral, estes objetivos foram concretizados (à data da entrada de Tristão da Cunha na *Cidade Eterna*, os dois primeiros perderam validade), revelando-se a embaixada um sucesso, como se pode verificar através das respostas favoráveis de Leão X materializadas num conjunto de bulas e breves datados de entre 29 de abril de 1514 e 30 de janeiro do ano seguinte[139].

O próprio Fidalgo assinala este êxito no seu testemunho: "tendo tristão da cunha os neguoçios acabados como compria a seruiço del Rei partiosse de Roma na fim de maio. E atee embarcar suas cousas foram prosperas."[140]; "Conçedidas as sobreditas graças a el Rei, pedio sua alteza ao papa nunçio pera hir a portugual dar as bulas de sua santidade a execução."[141]

Mas observemos um pouco mais em detalhe. A 29 de abril de 1514 o papa começa por retribuir as oferendas de D. Manuel, assinando uma bula na qual con-

136 *Memórias*, fl. 179v.

137 Cf. António Alberto Banha de Andrade – *História de um fidalgo quinhentista português, Tristão da Cunha*..., p. 125.

138 Marquês de Resende – Embaixada de el-rei D. Manuel ao papa Leão X. In *O Panorama*, Lisboa, 1854, vol. XI (3º da 3ª série), p. 219.

139 Cf. *Corpo Diplomatico Portuguez*..., p. 244-310.

140 *Memórias*, fl. 200v.

141 *Memórias*, fl. 200v.

tribui para o combate português contra os infiéis em África e na Ásia através do lançamento das terças nos frutos e rendas dos Mosteiros e Igrejas de Portugal: "certis decimarum partibus, *tertiis* nuncupatis, in Portugalliae, Algarbiorumque Regnis, caeterisque Provinciis, Insulis et locis tibi subjectis."[142]

Em 11 de maio do mesmo ano, o papa oferece a *Rosa de Ouro* ao monarca[143] (D. Manuel já havia recebido uma de Júlio II, em 1506), que neste ano era também ambicionada pelo sacro imperador Maximiliano: "sua estada [de Tristão da Cunha] foi em Roma tres meses, por que foi neçessario mandar a el Rei avisos dos neguoçios a que viera, E esperar de sua alteza Reposta. no qual tempo lhe foi dada a Rosa pera el Rei."[144] Ainda que de valor material exíguo, a peça revestia-se de enorme significado simbólico, pois além de se tratar de um costume ancestral, premiava um Príncipe cristão que tivesse manifestado particular devoção, sobretudo no que dizia respeito à expansão da fé, à causa da Igreja Romana.

Em bula de 7 de junho[145], Leão X confirma o direito de Padroado espiritual de toda a Igreja e mais benefícios de todas as terras do Ultramar, concedido pelos predecessores aos reis de Portugal, por incorporação na Ordem de Cristo.

Logo a seguir surge a bula *Pro excellenti*, datada de 12 do mesmo mês, criando o bispado do Funchal, com dignidade e cónegos[146]. Esta graça atribuída pelo novo pontífice, como António Banha de Andrade salienta, "parecendo à primeira vista um assunto estritamente eclesiástico, não deixa de provocar profundas repercussões no revigoramento do Estado Português"[147], dado o avançado estado de desenvolvimento da Madeira, com particular incidência para a cidade do Funchal.

Em bula de 14 de setembro, o pontífice concede indulgências aos participantes da expansão[148]. Depois, com data de 24 do mês seguinte, destaca-se a "Carta de notificação da graça concedida pelo Santo Padre, Leão X, como por seus embaixadores fora requerido, havendo respeito ao muito serviço que na guerra dos mouros faziam, com muito trabalho, fadiga, despesa, perigos e mortes, pudesse el-rei haver pelos mosteiros e igrejas, das colações dos prelados"[149].

Numa quinta bula, de 3 de novembro, confirma a doação e concessão de Nicolau V (1397-1455, papa desde 1447), Calisto III (1378-1458, papa desde 1455)

142 Cf. Bulla do Papa Leão X dirigida a el-Rei. 1514 – Abril 29. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 244-248.

143 Cf. Breve do Papa Leão X dirigido a el-Rei. 1514 – Maio 11. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 252-253.

144 *Memórias*, fl. 200r.

145 Cf. Bulla do Papa Leão X dirigida a el-Rei. 1514 – Junho 7. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 254 ss.

146 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Bulas*, mç. 20, n.º 34. Veja-se igualmente Bulla do Papa Leão X. 1514 – Junho 12. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 257-260.

147 Cf. António Alberto Banha de Andrade – *História de um fidalgo quinhentista português...*, p. 129.

148 Cf. Bulla do Papa Leão X. 1514 – Setembro 14. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 269-271.

149 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Chancelaria de D. Manuel I*, liv. 15, fl. 150v.

e Sisto IV de todas as terras e províncias conquistadas e por conquistar, não apenas na Índia mas também em terras desconhecidas[150].

Leão X ofereceu ainda a D. Manuel um volume iluminado, provavelmente um *Livro de Horas*, bem como uma suposta chaminé de mármore branco da autoria de Miguel Ângelo, que terá inicialmente sido montada no Palácio de Almeirim onde perdurou até ao Terramoto de 1755[151].

Mas o auge das benesses de Leão X ao rei português acontece quando a 30 de janeiro de 1515[152] atribui a D. Manuel os prestigiados *Gladius et Pileus* (espada papal e barrete ducal), que constituem à época a mais alta condecoração que um príncipe cristão podia receber do papado, "como símbolos do poder real de campeão da fé na República cristã"[153]. Nunca atribuída a um rei português, o grande valor desta distinção residia não na "matéria" mas antes no "mysterio", como assinalava o próprio pontífice. Dado Tristão da Cunha já ter regressado ao reino, coube a João de Faria ser o portador da distinta oferenda papal[154]: "neste tempo deu o papa ho estoque ao doutor João de faria pera el Rei de portugual. E elle se veo mandando sua alteza dom miguel a Roma por seu embaixador."[155]

Um pormenor importante relativamente à descrição da embaixada de 1514 pelo viajante flaviense, reside no facto de o mesmo não fazer qualquer menção a uma delegação do Congo a prestar obediência ao papa, em nome do seu rei, integrada na missiva portuguesa. Esta omissão pode contribuir para solucionar uma controvérsia já com longa data, ao integrar-se na corrente que defende que esta embaixada nunca existiu, onde merece particular destaque a avaliação do padre António Brásio[156]. Certamente que a ter acontecido, o autor não deixaria de assinalar tão exótico acontecimento na vida da cúria e de Roma, sobretudo se integrado na delegação de Tristão da Cunha. O *argumentum ex silentio* de um documento coevo pode, de facto, revelar-se carregado de força demonstrativa, sendo por isso decisivo na resolução de uma contenda historiográfica.

Em síntese, profundamente politizada, a embaixada de obediência ao papa enviada por D. Manuel a Roma constitui o grande momento diplomático testemunhado pelas *Memórias* e o instante por excelência em que o Fidalgo evidencia a importância crescente da simbólica e da representação do poder nos alvores do novo

150 Transcrevendo inclusive as respetivas bulas dos dois últimos pontífices. Cf. Bulla do Papa Leão X dirigida a el-Rei. 1514 – Novembro 3. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 275-298.

151 Cf. Arnaldo Pinto Cardoso – *A Presença Portuguesa em Roma*. Lisboa: Quetzal, 2001, p. 73.

152 Breve do Papa Leão X dirigido a el-Rei. 1515 – Janeiro 30. In *Corpo Diplomatico Portuguez...*, p. 309-310.

153 Cf. António Alberto Banha de Andrade – *História de um fidalgo quinhentista português...*, p. 129.

154 Cf. Lembrança de quando El-Rei recebeu a cruzada e a rosa benta que trouxe Tristão da Cunha, e a cerimónia de como a recebeu. In *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro Conde da Idanha do Tempo Que Ele e Seu Pai, António Carneiro Serviram de Secretários: 1515 a 1568*. Ed. Ernesto de Campos de Andrada. Lisboa: Imprensa Nacional, 1937, p. 196-197.

155 *Memórias*, fl. 211r.

156 Cf. Pe. António Duarte Brásio – Embaixada do Congo a Roma em 1514. *Studia.* Lisboa. 32 (1971) 51-88.

século. Noutra vertente, dá a ver o protagonismo da atividade diplomática enquanto via privilegiada para a concretização satisfatória da nova forma de fazer política externa por parte das monarquias em ascensão.

D. Manuel revela-se à Cristandade ao mesmo tempo que a diplomacia portuguesa oferece ao Sumo Pontífice o mundo descoberto e dominado pelo rei de Portugal, em prol da expansão da fé cristã. E é o próprio papa Leão X quem confirma este ato supremo de propaganda na missiva que envia ao rei português[157].

À cabeça de uma nação já essencialmente intercontinental, o monarca luso tem de apresentar uma diplomacia tão sólida quanto eficaz e inovadora, de acordo, afinal, com os novos tempos que se vivem na Europa. Até porque os interesses internacionais de Portugal afirmam-se num novo contexto político europeu, pautado pelo facto de as monarquias em ascensão verem os seus destinos de forma interligada através das políticas dinásticas e da consolidação das redes familiares entre os soberanos.

O Fidalgo de Chaves faz, pois, evidenciar na sua narrativa como se davam em Portugal os primeiros passos rumo a uma nova realidade política, na qual a diplomacia avulta como um instrumento fundamental para o alcance dos grandes objetivos nacionais e internacionais.

A atividade diplomática portuguesa em Roma é tanto mais importante e sensível quanto o facto de a Coroa desejar manter uma prudente política de neutralidade face aos conflitos europeus. Tal objetivo político implicava uma estratégia e uma capacidade diplomáticas de exceção, pois todo e qualquer desenvolvimento das relações entre as Casas reinantes passava invariavelmente por Roma. E Portugal conseguiu-o, de facto, como o autor testemunha no seu relato.

O eventual agente brigantino atesta igualmente como a diplomacia designa com precisão o carácter instrumental da política externa, desempenhando um papel intermediário fundamental nas relações do centro de decisão nacional com as outras monarquias.

Noutra perspetiva ainda, certifica como a noção de *contacto* se torna crucial enquanto ato elementar da política externa para o estabelecimento de relações internacionais, ou seja, de relações entre as Casas reinantes. Um ato que evoca, enfim, uma prática dialogante entre nações no sentido de conciliarem os seus esforços com vista à resolução de problemas ou à prossecução de objetivos políticos, estratégicos, económicos ou militares de interesse mútuo[158].

As *Memórias* apresentam-se, por tudo isto, como um retrato nítido dos primórdios da diplomacia portuguesa, ou seja, do momento fundador em que ela começa a organizar-se de acordo com parâmetros modernos devido, por um lado,

157 *Memórias,* fl. 174v.

158 Cf. Henri Lapeyre – *Las monarquías europeas del siglo XVI: las relaciones internacionales*. Barcelona: Labor, 1969.

à necessidade urgente da nação se adaptar à nova realidade política europeia e ao consequente despoletar de um intenso período de comunicações internacionais, e, por outro, à necessidade de a Coroa assumir de forma decidida o papel de líder de um vasto e diversificado império. Afinal, para atingir os seus objetivos expansionistas, Portugal tem necessidade da Europa e do reconhecimento internacional que ela proporcionava, muito em particular da centralidade de Roma[159].

2.2.1.1. O envio de uma segunda embaixada a Leão X

Ainda no quadro da embaixada de obediência a Leão X, o Fidalgo de Chaves dá também notícia do envio a Roma por D. Manuel de uma segunda delegação diplomática, onde merecia destaque o famoso rinoceronte indiano[160] oferecido pelo rei de Cambaia, em 1514, a Afonso de Albuquerque (1453-1515), então governador do Estado Português da Índia[161]:

> "el Rei de França foi loguo hi (…) E chegou a marselha a tempo que vio a nao del Rei de portugual em que mandaua ao papa o Roinaçerom com outras Ricas Joias, o qual Ja a Rainha sua molher fora ver. diziasse que esta fora a causa por que se a nao perdeo esperando mais do que convinha pera segura naueguação, por que se meteo muito o Jnverno E naveguando pera Roma perdeosse com tempestade atraves das Jlhas deRadeiras. da Riqueza que leuaua se fala muito em Roma. E muitos foram desta perda tristes polla parte dos presentes que esperauam."[162]

Infelizmente, o papa nunca chegou a ver o exótico animal vivo, pois a embarcação que o transportava naufragou na costa italiana, em 1516[163].

Pelas palavras do autor podemos vislumbrar a expectativa que rodeava a chegada desta nau a Roma. Até o poderoso rei de França se deslocou rapidamente a Marselha para ver o animal que o soberano português enviava ao papa. Isto, como o autor indica, para além de todo um manancial de riquezas que compunha as oferendas ao pontífice.

159 Cf. António Camões Gouveia – Portugal e a Europa: a sociedade e as relações diplomáticas de Tordesilhas aos Pirenéus. *Revista ICALP*. Lisboa. 15 (1989) 89-95; Soares Martínez – *História diplomática de Portugal*. Coimbra: Almedina, 2010.

160 Conhecido por "Ganda".

161 Em 1514, Afonso de Albuquerque enviou embaixadores ao Sultão Muzafar II de Cambaia, pedindo autorização para a construção de uma fortaleza em Diu. A missão não teve sucesso, contudo registou-se a tradicional troca diplomática de oferendas, a qual incluiu um rinoceronte indiano. Albuquerque decidiu enviar o rinoceronte ao Rei D. Manuel I (chegou a Lisboa no dia 20 de maio de 1515), que por sua vez o enviou como presente ao Papa Leão X. Cf. Silvio A. Bedini – *The Pope's Elephant…*, p. 112. Afonso de Albuquerque foi Governador e Vice-rei da Índia entre 1509 e 1515.

162 *Memórias*, fl. 211v.

163 Viu-o, posteriormente, mas empalhado, o que ainda assim lhe causou grande espanto, nas palavras do embaixador D. Miguel da Silva.

Certamente inspirada no sucesso político da antecessora embaixada, esta segunda delegação visava, num subsequente movimento diplomático, intensificar os esforços para a concretização satisfatória de um projeto político internacional, cujo ponto-chave residia agora em "pressionar" o papado a tomar uma decisão em favor de Portugal na sensível questão da posse das ilhas de Maluco e da demarcação das zonas de influência no Extremo-Oriente e no oceano Pacífico.

Estamos, pois, perante uma tentativa diplomática do monarca português de desenvolver pressões políticas no Vaticano. É que, apesar de todas as vicissitudes provocadas pelo desenvolvimento das *Guerras de Itália*, o pontificado continua à época a representar a autoridade supra-nacional na *Republica Christiana* e, consequentemente, a assumir a figura de árbitro nas grandes contendas geopolíticas de então entre as principais nações cristãs, como por exemplo relativamente à partilha do mundo entre Portugal e Castela-Aragão.

A partir do momento em que o castelhano Vasco Nuñez de Balboa (1475--1519) avistou o *Mar del Sur*, mais tarde batizado de oceano Pacífico, atravessando o istmo do Panamá (setembro/outubro de 1513), a corte portuguesa ficou consciente de que a sua posição de potência europeia dominante no outro lado do globo estava comprometida. Em simultâneo, chegado o final do ano da coroação do novo papa, a corte romana estava sensibilizada para esta delicada questão da contenda entre portugueses e espanhóis em tão longínquas paragens. O problema residia em que os castelhanos tinham agora uma rota potencial, alternativa à portuguesa, para atingirem as ilhas das especiarias, bem como a China. Não querendo perder a oportunidade de garantir o favoritismo do novo pontífice nesta disputa, D. Manuel aproveitou todo o recente apoio publicamente demonstrado pela cúria para enviar uma nova embaixada, agora centrada na oferenda de uma figura mítica medieval – o rinoceronte –, que para mais era vista como o inimigo mortal do elefante já estante em Roma.

O monarca visava desta forma surpreender politicamente o país vizinho, fazendo pender para o lado de Portugal a balança de uma disputa diplomática que se revelava da máxima importância geoestratégica. O propósito último seria, pois, assegurar o domínio incontestável das ilhas das especiarias situadas para além de Malaca, as Molucas, e possibilitar o acesso livre às costas de Cataio e de Cipango, estabelecendo, na sequência, estratégicos entrepostos comerciais – e se possível militares – nestas paragens mais distantes do mundo.

Apesar de Roma não ter assistido à entrada do *Roinaçerom* no seu espaço, esta oferenda não deixou de ter impacto na cultura europeia da época. Com efeito, tal evento proporcionou a circulação de um largo número de notícias, constituindo o ponto alto deste fenómeno de divulgação cultural o célebre desenho de Albert Dürer

(1471-1528)[164]. Mostrando um animal nunca visto na Europa desde a Roma dos Césares, a imagem criada pelo gravador, pintor e ilustrador alemão, foi reproduzida e divulgada por todo o continente.

Após chegar a Lisboa, o animal foi examinado por curiosos e estudiosos, tendo sido enviadas para diversos destinos da Europa cartas pessoais com descrições da fantástica criatura. Emblemáticas são duas missivas enviadas poucas semanas após a chegada do animal à capital portuguesa. Uma da autoria de Valentim Fernandes (14[??] -c.1518), membro da comunidade germânica em Lisboa, enviada para um anónimo mercador de Nuremberga; e outra igualmente enviada para um desconhecido mercador de Nuremberga, que inclui uma descrição do rinoceronte e um esboço do mesmo, e que acabou por chegar às mãos de Dürer. Nesta última destaca-se a seguinte passagem, parte da qual Dürer irá reproduzir no topo da sua célebre xilogravura:

> "No primeiro de Maio de 151… [ano ilegível] foi enviado ao nosso rei de Portugal vinda das Índias Orientais para Lisboa, um animal vivo chamado rinoceronte. Por forma a dar-lhe uma ideia da estranheza desta besta, envio-lhe um esboço. Tem a cor de um sapo, é extremamente massivo e está coberto de conchas/escamas. Tem a forma de um elefante, mas é mais baixo nalgumas partes, e é o inimigo mortal daquele. Na parte inferior do focinho traz um corno que é forte e afiado, o qual aguça nas pedras quando se aproxima de um elefante para lutar com ele. Nesta situação, corre em direcção ao elefante, colocando a cabeça para baixo na frente das patas e apontando para onde aquele tem a pele menos protegida, podendo assim ser fendida. O elefante tem muito medo do rinoceronte, porque este, para além de estar bem protegido, ser muito ágil e malicioso, quase sempre o fere. O animal é chamado *Rhynoceros* em grego e latim, e *Ganda* na Índia."[165]

2.2.2. A embaixada dos maronitas

Outra importante embaixada referenciada pelo Fidalgo é a dos maronitas, relativamente à qual assume uma posição favorável, notando-se que foi seduzido pela modéstia e honestidade da delegação[166].

A embaixada é composta por três elementos apenas: um embaixador e dois companheiros. Da figura central, o embaixador propriamente dito, assinala o estatuto social ("clerigo"), a idade ("homem de idade") e o traje ("vestia panos azues A maneira dos de sancto eloi"). A mesma informação é fornecida relativamente aos res-

164 Em 1512, Dürer ascendeu ao cargo de pintor de corte de Maximiliano I. Perfeitamente imbuído do espírito humanista do Renascimento, contactou com diversos pintores e homens de letras, nomeadamente Erasmo de Roterdão.

165 Cf. Silvio A. Bedini – *The Pope's Elephant*..., p. 119-121.

166 *Memórias*, fl. 181r e fl. 181v.

tantes membros da delegação: "os companheiros eram mançebos E religiosos. seus vestidos erão de frades de são bento"[167]. Pormenor curioso é a forma como adjectiva a língua utilizada por estes "estranhos" cristãos: "sua linguoa mui escurissima. seu Rezar era caldeu". Não deixa, no entanto, de elogiar e elevar as suas capacidades teológicas: "erão tam grandes cleriguos que tocandolhes em algum verso do salteiro ou ponto de briuia sem detença ho mostrauam."[168]

Quanto ao objectivo desta embaixada oriental não restam dúvidas: "diziam que tinhão patriarca o qual mandaua por elles obediençia ao papa E se sometia A JgreJa Romana."[169]

Verdadeiramente meritórios eram os esforços pela fé do embaixador maronita e respectivos companheiros, pois "aviam escapado de nam serem tomados dos Jnfiees com grande periguo E trabalho."[170] Sendo-lhes, por isso, devido todo o favor e reconhecimento da Cristandade, o que acontece pela mão de um príncipe da Igreja e do próprio pontífice: "o cardeal de santa cruz os Recolheo em sua casa, E lhes fazia honrra dandolhes todo o neçessario. (…) E o mais mançebo ficou em Roma pera aprender a linguoa latina, ao qual o papa mandaua ensinar com muita diligencia."[171]

A delegação ficou em Roma quase um ano, até que o embaixador regressou ao Médio Oriente com um companheiro.

A embaixada dos maronitas marca presença na carta do embaixador Alberto de Carpi ao imperador Maximiliano, onde vem referido que a mesma veio a Roma pedir a confirmação de um arcebispo que tinham eleito "por que polla distançia dos luguares nom guardauam a maneira da JgreJa catolica, mas polla diligençia E estatuto dos frades da obseruançia de são françisco que moram em suas terras açeitaram de çincoenta anos pera qua a fee da JgreJa catolica E se someteram A obediençia do nosso santissimo papa."[172]

A pedra-de-toque relativamente à descrição desta embaixada é dada por uma singela afirmação do autor, onde considera, num tom absolutamente pessoal, como "Mui deferentes foram os sobreditos dous embaixadores que em hum tempo vieram dar obediençia ao nosso santo padre [.] hum de ponente E outro de leuante. hum poderoso E Rico, outro pobre E sem pompa. o Rico a pedir, E o pobre a dar E acreçentar a santa madre JgreJa."[173]

167 *Memórias*, fl. 181r.
168 *Memórias*, fl. 181r.
169 *Memórias*, fl. 181v.
170 *Memórias*, fl. 181v.
171 *Memórias*, fl. 181v.
172 *Memórias*, fl. 181r.
173 *Memórias*, fl. 181v.

Neste exíguo registo sobressai a ética e a moral que configuram o humanismo cristão de fundo erasmiano do autor[174]: ele compara a embaixada maronita, pobre e modesta, com a do seu próprio país, rica e pomposa. O nuclear da crítica aqui presente, denunciadora de uma postura pedagógica, reside na constatação de que a delegação rica pede, ao passo que a pobre dá e acrescenta a Cristandade. Uma problemática que remete igualmente para o ambiente de Reforma que caracteriza a Primavera de Quinhentos – pressente-se a sintonia entre o espírito analítico do autor e a época em que vive, pois não hesita em apontar o dedo à embaixada do seu país, pouco antes enaltecida pela sua pena, que de alguma maneira expõe como ostentatória e, consequentemente, superficial em termos de intensidade espiritual quando comparada com outra, muito mais modesta do ponto de vista material mas superior em termos de entrega e devoção religiosas.

2.2.3. A embaixada do rei da Polónia

A referência nas *Memórias* à embaixada de obediência ao novo pontífice em representação da Polónia reveste-se de uma singularidade: o autor utiliza-a como referencial comparativo com a embaixada liderada por Tristão da Cunha. O objetivo é reforçar a legitimidade da política externa de D. Manuel e, sobretudo, da representação do seu poder em Roma[175].

Neste quadro, a delegação do norte da Europa apresenta dois atributos negativos: a pobreza disfarçada de riqueza e a falta de argumentos do bispo/embaixador polaco que se limita a solicitar ao seu rei que imite o soberano português nos pedidos ao papa.

O contingente polaco nada traz de exótico para Roma, o centro do mundo, o lugar por excelência da troca e avaliação de olhares entre europeus. Lacuna crucial precisamente no tópico que mais distingue a missiva lusa. De tal forma que "esta embaixada foi sumida da de portugual como pequeno Reguato em grão Rio." [176]

Mas a questão fundamental no testemunho do Fidalgo em relação à delegação diplomática da Polónia prende-se com a sugestão do bispo embaixador ao seu rei e a subsequente resposta deste:

> "Dada sua obediençia os leiguos se foram pera polonia, E o bispo ficou Residente em curia, o qual vendo que o papa conçedera as JgreJas de portugual a el Rei no abito de

174 Para aprofundar esta temática da influência de Erasmo na Península Ibérica, veja-se A. G. Dickens, Whitney R. D. Jones – *Erasmo el Reformador*. Madrid: Acento, 2002; Marcel Bataillon – *Erasme et la Cour de Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1927; Marcel Bataillon – *Erasmo y el Erasmismo*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983; Marcel Bataillon – *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

175 *Memórias*, fl. 202v.

176 *Memórias*, fl. 202v.

> christus pera os caualeiros fazerem guerra aos mouros em africa [,] posto que era perlado, por fazer o que a seu ofício E carguo tocaua, escreueo a el Rei dandolhe conta disso, E que deuia pedir as de seu Reino pera os seus caualeiros, pois a elle convinha com mais Justa causa pedir a dita graça pois tinha os Jmiguos As portas demarcando E confinando com elles, E el Rei de portugual os hia buscar Alem do mar."[177]

O bispo polaco defende que o seu rei tem mais direito ao benefício papal do que o soberano português, pois tem o inimigo às portas enquanto este último tem de ir ao seu encontro além-mar.

No entanto, mediante a resposta do próprio soberano setentrional[178], verificamos que, na verdade, o que o autor procura é evocar a questão fundadora da *guerra justa* com o propósito de legitimar a petição de D. Manuel: os portugueses vão, por vontade e esforço próprios, combater o infiel longe, em sua própria "casa", levando a fé cristã a domínios até então vedados aos europeus, após terem expulsado do seu território ibérico qualquer presença islâmica. Fica assim justificada a petição ao papa para novas contribuições com o objetivo de suportar o custo das campanhas militares além-mar, excessivamente onerosas dada a distância e as condições em que se efetuam. Se o rei da Polónia tem o inimigo às portas, então não se justifica que solicite tais concessões ao Sumo Pontífice.

2.2.4. Papado e Império no século XVI: a entrada do cardeal Gurgensis em Roma

Apesar da exiguidade de informações, a entrada do cardeal Gurgensis em Roma para dar obediência ao papa da parte do imperador Maximiliano I constitui outro momento importante do texto do viajante flaviense: "Neste tempo tornou gurgensis a Roma em abito de cardeal, E deu obediençia ao papa pollo emperador. veo bem acompanhado, E os seus chãamente vestidos nam muito finos. esteue em Roma alguns meses, E tornousse pera alemanha."[179]

O autor não deixa de acentuar a modéstia da delegação, dado controverso devido ao facto de nesse mesmo ano de 1514 o imperador Maximiliano se encontrar na expectativa de receber a *Rosa de Ouro* por parte do papa. O facto é que, na realidade, as relações entre o império e o papado revestiam-se de uma forte tensão não mascarada pelo envio de delegações faustosas a Roma por parte da instituição imperial. Ambas as instituições continuavam a digladiar-se politicamente no plano internacional disputando um lugar de primazia na Cristandade que, neste período,

177 *Memórias*, fl. 202v.
178 *Memórias*, fl. 202v.
179 *Memórias*, fl. 204r.

ironicamente, começava já a tornar-se efémero para ambas dada a emergência das diversas monarquias nacionais.

O cenário das grandes disputas internacionais pelo domínio da Europa Ocidental e da Cristandade tinha mudado para não mais regressar ao passado, e o palco onde essas mutações estavam a tomar formar era Itália e mais especificamente Roma.

Noutra vertente, a referência à delegação imperial oferece, mais uma vez, destaque à embaixada portuguesa que todas ultrapassa em luxo, dignidade e poder.

2.2.5. Um momento controverso: Francisco I perante Leão X

O relato do voto de obediência do rei de França, ocorrido no ano de 1516, ao novo pontífice por parte do Fidalgo de Chaves informa acerca de traços fundamentais da política externa do papado, em particular no que se refere à relação com o reino da flor-de-lis.

Desde logo, a passagem em questão assinala uma obediência dada *in persona* pelo soberano francês, o que aponta para uma íntima cumplicidade, sobretudo ao nível temporal, ou seja, político e militar num quadro geoestratégico mais vasto, entre Leão X e Francisco I:

> "Avendo el Rei de França em seu poder paçifico o ducado de milão conçertaram elle E o papa de se verem ambos em bolonha. (…) E cheguados a bolonha, el Rei de França foi loguo hi, E pousou nos paços do papa pera falarem a seu prazer. o papa disse missa pontifical, E el Rei lhe deu em pessoa a obediençia. E despois de assentar seus feitos E liguas, passados tres dias el Rei se tornou pera milão."[180]

Por outro lado, esta passagem revela toda uma informalidade existente entre os dois líderes – expressa quer na ausência de uma autêntica embaixada ao sumo pontífice, quer no incumprimento de um calendário oficialmente estabelecido para este efeito, quer ainda no próprio espaço utilizado para o encontro e efetivação do ato de obediência, Bolonha –, que rompe com aspetos do protocolo relativo à receção papal e da cúria no seu conjunto às embaixadas de obediência, nomeadamente, a audiência concedida pelo papa aos embaixadores, após o desfile do cortejo, na presença do colégio cardinalício, dos diplomatas permanentes e outras figuras de referência necessária; sendo que é nesta audiência solene que é lida e entregue nas mãos do pontífice a carta de crença e obediência, fazendo então um dos membros da embaixada, habitualmente o orador responsável pela comunicação oficial, um discurso de circunstância, ao qual o papa responde.

180 *Memórias*, fl. 211r e fl. 211v.

Daqui resulta uma questão: qual era, de facto, a posição do papa relativamente à França? Segundo o autor, Leão X joga no tabuleiro da política externa europeia conforme as tendências dominantes. Isto é, apesar das posições oficiais do papado normalmente favoráveis a Espanha e ao Imperador[181], ele não deixa de assumir compromissos com fações adversárias sempre que isso lhe traz vantagem. É precisamente o caso do encontro em Bolonha, em 1516. Para o Fidalgo, Leão X revela-se desde o início do seu pontificado simpatizante dos interesses francófonos em Itália, retirando todas as vantagens políticas possíveis desta aliança no sentido da promoção da Casa Médici. Daí, no contexto da batalha do Marignan, acusar o pontífice de traição relativamente à liga italiana[182] – a qual, saliente-se, os autores coevos confirmam[183].

Encontramos a mesma postura acusatória, por exemplo, numa missiva do rei espanhol ao imperador: "Parece que sua Santidade tem estado a fazer jogo duplo. Todo o seu zelo em expulsar os franceses da Itália mais não é do que uma máscara."[184]

Leão X alinhou, de facto, com os inimigos de Francisco I antes da batalha no sentido de oferecer resistência ao invasor francês. No entanto, fê-lo sempre de forma discreta e cautelosa, nunca dando azo a ofender abertamente o rei francês. Dito de outro modo, precavendo a cada momento uma possível vitória deste último, o que veio de facto a acontecer. E na realidade, resolvido o conflito, rapidamente o pontífice fez as "pazes" com o Valois, tentando sempre obter favores para os seus parentes, em particular o seu irmão Giuliano que já tinha recebido um arcebispado do rei francês[185].

Em suma, as ambições dinásticas de Leão X revelaram-se de forma aberta precisamente neste encontro narrado pelo Fidalgo de Chaves. Por outro lado, o novo pontífice desejava utilizar a presença francesa em Itália para refrear ao máximo as ambições não veladas do ainda arquiduque Carlos, quando este ascendesse ao trono espanhol e eventualmente ao império, o que veio a acontecer no primeiro caso logo em março do ano seguinte e no segundo caso em 1519[186].

Fica, no entanto, a questão de que a *Concordata de Bolonha*, de facto, impôs ao papa a organização da igreja francesa pela Coroa, com todas as consequências daí

181 "Naquelle tempo tinham feita ligua, scilicet, de huma parte o papa E el Rei de castela E o de Jnglaterra, o duque de milão E a senhoria de sena. E da outra parte era el Rei de França, venezeanos, E o duque de ferrara. E desta maneira estauão postos em armas huns contra os outros. E todo o feito era sobre o ducado de milão que el Rei de França queria pera si." In *Memórias*, fl. 209r e fl. 209v.

182 "Da causa porque o duque E soiços nam foram aJudados dos exerçitos do papa E del Rey de castella." *Memórias*, fl. 210v. e fl. 211r.

183 Cf. Francesco Guicciardini – *Storia d'Italia*. Firenze: Lorenzo Torrentino, 1561. Giovani Antonio Pecci – *Memorie storico-critiche delia cíttà di Siena*. Edizione originale Siena 1755-1760. Siena: Cantagalli, 1988.

184 Gustav Adolph Bergenroth (ed.) – *Calendar of Letters, Despatches, and State Papers, relating to the negotiations between England and Spain, preserved in the Archives at Simancas and elsewhere*. Vol. II. London: HMSO, 1862-1868, p. 240.

185 Cf. D. P. Kidder – *Life And Times Of Leo The Tenth*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.

186 Cf. William Roscoe – *Life and Pontificate of Leo X*..., vol. III.

decorrentes, nomeadamente a confirmação da tendência separatista da igreja católica de França em relação a Roma e ao pontífice.

2.2.6. A delegação do cardeal húngaro de *Strigonia* a Roma

Ao falar da delegação húngara que deu entrada em Roma, à qual assistiu, e em particular do seu líder, o cardeal de Strigonia[187] – Tamás Bakócz (1442-1521, cardeal desde 1500)[188] –, o autor das *Memórias* revela uma enorme reverência pelo facto de tratar-se de um "cardeal de guerra", ou seja, de um alto dignitário da Igreja Católica que, por habitar nos limites fronteiriços da Cristandade, assume pessoalmente as tarefas guerreiras contra o principal inimigo da fé cristã, à época, o Turco otomano:

> "Neste tempo veo a Roma hum cardeal de striguonia, natural dungria o qual era homem Ja bem velho E de muita autoridade. dizse que tinha de Renda mais de çem mil cruzados. E que elle tem ha guarda de belgrado E doutras fortalezas que confinam com os turcos, E mantem ha guerra contra elles A sua custa. E trazia passante de çento E vinte de caualo."[189]

É fácil identificar um inflamado espírito de Guerra Santa na observação do autor, perfeitamente de acordo, aliás, com o ambiente ideológico dominante no seu reino de origem. Daí também não serem de estranhar as suas palavras posteriores: "a entrada deste cardeal foi a mais louuada de todalas nações que em todo tempo que estiue em Roma vi. tirando a embaixada de portugual."[190]

Nada da informação fornecida pelo Fidalgo acerca desta delegação sai fora do âmbito guerreiro e do fomento do espírito da "guerra justa". Inclusive as descrições do vestuário e dos cavalos utilizados pelos húngaros têm sempre como referencial o Turco, ou seja, o inimigo e a guerra[191].

O cardeal de Strigonia – tal como o cardeal helvético Matthäeus Schiner (c. 1465-1522, cardeal desde 1511)[192], largamente evocado no documento por razões militares, embora no quadro da luta entre cristãos[193] – constitui a materialização perfeita da simbiose entre a Igreja católica, em particular da sua cúpula hierárquica, e a prática da guerra na viragem do século XV para o século XVI[194].

187 Esztergom, na Hungria.

188 Desde 1490 até à data da sua morte, em 1521, Tamás Bakócz foi o principal responsável pela política externa da Hungria.

189 *Memórias*, fl. 164r.

190 *Memórias*, fl. 164v.

191 *Memórias*, fl. 164r e fl. 164v.

192 Este prelado suíço impôs-se como um dos mais notáveis diplomatas papais no início do século XVI. Conselheiro íntimo do imperador Carlos V, Schiner trabalhou sempre para preservar a liberdade dos Estados Pontifícios da dominação francesa.

193 *Memórias*, fl. 159r, fl. 162r e fl. 210r.

194 Cf. David Chambers – *Popes, Cardinals and War. The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe*. London: I. B. Tauris, 2006.

Na essência, as embaixadas à cúria pontifícia nos alvores de Quinhentos constituem um espelho das cortes e dos monarcas que as projetam e enviam. E, nessa medida, acabam por traduzir mais ou menos fielmente a política externa e as intenções destes no quadro da geoestratégia da Europa. A forma como são programadas e postas em prática aliada à semântica geral e à simbólica final fazem delas, a um tempo, um poderoso instrumento do poder que pretendem representar.

Se no século XV as embaixadas à cúria romana, nomeadamente as de obediência, constituíam uma forma solene de vassalagem dos príncipes ao papa, a partir dos inícios do século XVI passou-se a acrescentar a esta função a de extraordinário e eloquente meio de divulgação e propaganda ideológica. A embaixada era o príncipe. Pelo que, quanto mais rica, faustosa e impressionante fosse mais este era invejado, temido e respeitado pelos pares, pela cúria e, superior objetivo de quem a enviava, pelo detentor da cátedra de S. Pedro.

Noutra vertente, não menos importante, as embaixadas à cúria veiculavam uma intensa troca de informações sobre a situação política na Europa e, acima de tudo, sobre as pretensões das Coroas que integravam a Cristandade.

Outra perspetiva ainda faz-nos vislumbrar o enriquecimento cultural proporcionado por estas embaixadas. Com efeito, as delegações mostravam o povo que as protagonizava, bem como as suas particularidades culturais e etnográficas. O que já de si era de extremo valor numa época onde se começava a olhar o diferente com uma genuína curiosidade, cada vez mais liberta dos condicionalismos religiosos normalmente impostos até aí. Mas quando surgem embaixadas como a portuguesa, que traz consigo algo mais que o traço europeu, seja do Ocidente ou de Leste, então a dimensão cultural e civilizacional destes eventos diplomáticos torna-se exponencial.

2.3. Embaixadores e agentes

Nas *Memórias*, a figura do embaixador é por diversas vezes evocada. Seja no sentido geral – "os embaixadores do emperador E dos Reis"[195] –, seja em termos objetivos, como acontece, por exemplo, no quadro da embaixada da Polónia:

> "o bispo ficou Residente em curia, o qual vendo que o papa conçedera as JgreJas de portugual a el Rei [D. Manuel] (…) posto que era perlado, por fazer o que a seu ofiçio E carguo tocaua, escreueo a el Rei [da Polónia] dandolhe conta disso, E que deuia pedir as de seu Reino pera os seus caualeiros (…)."[196]

195 *Memórias*, fl. 178r.

196 *Memórias*, fl. 202v.

Em relação a Portugal, como temos vindo a verificar, a questão do embaixador e da ação diplomática em Roma reveste-se de uma importância superior no início do século XVI: a capital da Cristandade constituía à época o centro de todo um sistema informativo entre o Extremo e Médio Oriente e a Europa; estado de coisas de particular interesse para Portugal dadas as suas ambições imperiais e o inevitável choque com os interesses turcos no Oriente[197].

É o que o Fidalgo demonstra quando evoca a figura de João de Faria, primeiro embaixador português permanente na cúria papal, ou a chegada a Roma de D. Miguel da Silva (1480-1556)[198] para substituir aquele no cargo:

> "Como dom João de castelo branco embaixador de portugual moReo em Roma E foi por procurador del Rei o doutor João de faria."[199];
> "neste tempo deu o papa ho estoque ao doutor João de faria pera el Rei de portugual. E elle se veo mandando sua alteza dom miguel a Roma por seu embaixador."[200]

Também ao descrever a presença de Tristão da Cunha em Itália, o autor dá a ver a centralidade romana relativamente à política externa portuguesa, bem como a emergência do contacto assíduo entre o rei e o embaixador seu representante numa missão específica: "os neguoçios de tristão da cunha eram de calidade que lhe conveo fazer detença em Roma tres meses por mandar Recados E avisos a el Rei, E aver Reposta de sua alteza"[201].

No quadro da descrição da *Guerra de Urbino* (1516-1517) identificamos a mesma linha de pensamento: o peso crescente dos embaixadores como figuras basilares nas relações de poder ao nível internacional no despertar de Quinhentos.

Mais ainda, no contexto deste conflito armado, ao evocar especificamente a participação do representante espanhol em negociações determinantes para o futuro de Itália[202], o autor faz transparecer a sua preocupação para com a sensível questão da escolha do embaixador.

---

197 Cf. Maria Augusta Lima Cruz – Contribuição Para o Estudo dos Correios Entre Portugal e Roma no Século XVI. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris. 1 (1969) p. 463-467; Pedro Cardim – A prática diplomática na Europa do Antigo Regime. In *História e Relações Internacionais. Temas e Debates*. Ed. Nuno Rodrigues e Fernando Martins. Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-Universidade de Évora, 2004, p. 11-53.

198 Embaixador permanente em Roma entre 1514 e 1525, D. Miguel da Silva foi um dos diplomatas e intelectuais portugueses mais eminentes do Renascimento. Foi bispo de Viseu, em 1526, e cardeal da Igreja Católica Romana, em 1539. Veja-se Sylvie Deswarte-Rosa – *Il Perfetto Cortegiano D. Miguel da Silva*. Roma: Bulzoni, 1989; Sylvie Deswarte-Rosa – La Rome de D. Miguel da Silva (1515-1525). In *O Humanismo Português 1500-1600*. Lisboa: Academia das Ciências, 1988, p. 177-307; Sylvie Deswarte-Rosa – Un Nouvel Age d'Or: la Glorie des Portugais à Rome Sous Jules II et Léon X. In *Congresso Internacional Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993, p. 125-152.

199 *Memórias*, fl. 153v e fl. 154r.

200 *Memórias*, fl. 211r.

201 *Memórias,* fl. 181v.

202 Trata-se de Jerónimo Vich y Valterra (1459-1535), um aristocrata e embaixador que representou a Espanha em Roma durante os pontificados de Júlio II e Leão X.

E a inquietação que revela coloca-nos perante questões fundamentais para o futuro da diplomacia na Europa, como, aliás, os séculos seguintes irão comprovar: que critérios devem presidir à seleção desta figura cada vez mais importante nas negociações entre nações? A que perfil deve obedecer o selecionado para o cargo? Quais deverão ser, por definição, as capacidades técnicas de um embaixador? Que características emocionais deve apresentar? Qual o peso do elemento psicológico e moral na sua escolha? Que qualidades deve, em resumo, possuir o agente diplomático?[203]

Na *Guerra de Urbino*, após uma série de derrotas sucessivas, o papa Leão X recorre à ação conspirativa – "manhas nom licitas"[204] – para levar a bom termo a sua campanha contra Francisco Maria:

> "tanta Jente perdeo o papa E em tal estremo se vio o leguado que foi forçado as forcas (sic)[205] da guerra mudarense em partidos E manhas nom liçitas, os quaes tratos se começaram a fazer com o embaixador de castela Jeronimo bique prometendolhe o papa que lhe faria hum Jrmão cardeal com tanto que elle fizesse que os espanhoes que erão com françisco maria ho deixassem. açeitando o embaixador este partido pera mais breue espedição de seus neguoçios contrataua com alguns dos capitães espanhoes que dessem françisco maria nas mãos do papa"[206].

Esta passagem mostra como, de facto, o ofício de embaixador podia ser perigosamente utilizado em proveito próprio na aurora da modernidade, na medida em que esta figura de proa da política externa ainda se movimenta com uma razoável liberdade de ação relativamente à entidade superior que representa, o rei. Algo que em breve, de forma progressiva, deixará de acontecer com a mutação profunda quer da essência do cargo de embaixador, quer da própria diplomacia em geral[207].

O Fidalgo neste ponto é, aliás, bastante incisivo, pois não deixa de expor a amplitude da traição levada a cabo pelo embaixador espanhol:

> "este foi hum dos começos de Jeronimo bique que se declarou vender a fieldade de seu ofiçio E carguo, E sua mesma honrra, E aos seus naturaes E aos que eram liguados com seu Rei E seguiam seu seruiço. tudo por cobiças desordenadas de dadiuas E promessa

203 Cf. José Calvet de Magalhães – A acção diplomática no pensamento dos diplomatas portugueses dos séculos XVII e XVIII. In *A Diplomacia na História de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990, p. 15-29.

204 *Memórias*, fl. 217r.

205 Leia-se *as forças*.

206 *Memórias*, fl. 217r e fl. 217v.

207 Cf. Lucien Bély – *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVIe-XVIIe siècle*...; Pedro Almeida Cardim – A Diplomacia Portuguesa no Tempo de D. João III: Entre o Império e a Reputação. In *D. João III e o Império – Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Seu Nascimento*. Dir. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Centro de História de Além-Mar e CEPCEP: 2004, p. 627-660; Pedro Cardim – Embaixadores e representantes diplomáticos da coroa portuguesa no século XVII. *Cultura. Revista de História e Teorias das Ideias*. Lisboa. 15 (2002) 47-86; Pedro Cardim – Politics and Power Relations in Portugal (Sixteenth-Eighteenth Centuries). *Parliaments, Estates and Representation*. 13:2 (1993) 95-108.

> de lhe o papa fazer seu Jrmão cardeal, nas quaes obras alcançou nome de Jnfamia que durara pera sempre."[208]

O autor alerta, por fim, para a forma como o jogo conspirativo do pontífice junto do embaixador espanhol dá os seus frutos: o jovem rei Carlos I[209] cede à influência do seu representante e ordena a retirada das tropas espanholas que acompanham o duque de Urbino para o reino de Nápoles:

> "E vendosse o papa em tal estremo, sendo mosembique medianeiro, acabou com el Rei carlo que mandasse sob grandes penas aos espanhoes que erão com o duque que se fossem pera o Reino de napole. (…) E foy a fim destes neguoçios que os espanhoes per espeçial mandado del Rei carlo se foram pera o Reino de napole. E por estas cousas mal E deslealmente feitas alcançou mosembique que seu Jrmão fosse cardeal."[210]

Sem parcimónia, o Fidalgo dá assim a ver no seu relato a complexidade crescente que envolve a figura do embaixador. Numa época de intensa atividade diplomática, em que as relações internacionais europeias começam efetivamente a estruturar-se a partir das embaixadas permanentes, a figura escolhida para ocupar tal cargo tem de ser alguém dotado de características específicas[211]. Deve, enfim, ser resultado de um processo de seleção revestido do maior critério e cuidado, no qual fidelidade e honra se apresentam como condições essenciais.

O embaixador revela-se nas *Memórias* como um elemento de risco para a Coroa e para a política externa do reino que o envia[212]. Por isso deve ser recrutado entre uma elite da corte, próxima da Coroa, na medida em que é o próprio suporte internacional do poder do país que está em jogo. Uma má opção pode fazer com que o reino fique mal representado e inclusive corra riscos tão perigosos quanto desnecessários.

Intermediário, o embaixador ou representante diplomático possui uma liberdade de ação nas negociações que pode ser vital para os destinos da nação que representa. Ele não é, consequentemente, um instrumento passivo em todo este processo, antes a voz e os ouvidos da Coroa que representa em terra estrangeira. A sua escolha e o seu papel revestem-se, pois, da mais alta importância política.

É o que o Fidalgo atesta noutro momento do seu texto, aquando do conclave que culmina com a eleição papal de Leão X:

208 *Memórias*, fl. 217v e fl. 218r.

209 Carlos de Habsburgo torna-se rei de Espanha em março de 1516 (assume o cargo em 1517, após a morte do avô Fernando de Aragão).

210 *Memórias*, fl. 227r e fl. 227v.

211 Cf. Manuel Rivero Rodríguez – *Diplomacia y Relaciones Exteriores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza, 2000.

212 Cf. Lucien Bély – *L'art de la paix en Europe…*, p. 69-86.

> "Como o cardeal mediçis veo a Roma, E das maneiras que teue pera ser papa. (…) era tambem aJudado pollos embaixadores de castela por que elle mais que outro era deuedor E em obriguação a el Rei dom fernando. E esperauasse que sendo papa nam desconheçeria o que el Rei por elle tinha feito, E contra todo mundo seria em ajuda E fauor de suas cousas."[213]

É inequívoca, portanto, a importância que nesta época de viragem (e de redefinição da atividade diplomática) a figura do embaixador assume nas mais diversas áreas da vida política e religiosa romana, inclusive a respeitante à eleição do Sumo Pontífice – um domínio que, de uma forma ou de outra, afetava todas as nações cristãs:

> "os embaixadores dos Reis estão o mais do tempo ao torno em quanto assi estão encerrados sem criar nouo pontifiçe."[214];
> "nos primeiros çincoenta dias [o novo papa, Leão X] Reçebia os embaixadores E senhores de Roma com a mesma cortezia que fazia sendo cardeal, // fazendoos cobrir E assentar."[215]

Como observámos, ao mesmo tempo que se assumiam como o coração e o eixo político da Cristandade, Roma e em especial a cúria pontifícia afirmavam-se cada vez mais como centro privilegiado de informação universal[216]. Todas as notícias de carácter político e geoestratégico importantes passavam pela *Cidade Eterna*, pelo que era vital e urgente às monarquias europeias aí manterem uma presença constante, por forma a estarem o mais bem informados possível acerca dos desenvolvimentos governativos e das grandes decisões políticas tomadas no *Velho Continente* que passavam, invariavelmente, pelo conhecimento do papado[217].

Neste sentido, não estranha que a Coroa portuguesa acompanhe a tendência geral europeia de optar por representações diplomáticas permanentes em Roma com ações informativas paralelas, de que o estabelecimento de redes de agentes e contactos constitui provavelmente o melhor exemplo[218].

---

213 *Memórias,* fl. 170r.

214 *Memórias,* fl. 170v.

215 *Memórias,* fl. 170v e fl. 171r.

216 Cf. Maria Augusta Lima Cruz – *Contribuição Para o Estudo dos Correios…*; Maria do Rosário de Sampaio Temudo Barata – Os Diplomatas Portugueses em Roma no Século XVI e as Informações Acerca do Turco e da Índia. *Portugaliae Historica*. Lisboa. 2ª Série. 1 (1991) 103-138.

217 Como salienta Yves Renouard, "Roma era o centro postal internacional mais activo de Itália e, sem dúvida, da Europa: as novas políticas militares, comerciais, espirituais aí convergiam e daí partiam por todas as vias. A *Cidade Eterna* era o centro mais bem informado das novas de toda a Cristandade, e aquele donde elas eram difundidas em todas as direcções." Citado em Maria Augusta Lima Cruz e António Manuel Lázaro – A Linguagem Criptográfica na Correspondência Diplomática Portuguesa de D. Miguel da Silva e de Pero Correia: Origens e Significado. In *D. João III e o Império…*, p. 602.

218 Para um maior aprofundamento desta temática, *vide* Pedro Almeida Cardim – A Diplomacia Portuguesa no Tempo de D. João III…

Sempre enquanto hipótese pertinente, a jornada italiana do Fidalgo de Chaves afigura-se um bom exemplo deste fenómeno, neste caso sob a orientação do chefe de uma das maiores Casas aristocráticas da Península Ibérica: D. Jaime, 4º duque de Bragança. Com efeito, os soberanos e os grandes senhores europeus promoviam, para além das missões dos embaixadores oficiais e em permanência, o recurso a missões paralelas que visavam a obtenção no terreno de informações válidas a nível dos bastidores da política.

Referimo-nos ao importante papel desempenhado pelos "olheiros", que funciona não raras vezes como um genuíno ato de espionagem, na caracterização proposta por Paolo Preto[219]. As informações resultantes da arriscada (porque não beneficia da proteção e da imunidade que o cargo dito oficial garante logo à partida) atividade destes agentes são de natureza diferente das oficiais. Predominantemente espontâneas, genuínas e emocionais derivam da opinião pessoal que não se vê constrangida pelos ditames oficiais. São por isso mais reais e menos frias, até porque não são preparadas de antemão.

Estes agentes "colaterais" deixam transparecer nos seus relatos o que, de facto, sentem e pensam das pessoas e acontecimentos evocados. A sua autêntica opinião e não o que devem e podem dizer nos documentos oficiais. Bons exemplos são algumas das passagens das *Memórias* relativas aos dois papas e a diversos cardeais com quem o autor coexistiu em Roma[220]:

> "foi [Júlio II] menos casto do que convinha a viguairo de christo E tam exçelentissimo barão. deleitousse muito em comer E beber, E muitas vezes sem tempo E ora limitado. (…) com quanto era belicoso E de RiJas Repostas, E pareçia por esta causa ser de muitos desamado, nom lhe poseram epitafios em sua sepultura."[221];
>
> "[o cardeal Alfonso Petrucci] foisse com seus criados a Roma sendo do papa [Leão X] Reçebido com tanto guasalhado E doçes palauras (…). mas todos seus prometimentos foram falsos, por que a verdade hee mui maa dachar neste tempo por andar mui escondida."[222]

Pedro Cardim destaca, especificamente, a capacidade da Casa de Bragança em incrementar neste período os dispositivos administrativos e as condições necessárias, à semelhança da Casa real, para desenvolver relações externas a um nível muito mais amplo do que até aí se tinha tentado. Até porque o século XVI é a centúria que vê

219 Cf. Paolo Preto – *I servizi segreti di Venezia. Spionaggio e controspionaggio ai tempi della Serenissima*. Milano: Il Saggiatore, 2010, p. 41-86, 185-234, 247-260, 301-380 e 433-446.

220 De ambos os pontífices, Júlio II e Leão X, o autor traça um retrato impressivo, não apenas físico e psicológico, mas também no que respeita à conduta espiritual e, sobretudo, secular enquanto líderes da Cristandade.

221 *Memórias*, fl. 169r e fl. 169v.

222 *Memórias*, fl. 212r.

despoletar os primeiros príncipes seculares com capacidade de implementar e executar estratégias políticas de projeção mundial[223].

O contexto internacional no despertar quinhentista obrigava Portugal a ter os olhos postos em Roma. Afinal, o que aí se decidia em termos políticos, militares e económicos, acabava por se repercutir naquilo que era o centro de interesses da política externa portuguesa. Nessa medida, à semelhança da Coroa, era vital que a mais alta nobreza lusa protagonizasse uma permanente intervenção diplomática oficial e não oficial em Roma[224].

Mas explicitemos melhor esta figura do "agente/olheiro". Desde logo, uma questão se levanta: quem poderia sê-lo? Um mero estudante, um mercador ou até um fidalgo em busca de mercês podiam, com melhores ou piores resultados, desempenhar esta função. Na essência, alguém que se deslocasse ao destino visado com um propósito outro, que podia até ser de natureza pessoal, mas que de alguma maneira veiculasse informação válida e pertinente àquele que o enviara.

Falamos, em suma, de "intermediários" que pudessem viajar e circular com justificação e sem suspeita. Coisa que os embaixadores oficiais simplesmente não conseguiam realizar, desde logo pela própria natureza e classificação do seu cargo.

Peguemos, como exemplo e enquanto hipótese, no autor das *Memórias*, cujas características se enquadram no perfil referido: bom cortesão, ele alia os dotes diplomáticos (se bem que não aplicados de forma oficial, pois não é oficialmente um embaixador) à arte da espionagem. É alguém que procura o que de mais interessante possa acontecer na capital da Cristandade para bem informar o duque de Bragança. E não é fortuito que durante a sua permanência em Roma, apesar de ser um assumido criado do 4º duque de Bragança, esteja ao serviço de um dos principais cardeais, Alfonso Petrucci (c. 1490-1517, cardeal desde 1511), figura decisiva na eleição do papa Leão X de cujo apoio a monarquia portuguesa necessita para a prossecução do seu projeto expansionista – assim como a própria Casa de Bragança, que à época fazia correr junto da cúria um processo que visava a obtenção da autorização para converter direitos de padroado em comendas da Ordem de Cristo e de apresentação da Casa.

Da mesma forma, também não é casual que se movimente com tanta destreza e facilidade nos meandros da política de Roma, como demonstra o facto de aceder a documentos oficiais ou de obter informações de primeira linha e da maior atualidade relativas à política internacional em Itália, em particular a que passava pela cúria.

223 Cf. Pedro Cardim – A Diplomacia Portuguesa no Tempo de D. João III....; Pedro Cardim – A prática diplomática na Europa do Antigo Regime...

224 Cf. Eduardo Brasão – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé*. 3 vols. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1973.

Com efeito, ao lermos o seu testemunho conseguimos entrever que esteja presente nas circunstâncias mais relevantes e controversas da vida política e social romana, sem contudo ninguém dar por ele… Podemos igualmente pressentir o contacto e a circulação nas principais cortes aristocráticas e eclesiásticas romanas, bem como a convivência com as mais altas elites culturais, religiosas e políticas, em particular os humanistas, que então habitavam na capital da Cristandade.

E nada disto invalida que se tenha deslocado a Itália por conta própria, ou seja, neste caso específico, em busca de mercês e benefícios. Pode muito bem tê-lo feito, mantendo-se no entanto, em simultâneo, ao serviço do seu senhor.

Afinal, porquê salientar no seu relato, imediatamente após entrar em Roma, que "feita oração me fui apousentar A çidade onde estiue sete anos E onze dias, trabalhando neste tempo de ver E de saber as cousas notauees que se em Roma E naquellas partes passaram pera dellas saber dar conta a vossa Jlustrissima senhoria"[225]?

E porquê dirigir-se ao duque de Bragança assim que regressa a Portugal? Porque não rumou em primeiro lugar à terra onde vivia, natural destino depois de tão longa e demorada jornada? A condição de criado certamente não justifica tal decisão. Não será porque tinha de dar satisfação imediata do seu regresso e da missão que desenvolveu em terras italianas enquanto agente? Esta é, de facto, uma hipótese a reter, até porque tão grande urgência do contacto com o seu senhor decorre provavelmente do que lhe queria transmitir em pessoa nesse ano tão decisivo para as ambições da Casa brigantina – as quais dependiam da decisão do vértice da cúria romana. Algo precioso e que não podia com certeza esperar por um regresso calmo ao seu país natal.

Em síntese, estes agentes tinham, de facto, de ser homens de uma qualidade especial. Sem dúvida, como provam as *Memórias,* indivíduos de ação, dotados de uma atenção ativa e de um zeloso sentido de missão, capazes de suportar uma vida tão acidentada quanto movimentada e até perigosa:

> "antes de sua partida [do núncio que D. Manuel pediu ao papa para ir a Portugal executar as bulas papais] alguns portugueses sisudos que erão praticos nas cousas de Roma E sabiam as de portugual, estranhavam muito a sua alteza quando se dizia que consentira hir de Roma homem estranJeiro a seu Reino com taes poderes a descobrir os segredos delle. naquelle tempo tinham em Jtalia pollo Reino mais Rico, E Rei mais pode // roso em diuersas partes do mundo, dizendo que abastara pera dar execução As bulas do papa hum dos portugueses estante em Roma"[226]

Naturalmente, esta atividade "marginal" envolve riscos acrescidos – os experimentados pelo autor ao serviço do cardeal Alfonso Petrucci, que acabou condenado

225 *Memórias*, fl. 139v.

226 *Memórias,* fl. 200v e fl. 201r.

e morto, podem muito bem constituir um exemplo válido. Afinal, enquanto agentes em missão, estes homens não representam o reino. Assim, têm de agir com cautela e secretismo, residindo muitas vezes aí a causa para o anonimato que não raras vezes os caracteriza. A sua ação não é "oficial", pelo que não beneficia das imunidades e amnistias atribuídas aos embaixadores oficiais, figuras que vivem no estrangeiro como se estivessem no seu próprio país, ao abrigo das suas leis.

Evocando a já referida hipótese, o autor das *Memórias* representa os olhos e os ouvidos de D. Jaime onde ele não pode estar. No fundo, trata-se de enviar alguém para observar, ouvir e descrever, mantendo assim o seu senhor a par das grandes questões. Não é nenhum projeto conspirativo, antes a necessidade de alguém se manter informado devido à posição social que ocupa, aos interesses específicos da sua Casa aristocrática e à função que desempenha como conselheiro do rei.

Tratando-se ou não do autor das *Memórias,* aquele que pode constituir um bom exemplo de um agente do poderoso duque de Bragança em serviço na capital da Cristandade é o "solicitador" evocado numa missiva datada de 11 de maio de 1517, enviada por D. Manuel ao seu embaixador na cúria romana, o futuro bispo de Viseu, D. Miguel da Silva, e na qual o monarca recomenda o maior empenho e critério em patrocinar junto do papa a pretensão de D. Jaime:

> "Muito vos encomendamos que trabalhees quanto posyuel vos for por ysto acabar, e de nos emviardes as prouisões diso com os primeiros recados, porque asy nos prazerá o fazerdes, como se o negocio fose proprio noso; e se pera esta expidiçam comvier ao solicitador do duque, que ysto vos ha de Requerer e lembrar, emprestardes quinhentos ou seiscentos ducados do dinheiro noso que la tendes, enprestay os cobrando asynado, e tod aquela pesoa a que ho duque vos spreuer que os entregues, (…) e encomendamos vos que tomes diso grande e especial cuidado."[227]

Uma derradeira palavra para os "embaixadores" da própria Igreja, seja na qualidade de legados, núncios ou simplesmente cardeais. Várias vezes citados nas *Memórias,* o seu desempenho é fundamental no desenvolvimento das relações internacionais no complexo amanhecer de Quinhentos:

> "Tanto que o papa foi em Roma mandou a Lourenço de campeio auditor da Rota que aguora hee cardeal a alemanha ao emperador maximiliano. E caçador Jsso mesmo auditor da Rota a castela a el Rei dom fernando E a portugual a el Rei dom manoel E outros nunçios a Vngria E a outros Reis cristãos. E assi a el Rei de França E aos cinco cardeaes noteficandolhes o conçilio geral em Roma em são Johão de latram."[228];

227 "Cartas de crença e despachos para D. Miguel da Silva (1517 – Maio 11?). In *Corpo Diplomatico Portuguez…*, p. 432-433.
228 *Memórias*, fl. 146r.

"Como o nunçio que el Rei pedio ao papa pera dar execução a suas bulas, se partio pera portugual, E de sua tornada." [229];
"O cardeal destriguonia se partio neste tempo pera vngria com poderes de leguado alatere"[230].

Consciente de estar a perder terreno ao nível do poder secular para a figura régia, a Igreja tentava nos alvores de Quinhentos manobrar em sentido diverso sempre que podia. Um exemplo desta tentativa de conservar a independência em relação aos poderes laicos são os próprios cardeais. Não raras vezes colocados entre o soberano do seu reino de origem e o próprio líder espiritual, o papa, os cardeais estrangeiros agiam de forma dúbia e até sinuosa: ora como verdadeiros embaixadores dos seus países em Roma, ora, ao invés, como extensões da vontade pontifica junto dos seus soberanos. Uma posição delicada da qual o cardeal português D. Miguel da Silva ou até Thomas Wolsey (1473-1530, cardeal desde 1515) em Inglaterra são bons exemplos.

A melhor representação deste quadro nas *Memórias* reside provavelmente nas duas grandes confrontações referenciadas entre cardeais e pontífice. A primeira relativa aos príncipes da Igreja que enfrentaram Júlio II e conduziram à realização do concílio cismático de Pisa-Milão (1511-1512)[231]. Esta "ruptura" revelou, aliás, que existiam no Sacro Colégio cardeais capazes de reivindicar o melhor para a Igreja enquanto farol espiritual da Cristandade[232]. A segunda concernente à conspiração dos cardeais contra Leão X, em 1517[233].

Apesar de envolverem razões de ordem secular, como a supremacia régia ou a promoção pessoal de determinadas figuras cardinalícias, o facto é que estes dois momentos revelaram, por um lado, que o conciliarismo ainda não estava totalmente derrotado e que a ideia do papa constituir o chefe supremo e inquestionado da Igreja ainda não era uma máxima completamente assente, e, por outro, que a preocupação espiritual e religiosa ainda pairava sobre alguns sectores do Colégio de cardeais[234]:

229 *Memórias*, fl. 200v.

230 *Memórias*, fl. 203r.

231 Considerar a oposição dos cardeais cismáticos a Júlio II como uma mera manobra política protagonizada pelo rei francês Luís XII é tão simples quanto redutor. Com efeito, os cardeais cismáticos opuseram-se a Júlio II em plena consciência, ou seja, por que de facto tinham razões muito válidas para tal: era urgente reformar a Igreja, mas tal processo só poderia ser efetivamente firmado e posto em prática através de um concílio, o qual o papa havia prometido convocar aquando da sua eleição. A realidade é que nunca o fez. Por outras palavras, o papa falhou no seu juramento e, nessa medida, estava em falta não apenas para com o sacro colégio mas sobretudo para com toda a comunidade dos fiéis. Cf. Julian Klaczko – *Rome and the Renaissance: The Pontificate of Julius II (1903)*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2007.

232 *Memórias*, fl. 144v a fl. 149r; fl. 156r; fl. 159v a fl. 160v; fl. 165v e fl. 166r; fl. 173r e fl. 173v.

233 *Memórias*, fl. 219v a fl. 226v. Para aprofundar esta temática, veja-se Battista Picotti – La congiura del Cardinali contro Leone X. *Rivista Storica Italiana*. XL (1923), p. 249-267; Fabrizio Winspeare – *La congiura dei Cardinali contro Leone X*. Firenze: Editore Olschki, 1957.

234 Cf. Aldo Landì – *Concilio e Papato nel Rinascimento (1449-1516): un problema irrisolto*. Torino: Claudiana, 1997; Ennio Innocenti – *Storia del potere temporale dei papi*. Napoli: Grafite, 2001; James Henderson Burns, Thomas M. Izbicki (ed.) – *Conciliarism and*

> "Das cousas em que se os cardeaes fundarom pera convocar conçilio contra o papa. (…) os [cardeaes] que se aRedarom podiam convocar o dito conçilio E suplir a negligençia do papa que permitira ao Juramento que dentro de dous anos conuocaria conçilio. E nam o fez. (…) pollo nam querer fazer lhes foi liçito procurando a Reformação da JgreJa"[235]

É também por isto que, de alguma forma, a presença de Erasmo e outros humanistas cristãos paira sobre as *Memórias*. Afinal, toda a obra erasmiana é inspirada por um único ideal: a reivindicação da autêntica espiritualidade, do retorno a Cristo e ao espírito e à letra dos Evangelhos e a consequente renovação religiosa da Europa através do *humanismo cristão*, que o autor claramente partilha[236].

Conclusão

Acompanhando de perto o *furor politicus* que atravessa a Europa no início do século XVI – claramente devedor da emergência das monarquias nacionais e da ascensão das principais Casas dinásticas europeias –, as *Memórias* revelam como à época a política externa e a atividade diplomática entram, de mãos dadas, numa nova era[237].

Politicamente fragmentada mas culturalmente brilhante, cabe à Península Itálica assumir o papel de palco privilegiado de todas estas mutações de carácter internacional, em particular do confronto entre as mais fortes e ambiciosas nações da Cristandade ocidental, a França e a Espanha, na disputa pela hegemonia política na Europa.

Neste quadro, Roma, que é também a sede da Cristandade, distingue-se pela política, pela diplomacia, pela cultura e pelo cosmopolitismo. Na essência, a *Cidade Eterna* assume a sua centralidade no jogo da política internacional, tornando-se polo de confluência de toda uma imensa rede de mobilidades político-diplomáticas que abarca a grande maioria da Europa. E Portugal, esse periférico e pequeno reino que as viagens marítimas e a chegada à Índia, em 1498, trouxeram para uma posição de destaque, ganha protagonismo neste intenso palco internacional. Disso dá conta, de forma evocativa, o testemunho do anónimo Fidalgo de Chaves.

---

papalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Nelson Hubert Minnich – Julius II and Leo X as Presidents of the Fifth Lateran Council (1512-1517). In *La Papauté à la Renaissance*. Ed. Florence Alazard and Frank La Branca. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2007, p. 153-166.

235 *Memórias*, fl. 144v.

236 Cf. A. G. Dickens, Whitney R. D. Jones – *Erasmo el Reformador*...; Jean-Claude Margolin – *Érasme précepteur de l'Europe*. Paris: Julliard, 2005; José Sebastião da Silva Dias – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. 2 vols. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1960; José Vitorino de Pina Martins – *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1973; Marcel Bataillon – *Erasme et la Cour de Portugal*...; Marcel Bataillon – *Erasmo y el Erasmismo*...; Marcel Bataillon – *Erasmo y España*...

237 A diplomacia vinha já sofrendo uma profunda transformação desde meados do século XV, precisamente tendo por cenário a Itália das cidades-estado. Aqui, como assinala Pedro Cardim, a fragmentação política conduziu ao "desenvolvimento prematuro de um sofisticado dispositivo diplomático (...). Em certo sentido, a Itália representava, em miniatura, aquilo que a Europa viria a ser nos séculos que se seguiram." Pedro Cardim – A prática diplomática na Europa do Antigo Regime..., p. 13.

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 255-268

A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Veiros, nos finais do Antigo Regime

RICARDO PESSA DE OLIVEIRA

ricardo_pessa@sapo.pt

Resumo: Após o Concílio de Trento (1545-1563), as confrarias sob invocação do Santíssimo Sacramento, à semelhança do sucedido com as das Almas e do Rosário, conheceram enorme difusão. Através de documentos inéditos, pretendemos estudar a do Santíssimo Sacramento, com sede na matriz de Veiros, concelho de Estremoz. Em termos cronológicos o estudo compreende os anos de 1795 a 1802, período para o qual existem dados. O nosso texto evidenciará dois campos essenciais: os corpos gerentes e o suporte económico. Assim, centraremos a nossa análise nos indivíduos que administraram a irmandade; e nas fontes de rendimento, na despesa geral e nas percentagens despendidas com as festividades religiosas.

Palavras-chave: Irmandade, Santíssimo Sacramento, Portugal, Veiros, Antigo Regime.

The Brotherhood of the Holy Sacrament of Veiros in the late Ancien Régime

Abstract: After the Council of Trent (1545-1563), the brotherhoods under invocation of Blessed Sacrament, just like it happened with the brotherhoods of Souls and the brotherhoods of Rosary, have known massive diffusion. Through unpublished documents, we intend to study the Blessed Sacrament brotherhood of Veiros, Estremoz. In chronological terms, the study covers the years of 1795-1802, period for which exists documentation. Our text intends to study two main aspects: the brotherhoods leaders and the economic support. We will focus our analysis on individuals who administered the brotherhood; and the sources of income in the overhead, and the percentages spent with religious festivities.

Keywords: Brotherhood, Blessed Sacrament, Portugal, Veiros, Ancien Régime.

* Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa, Portugal. Esta publicação foi financiada por Fundos Nacionais através de FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Projeto UID/ELT/00077/2013.

O arquivo paroquial de Veiros, atual concelho de Estremoz, compreende documentação diversa, com destaque para capítulos de visitas, cartas pastorais, documentos relativos a confrarias, editais, provisões e róis de confessados. Relativamente à irmandade do Santíssimo Sacramento, que nos propomos estudar, e no que respeita à Época Moderna, subsiste apenas um livro de receita e despesa, que compreende os anos económicos de 1795/96 a 1801/02. No mesmo volume, o escrivão anotou os resultados das eleições dos corpos gerentes para o período de 1796/97 a 1802/03 e ainda um inventário das fazendas da irmandade[1]. Refira-se, por último, a existência de quatro treslados de escrituras: três de compra e venda de propriedades foreiras à instituição e outra de uma doação recebida.

As irmandades do Santíssimo Sacramento

Após o Concílio de Trento (1545-1563), as confrarias sob invocação do Santíssimo Sacramento, à semelhança do sucedido com as das Almas do Purgatório e as de Nossa Senhora do Rosário, conheceram enorme difusão[2]. A expressão alcançada por essas irmandades deveu-se em grande medida ao empenho das autoridades eclesiásticas manifesto, por exemplo, nas constituições sinodais diocesanas. Alguns desses textos estipularam que os párocos erigissem confrarias sob invocação do Santíssimo Sacramento e que todos os fiéis as integrassem. Foi o caso das constituições

1 Arquivo Paroquial de Veiros (APV) – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802). A partir de 1802, as contas passaram a ser registadas num novo livro, não localizado. Não obstante, os sucessivos escrivães aproveitaram as folhas em branco do livro velho para efetuar alguns registos. Assim, o mesmo livro compreende outro tipo de informação, datada entre 1835 e 1887, com destaque para um inventário dos bens da confraria redigido a 26 de agosto de 1887.

2 Cf. Pedro Penteado – Confrarias portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 7 (1995) 21-26. Sobre as confrarias do Santíssimo Sacramento, em Portugal, cf. Laurinda Abreu – Confrarias e Irmandades de Setúbal: Redes de Sociabilidade e Poder. In *I Congresso Internacional do Barroco. Actas*. Vol. I. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, Governo Civil do Porto, 1991, p. 3-15; Maria Marta Lobo de Araújo – As traves mestras da Confraria do Santíssimo Sacramento da Igreja da Misericórdia de Vila Viçosa: o Compromisso de 1612. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. 41:3-4 (2001) 137-150; Maria Marta Lobo de Araújo – *A Confraria do Santíssimo Sacramento do Pico de Regalados (1731-1780)*. Vila Verde: Associação de Desenvolvimento das Terras Altas do Homem, Cávado e Ave, 2001; Maria Ângela Beirante – *As Antigas Confrarias da Vila de Cabeção: Espelho da sua Vida Social e Religiosa*. Lisboa: Colibri, 2011, p. 21-35; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga – A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Estêvão de Alfama e a Assistência à Pobreza (1806-1820). *Revista Tempo*. 20 (2014) 1-19; Maria Fernanda Enes – As Confrarias do Santíssimo Sacramento e das Almas no âmbito da cultura barroca (um caso na Diocese de Angra). In *I Congresso Internacional do Barroco. Actas*. Vol. I. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, Governo Civil do Porto, 1991, p. 275-298. Para Espanha, cf., entre outros, Miguel Ventura Gracia – *Las Cofradías Cordobesas del Santísimo Sacramento. El caso de Espejo en la Edad Moderna*. Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, CajaSur, 2010; Carlos Lozano Ruiz – Un ejemplo de sociabilidad y asistencia social en Palencia en los siglos XVII y XVIII: la Cofradía del Santísimo Sacramento de San Lázaro. In *Sociabilidades na Vida e na Morte (Séculos XVI-XX)*. Coord. de Maria Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves, Ricardo Silva e José Abílio Coelho. Braga: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2014, p. 421-435. Cf., ainda os estudos publicados em *Festivas Demonstraciones. Estudios sobre las Cofradías del Santísimo y la Fiesta del Corpus Christi*. Fermín Labarga Carcía (editor). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010 e em *Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el barroco español. Actas del I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales*. Sepúlveda: Cofradía del Corpus de Sepúlveda, 2008.

de Braga[3], de Miranda[4], de Portalegre[5] e do Porto[6]. O texto normativo do bispado de Elvas, de que fazia parte a paróquia de Veiros, embora não tivesse legislado expressamente nesse sentido, valorizou essas confrarias incentivando os fiéis a beneficiá-las com esmolas[7] e canalizando para as mesmas a aplicação de determinadas penas pecuniárias[8].

A data da fundação da irmandade do Santíssimo Sacramento, estabelecida na matriz de Veiros, cujo orago é o Salvador do Mundo, permanece desconhecida. Ao certo, sabemos que já existia a 8 de novembro de 1603, ocasião em que o monarca confirmou o seu compromisso[9]. No mesmo ano, Filipe III (1598-1621) confirmou os textos normativos de outras cinco confrarias sediadas no mesmo templo: a das Almas do Purgatório[10], a do Espírito Santo[11], a do Nome de Jesus[12], a de Nossa Senhora do Rosário[13] e a de Santo António[14]. Em 1618, uma provisão régia autorizou a instituição da confraria do Salvador do Mundo[15]; e em 1623, frei Donato de Santo António, procurador da Ordem da Santíssima Trindade, obteve licença para erigir uma confraria sob aquela invocação[16]. A maior parte dessas associações de fiéis, ativas no início do século XVII, acabaria por desaparecer. Em 1758, frei Francisco Ribeiro Fernandes, prior da vila, afirmou que a igreja matriz, além da do Santíssimo, albergava apenas outras duas confrarias: a das Almas e a de Nossa Senhora do Rosário[17]. Por essa altura, existiam apenas 255 vizinhos na vila (739 pessoas) e 48 nos restantes lugares da freguesia (158 pessoas)[18]. Nas duas paróquias do termo existiam 124 fogos: em Santo Amaro, o pároco deu conta da existência de 78 fogos (259 pessoas

3 *Constituiçoens Synodaes do Arcebispado de Braga*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697, p. 307-308.

4 *Constituições Synodaes do Bispado de Miranda*. Lisboa: Francisco Correia, 1565, fol. 98-98v.

5 *Constituições Synodais do Bispado de Portalegre*. Portalegre: Jorge Roiz, 1632, fol. 187.

6 *Constituições Synodaes do Bispado do Porto*. Porto: José Ferreira, 1690, p. 483.

7 "E para que se animem os fiêis a ajudar as fabricas, & confrarias do santissimo Sacramento, que saõ pobres: concedemos quarenta dias de indulgencia aos que derem às dittas confrarias valia de meyo tostaõ, tantas quantas vezes a derem", cf. *Primeiras Constituções Sinodaes do Bispado D'Elvas*. [Lisboa]: [Pedro Craesbeeck], [1635], fol. 17v.

8 Cf., por exemplo, *Primeiras Constituções Sinodaes do Bispado D'Elvas...*, fl. 16, 18 e 20-20v.

9 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 9, fl. 236v-237.

10 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 9, fl. 259.

11 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 9, fl. 258.

12 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 9, fl. 238v.

13 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 9, fl. 230v-231.

14 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 9, fl. 231.

15 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 11, fl. 240.

16 ANTT – Chancelaria da Ordem de Avis, liv. 11, fl. 270v.

17 ANTT – Memórias Paroquiais, vol. 39, n.º 119, p. 675-679.

18 Em 1758, o pároco afirmou que a vila chegara a ter "algum dia quinhentos vizinhos", cf. ANTT – Memórias Paroquiais, vol. 39, n.º 119, p. 675. Segundo o padre Carvalho da Costa, no início de setecentos, existiam 600 vizinhos na vila e 200 no termo, divididos pelas duas paróquias: Santo Amaro e São Pedro de Almuro, cf. António Carvalho da Costa – *Corografia Portugueza, e Descripçam Topografica do Famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundaçoens das Cidades, Villas, & Lugares, que contem; Varoens illustres, Genealogias das Familias nobres, fundaçoens de Conventos, Catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens*. Tomo II. Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1708, p. 624-625.

de confissão e 200 almas[19]); enquanto o da freguesia de São Pedro de Almuro contabilizou 46 fogos (189 pessoas de confissão e 220 almas). Dado que nessas duas paróquias não existia qualquer irmandade, é plausível que os seus moradores integrassem as confrarias da vila de Veiros[20]. Assim, à data, existiam três confrarias paroquiais para cerca de 430 vizinhos[21].

Promovendo e intensificando o culto da eucaristia, um dos pontos basilares do catolicismo tridentino, as confrarias do Santíssimo constituíram uma tentativa de resposta aos argumentos protestantes, designadamente no que respeita à presença real de Cristo no pão consagrado[22]. Ao ingressar na irmandade, os irmãos ficavam obrigados a acompanhar o sagrado viático quando conduzido a algum enfermo e a integrar a procissão do Corpo de Deus e as dos terceiros domingos de cada mês. Tinham ainda o dever, como sucedia nas demais confrarias, de acompanhar os confrades defuntos ao local da sepultura e de sufragar as suas almas. Além da assistência espiritual, os compromissos estabeleciam os moldes em que devia ser prestado o auxílio material aos confrades, determinando o socorro aos que adoecessem, aos que estivessem presos e aos que caíssem em pobreza[23].

Como se sabe, foi preocupação constante da Igreja que todos os cristãos morressem devidamente sacramentados. Toda a comunidade era chamada a acompanhar o sagrado viático e por maioria de razão os irmãos do Santíssimo Sacramento. No entanto, em Veiros, os confrades nem sempre evidenciaram zelo no cumprimento dessa incumbência, realidade que esteve longe de representar uma especificidade local[24]. Na visita pastoral de 1744, D. Baltasar de Faria Vilas Boas, bispo de Elvas (1743-1757), verificando que os irmãos não acudiam a esse encargo, obrigou os mesários a elaborar uma pauta, a partir da qual fossem nomeados, mensalmente, alguns membros que "se juntassem inviolavelmente e com promptidão logo que o sino desse sinal e que faltando algum a cumprir a dita obrigação nem mandando

19 A partir dos sete anos de idade todo o cristão era obrigado a confessar os seus pecados, ao menos uma vez por ano, na Quaresma. Assim, o número de pessoas de confissão compreendia apenas os maiores de sete anos, enquanto o número de almas contabilizava toda a população, cf. por exemplo, *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra*. Coimbra: António de Mariz, 1591, fols. 7-7v; Rafael Bluteau – *Vocabulario Portuguez e Latino* .... Tomo 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 266.

20 ANTT – Memórias Paroquiais, vol. 3, n.º 15, p. 135-140; vol. 3, n.º 62, p. 487-490. A propósito da admissão de confrades de outras freguesias, cf. Maria Marta Lobo de Araújo – *A Confraria do Santíssimo Sacramento*..., p. 42-45.

21 A respeito da densidade das confrarias por paróquia, cf. Pedro Penteado – Confrarias Portuguesas da Época Moderna ..., p. 22-23.

22 *Primeiras Constituções Sinodaes do Bispado D'Elvas*..., fl. 15v; João Francisco Marques – A Renovação das Práticas Devocionais. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Coord. de João Francisco Marques; António Camões Gouveia. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 558-570; Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 98-99; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga – A Irmandade do Santíssimo..., p. 6.

23 Sobre a assistência material aos pobres, praticada por estas confrarias, cf. BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond – A Irmandade do Santíssimo..., p. 1-19.

24 Cf., por exemplo, Isaías da Rosa Pereira – *Subsídios para a História da Diocese de Lisboa do Século XVIII*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1980, p. 172, 179, 184.

outro em seu lugar o reverendo parocho o condemnasse e que não bastando isto para se emmendar, a irmandade o riscasse de irmão"[25]. Pese as penas estatuídas, quatro anos depois, o prelado verificou que o capítulo não surtira efeito. Apesar de ter sido realizada a pauta, os irmãos continuaram a não acudir ao toque do sino, enquanto o pároco optou por não condenar os faltosos, facto que não deixou de surpreender o antístite: "estranhamos aos reverendos parochos não executarem o disposto na dita visita condemnando os irmãos que não accodem com promptidão o que lhes recomendamos que fação"[26].

Os corpos gerentes da irmandade

O governo da irmandade era assegurado pela Mesa, órgão administrativo composto por 15 pessoas, a saber, um reitor, um escrivão, um tesoureiro e 12 mordomos, também designados por irmãos de Mesa. Na eleição dos corpos gerentes para o ano económico de 1802/03, foi feita referência a um outro funcionário: o zelador da confraria[27].

As eleições eram anuais e realizavam-se na terça-feira de Entrudo, após a festa da irmandade. O ato tinha lugar no consistório da instituição, na presença do prior da matriz, conforme o estipulado no capítulo 4 do compromisso[28]. Segundo o referido texto normativo, entretanto extraviado, cabia ao pároco presidir às eleições e aprovar os resultados eleitorais[29]. O controlo da confraria estava igualmente patente na inspeção dos livros de receita e despesa, a que periodicamente era sujeita, supervisão que cabia à Ordem de Avis[30]. Tenhamos presente que a 3 de fevereiro de 1792, D. Maria I havia reafirmado que as contas das confrarias sediadas nas igrejas daquela Ordem fossem exclusivamente inspecionadas por ministros da mesma[31], disposição que remete para a existência de conflitos jurisdicionais entre o bispo da diocese e a Ordem de Avis.

Em 1801 não ocorreu eleição, pelo que os eleitos a 25 de fevereiro de 1800 permaneceram em exercício até 2 de março de 1802. De referir que, entre 1796 e 1803, um dos eleitos não completou o mandato. Tratou-se do alferes Pedro Cardoso Zuzarte que tendo sido escolhido para a escrivania no ano económico de 1796/97

25 APV – Capítulos de visita (1748-1825), fl. 1.

26 APV – Capítulos de visita (1748-1825), fl. 1.

27 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 26v.

28 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 2, 10 e 14v.

29 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 18, 21 e 27.

30 A 7 de julho de 1805, frei João Moreira Rodrigo de Carvalho, juiz da Ordem na comarca de Avis, estando em visita, examinou as contas da irmandade, relativas ao período compreendido entre 1796 e 1802, cf. APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 30.

31 Maria Ângela Beirante – *As Antigas Confrarias*..., p. 34.

"não quis acabar o anno"[32]. No entanto, a documentação não indicou o motivo da escusa, nem tão-pouco as eventuais consequências dessa decisão.

As constituições sinodais diocesanas proibiam os mordomos de servir em anos consecutivos, impedimento apenas levantado em situações extraordinárias, devidamente autorizadas pelo prelado[33]. No entanto, por vezes, os compromissos destas irmandades aconselhavam precisamente o contrário, caso do da confraria sediada na paróquia de São José, em Lisboa, segundo o qual "qualquer Irmão da Mesa, poderá ser reeleito para o seu mesmo, ou outro qualquer lugar, o que naõ prohibimos, antes aconselhamos, e approvamos pela utilidade, que recebe a Mesa em ter pessoa, que lhe dè informaçaõ dos negocios della"[34]. Em Veiros, se para os dois principais lugares da irmandade, isto é, para a reitoria e para a escrivania, foram quase sempre eleitos indivíduos distintos[35], o mesmo não sucedeu para os restantes cargos. Entre 1796/97 e 1802/03, o tesoureiro foi sempre Manuel Gonçalves Velho[36]. Da mesma forma, vários indivíduos foram sucessivamente reeleitos para o cargo de mordomo. Entre os vários exemplos possíveis, refira-se o do capitão Pedro Francisco Broa Martelo de Mesquita, reitor em 1796/97 e mordomo nos seis anos seguintes.

A análise do estatuto dos mesários revelou um claro predomínio de indivíduos ligados ao aparelho militar: cinco capitães, dos quais um era capitão-mor; quatro alferes; um sargento-mor e um ajudante de milícias. A maior parte desses homens esteve presente na Mesa durante vários anos, chegando dois à reitoria e igual número à escrivania. O peso dos militares poderia inclusive explicar a inexistência da eleição em 1801. Como se sabe, no ano anterior havia aumentado a ameaça de um conflito com Espanha, prenúncio que viria a confirmar-se a 27 de fevereiro de 1801, com a declaração de guerra de Espanha a Portugal, conflito que ficou conhecido por Guerra das Laranjas[37]. No entanto, essa hipótese cai por terra quando verificamos que os mesários reuniram no dia 22 de fevereiro de 1801, para tomar contas do ano anterior. Retomando a nossa análise, verificou-se que entre os mesários figurou gente da governança da vila. O arruamento para a eleição dos oficiais da câmara de Veiros,

32 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 2. A propósito da recusa em servir a instituição, cf. Maria Ângela Beirante – *As Antigas Confrarias*..., p. 22-23.

33 *Primeiras Constituções Sinodaes do Bispado D'Elvas*..., fl. 99v-100.

34 *Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de São José*. Lisboa: [s.n.], 1735, p. 16-17. Por sua vez, as normas da confraria sob a mesma invocação sediada na igreja da Misericórdia de Vila Viçosa determinava a escolha de mesários que nunca tivessem servido, apostando na rotatividade dos confrades, cf. Maria Marta Lobo de Araújo – As Traves Mestras..., p. 140.

35 Apenas um indivíduo foi eleito escrivão dois anos consecutivos.

36 Natural de Veiros. Era filho legítimo de José Gonçalves, nascido em Pai Viegas, bispado da Guarda, e de Antónia Maria, natural de São Pedro de Algalé, termo de Monforte, bispado de Elvas, cf. Arquivo Distrital de Évora (ADE) – Registos Paroquiais, Veiros, Baptismos (1794-1802), fl. 9v. Em 1794/95, o tesoureiro do Santíssimo Sacramento fora José Martins, cf. APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 3v.

37 António Ventura – Portugal e a Revolução Francesa: da Guerra do Rossilhão à Guerra das Laranjas. In *Nova História Militar de Portugal*. Dir. de Manuel Themudo Barata; Nuno Severiano Teixeira. Vol. 3. Coord. de Manuel Themudo Barata. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004, p. 14-26.

elaborado em junho de 1798, é esclarecedor. Dos 29 indivíduos que estiveram presentes na Mesa da irmandade, sete haviam ocupado, ocupavam ou haviam de ocupar o cargo de juiz ordinário; enquanto nove, foram vereadores. Por essa altura, o cargo de escrivão da câmara era ocupado por João Clemente Pereira Carmo, também ele mordomo do Santíssimo[38]. A escrivania do município seria também ocupada por Diogo de Melo Silva e Vasconcelos, indivíduo que chegaria a juiz ordinário (1799) e a vereador (1800)[39]. Refira-se ainda que o sargento-mor Inocêncio José Vaz de Carvalho, reitor do Santíssimo Sacramento em 1783/84[40] e mordomo entre 1796 e 1802, além de ter servido como juiz ordinário e vereador, era proprietário do ofício de juiz dos órfãos da vila de Veiros[41]. Apenas um teria formação superior, surgindo na documentação como "doutor". Tratou-se de Simão Alvares Ribeiro, formado em Medicina, pela Universidade de Coimbra, e que era médico do partido da vila[42]. A presença de eclesiásticos na gerência da confraria foi reduzida. Foram somente registados cinco membros da Igreja, dos quais nenhum foi reeleito: dois foram reitores, um escrivão e dois mordomos.

Sem surpresas, verificou-se que estes indivíduos dominavam as restantes instituições da vila[43]. O caso do capitão-mor Joaquim Costa Zagalo é paradigmático. Além de mordomo do Santíssimo Sacramento nos anos de 1797/98 e de 1798/99, foi provedor da Santa Casa da Misericórdia de Veiros[44], a principal irmandade da vila[45], e reitor da confraria da Senhora do Rosário[46]. Esteve igualmente presente na edilidade, servindo de vereador e de juiz[47]. O cruzamento de fontes, designadamente os registos da confraria, os assentos paroquiais e as pautas das eleições dos oficiais da câmara de Veiros, possibilitou descortinar laços de parentesco entre os mesários. Pedro António Ribeiro e Manuel António Ribeiro eram pai e filho[48]. Por sua vez, Francisco João Cosme era genro do sargento-mor Inocêncio José Vaz de Carvalho[49].

38 ANTT – Desembargo do Paço, Alentejo e Algarve, mç. 750, doc. 53; mç. 750, doc. 25.

39 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 8v; ANTT – Desembargo do Paço, Alentejo e Algarve, mç. 750, doc. 53; mç. 750, doc. 25.

40 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Treslado da escritura de doação de 150.000 réis que fez Maria Vicência Ribeira (1783).

41 ANTT – Registo Geral de Mercês, D. Maria I, liv. 21, fl. 105v.

42 Natural da cidade de Castelo Branco. Era filho legítimo de Belchior Alvares Ribeiro e de Isabel dos Santos, cf. ADE – Registos Paroquiais, Veiros, Baptismos (1794-1802), fl. 15.

43 O mesmo sucedeu noutros locais, cf., por exemplo, Ricardo Pessa de Oliveira – *História da Santa Casa da Misericórdia de Pombal (1628-1910)*. Pombal: Santa Casa da Misericórdia de Pombal, 2016.

44 António Maria Cunha – *Monografia geral sobre a Freguesia de Veiros*. Borba: Associação de Desenvolvimento Montes Claros, 2000. p. 120.

45 Em 1758, a Santa Casa teria de renda cerca de 240.000 réis, cf. ANTT – Memórias Paroquiais, vol. 39, n.º 119, p. 676.

46 APV – Confraria de Nossa Senhora do Rosário, Livro de receita e despesa (1793-1814), fl. 2 e 19.

47 ANTT – Desembargo do Paço, Alentejo e Algarve, mç. 750, doc. 53.

48 ADE – Registos Paroquiais, Veiros, Baptismos (1794-1802), fl. 5v-6; ANTT – Desembargo do Paço, Alentejo e Algarve, mç. 750, doc. 53.

49 ADE – Registos Paroquiais, Veiros, Casamentos (1760-1789), fl. 90v.

Simão Alvares Ribeiro e Jerónimo de Oliveira eram parentes por afinidade em virtude de terem casado o primeiro com D. Maria Rija de Miranda e o segundo com D. Inês Rija de Miranda, filhas de Jerónimo de Miranda e de Rosa Maria Rija[50]. O referido Jerónimo de Oliveira era ainda parente em 3.º grau de consanguinidade de António de Oliveira[51].

Tabela 1
Reitores, escrivães e tesoureiros.
Irmandade do Santíssimo Sacramento de Veiros (1783-1803)

Ano	Reitor	Escrivão	Tesoureiro
1783/84	Inocêncio José Vaz de Carvalho	Diogo de Melo Silva e Vasconcelos	Luís Mendes Bagoro
1794/95	-----	-----	José Martins
1795/96	-----	-----	Manuel Gonçalves Velhinho
1796/97	Pedro Francisco Broa Martelo de Mesquita	Pedro Cardoso Zuzarte (não terminou o mandato)	Manuel Gonçalves Velho
1797/98	Padre João Nunes Fragoso	João Nunes Ramos	Manuel Gonçalves Velho
1798/99	Simão Alvares Ribeiro	Francisco João Cosme	Manuel Gonçalves Velho
1799/00	Pedro António Ribeiro	Vicente José de Carvalho	Manuel Gonçalves Velho
1800/01	Francisco João Cosme	Vicente José de Carvalho	Manuel Gonçalves Velho
1802/03	Padre Baltasar António Nunes	Padre Domingos Coelho	Manuel Gonçalves Velho

Fonte: APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Treslado da escritura de doação de 150.000 réis que fez Maria Vicência Ribeira (1783); Livro de receita e despesa (1796-1802).

As receitas e as despesas da irmandade

No final de cada ano económico, após a eleição dos novos administradores, eram tomadas contas ao tesoureiro[52]. Em três ocasiões, o ato sucedeu no próprio dia da eleição. Nos restantes anos, decorreram entre oito e 127 dias, tendo esse último intervalo sido registado em 1797. Pela tabela 2, é possível verificar que, entre 1795/96 e 1801/02, o saldo foi sempre positivo. Uma análise sumária dos registos das restantes confrarias paroquiais evidenciou ainda que a do Santíssimo era a mais próspera. No ano de 1801/02, a confraria das Almas registou uma receita de 50.005 réis e uma

50 ADE – Registos Paroquiais, Veiros, Casamentos (1789-1802), fl. 8-8v e 19v-20.

51 ANTT – Desembargo do Paço, Alentejo e Algarve, mç. 750, doc. 53.

52 A propósito da contabilidade das confrarias paroquiais, cf., por exemplo, Sara Silva – A contabilidade da confraria de Nossa Senhora do Carmo (1758-1834). In *As confrarias de Braga na época barroca*. Dir. Maria Marta Lobo de Araújo. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2016, p. 95-114.

despesa de 17.900 réis[53]; enquanto o tesoureiro da confraria de Nossa Senhora do Rosário arrecadou, no mesmo ano, 52.510 réis e despendeu apenas 2.400 réis[54].

Tabela 2

Receita e despesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Veiros (1795-1802)

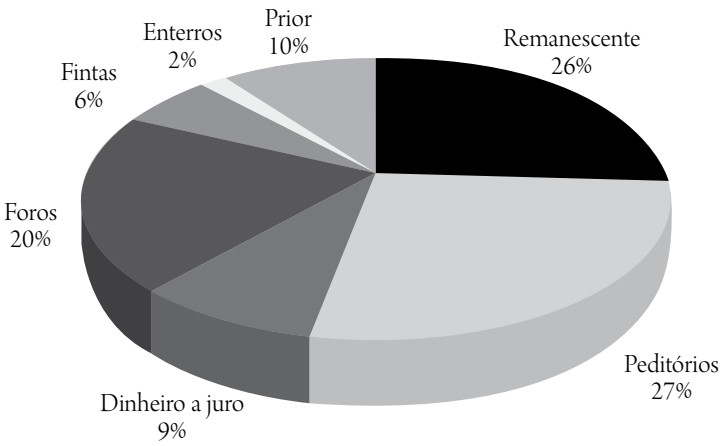
Ano	Receita	Despesa	Saldo
1795/96	81.190	51.240	29.950
1796/97	110.330	70.420	39.910
1797/98	104.002	66.630	37.372
1798/99	108.024	68.920	39.104
1799/00	117.890	91.075	26.815
1800/01	83.536	24.555	58.981
1801/02	190.446	155.625	34.821

Fonte: APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802).

As receitas da irmandade do Santíssimo Sacramento de Veiros provinham de acompanhamentos, de fintas dos irmãos, de foros, de juros de capital mutuado, de peditórios e das sobras do ano anterior. Além dessas fontes de rendimento, há a registar o produto da venda de 24 arráteis de cera que o prior da matriz era obrigado a entregar, todos os anos, ao tesoureiro da confraria "na forma do costume como consta do livro velho"[55].

Gráfico 1

Receitas da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Veiros (1795-1802)



Fonte: APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802).

53 APV – Confraria das Almas, Livro de receita e despesa (1802-1834), fl. 1.

54 APV – Confraria de Nossa Senhora do Rosário, Livro de receita e despesa (1793-1814), fl. 19-21v.

55 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 5

No período em análise, os peditórios constituíram a principal fonte de receita da instituição. À semelhança do sucedido noutras confrarias, eram organizados diversos ao longo do ano. Aos domingos, os mordomos percorriam a paróquia pedindo esmolas em dinheiro, utilizando bacias, razão pela qual essa fonte de receita era conhecida por esmola da bacia[56]. No tempo das colheitas, era realizado o peditório de trigo, sendo o cereal arrecadado posteriormente vendido. Bastante irregular, o valor dessa esmola terá dependido essencialmente do aumento ou da redução da safra de trigo. Para recolher o cereal, em determinados anos, a irmandade contratou um almocreve, pagando o serviço e o mantimento dos animais utilizados. Por exemplo, em 1795/96, ano em que o peditório rendeu 8.500 réis, a irmandade gastou 800 réis com o mantimento das bestas e com o indivíduo que as conduziu; enquanto em 1801/02, gastou 2.880 réis com a função, tendo a esmola rendido 33.000 réis. Menos expressivas foram as esmolas de azeite, recolhidas nos lagares da região, e a esmola de centeio, só por uma vez referida. Por último, mencione-se que em 1801/02 a irmandade recebeu 22.240 réis de esmolas particulares para custear a despesa feita com o pálio[57].

A confraria possuía alguns prédios rústicos e urbanos, provenientes de legados recebidos. Através de um inventário dos títulos das fazendas da irmandade, redigido em finais do século XVIII, verificou-se a escassez de propriedades de raiz. Possuía apenas três olivais, um dos quais havia sido deixado pelo bacharel Afonso Serrão Dourado, cristão-novo, sentenciado pela Inquisição em 1736[58]. Como se sabe, os cristãos-novos judaizantes intentaram passar uma imagem de verdadeiros cristãos junto da comunidade cristã-velha. A maioria desses indivíduos conhecia as orações cristãs, frequentava o confessionário, ao menos uma vez por ano, assistia à missa aos domingos e dias santos, comungava e participava em procissões. Alguns realizavam romarias, instituíam legados pios e capelas por sua alma e possuíam objetos ligados ao culto religioso cristão. Outros ingressavam nas confrarias locais, chegando a ocupar os seus principais cargos, o que lhes possibilitava obter promoção e afirmação social. De igual modo, com frequência doavam quantias elevadas de dinheiro às confrarias a que pertenciam[59], o que explica a atitude de Afonso Serrão Dourado.

56 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 4.

57 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 27v.

58 ANTT – Inquisição de Évora, proc. 3754. O processo não veio à consulta devido ao alegado mau estado de conservação do mesmo.

59 Maria José Pimenta Ferro Tavares – Para o Estudo dos Judeus de Trás-os-Montes no Século XVI: A 1.ª Geração de Cristãos Novos. *Cultura – História e Filosofia*. IV (1985) 378; Maria José Pimenta Ferro Tavares – Judeus e Criptojudaizantes na ilha a Madeira (séculos XV e XVI). In *Estudos em Homenagem a Jorge Borges de Macedo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa, 1992, p. 128-129; Hermínia de Vasconcelos Vilar – A Comunidade Cristã-Nova do Porto no século XVI: Notas para o seu Estudo. In *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congresso Internacional*. Dir. de Carlos Barros. Vol. 2. Santiago de Compostela: Diputación Orense, Editorial de la Historia, 1994, p. 396. Maria do Carmo Teixeira Pinto – *Os Cristãos-Novos de Elvas no Reinado de D. João IV. Heróis ou Anti-Heróis*. Dissertação de Doutoramento

Além dos referidos olivais, a irmandade possuía apenas uma tapada de vinha e uma morada de casas altas e baixas, sita na rua dos Pais "que vindo da rua dos asougues he a terseira portta da parte direitta e pelos quinttais vindo do Rosijo da partte esquerda o segundo quinttal"[60]. A rentabilização desse património, por intermédio de contratos de aforamento perpétuo ou de emprazamento por vidas, não deixou de constituir uma importante fonte de receitas, recebendo foros em azeite, em trigo e em dinheiro.

O empréstimo de capitais a juros, não sendo prática desconhecida, foi muito pouco significativo[61]. Na verdade, a irmandade concedeu um único empréstimo no valor de 150.000 réis ao capitão Elói Franco Vidigal e Sequeira, à razão de cinco por cento ao ano[62]. Essa quantia havia sido doada à confraria, a 17 de maio de 1783, por Maria Vicência Ribeira, viúva de João Ribeiro, moradora na vila de Veiros, que pretendia satisfazer a vontade do falecido marido "de beneffesiar e facer esmolla a irmandade do Santissimo Sacramento […] para o ffim de se aumentar ao culto [do] devino sacramento"[63]. A escritura de dinheiro a juro acabou por passar à mão de Luís Coutinho de Albergaria Freire, mestre-de-campo do terço de Avis, que, entre 1795 e 1802, pagou os juros de forma regular[64], tendo devolvido a dita quantia a 2 de junho de 1835[65].

Após o ingresso na irmandade, os irmãos ficavam sujeitos ao pagamento de uma finta anual, cujo valor desconhecemos. Esse rendimento variou ao longo dos anos. Em 1795/96, as quotas anuais renderam 8.510 réis; em 1796/97, 6.410 réis; em 1797/98, 6.880 réis; em 1798/99, 4.730 réis; em 1799/1800, 8.060 réis; e em 1800/01, 4.905 réis[66]. Vários fatores poderão explicar essa oscilação. Por um lado, poderá estar relacionada com a morte de confrades ou com a admissão de novos membros. Por outro lado, é admissível que alguns irmãos não pagassem as quotas todos os anos, enquanto outros procedessem ao seu pagamento por quartéis, como sucedido em Setúbal[67]. Refira-se ainda que no caso de algum irmão resvalar para a

apresentada à Universidade Aberta. Lisboa: 2003, exemplar mimeografado, p. 233-234; Ricardo Pessa de Oliveira – *Sob os Auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*. Lisboa: Tese de Doutoramento no ramo de História, especialidade de História Moderna, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013, exemplar mimeografado, p. 223.

60 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 9.

61 Pelo contrário, outras confrarias da mesma invocação emprestaram regularmente dinheiro, a juros de 5 e 6,25 por cento, cf. Maria Marta Lobo de Araújo – *A Confraria do Santíssimo…*, p. 113-126.

62 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 19.

63 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Treslado da escritura de doação de 150.000 réis que fez Maria Vicência Ribeira (1783).

64 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 19.

65 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 31.

66 Em 1801/02, não foi referida a receita proveniente das fintas.

67 Laurinda Abreu – Confrarias e Irmandades de Setúbal…, p. 6.

pobreza, realidade que podia suceder à maior parte da população, ficaria isento do pagamento da finta no seu todo, ou em parte[68].

Além de providenciar de forma gratuita o acompanhamento dos confrades defuntos e de suas esposas, a irmandade colocava os seus serviços ao dispor de qualquer outra pessoa, mediante o pagamento de uma esmola. Embora desconheçamos o valor exigido, verificou-se que a denominada "esmola da cruz" era pouco significativa, tendo variado entre 800 réis, registados em 1796/97 e em 1800/01, e 2.400 réis, carregados na receita de 1801/02.

As despesas realizadas não oferecem dúvidas quanto aos objetivos da confraria. O dinheiro despendido destinou-se quase exclusivamente ao culto (97,9%) sobremaneira às festividades religiosas (76,2%). Entre estas, destaque para a adoração das Quarenta Horas, isto é, as preces públicas e contínuas feitas diante do Santíssimo Sacramento pelo espaço de 40 horas, tempo que supostamente Cristo permanecera no sepulcro[69]. Sendo esta a festa da confraria, não surpreende que tenha representado 46,5% da despesa total. Só não teve lugar em 1800/01, razão pela qual a despesa desse ano foi a mais baixa de toda a série. Cera, música, parenética e remuneração dos eclesiásticos constituíram os principais itens da despesa. Por vezes, era contratado um indivíduo para acender e apagar as velas. A música, sempre presente, constituiu o item mais dispendioso[70]. Além de remunerar os músicos, era necessário pagar o seu transporte e providenciar o seu alojamento, hospedagem que devia ser satisfeita por conta dos indivíduos que ocupavam os dois principais cargos da irmandade. Como esse encargo era bastante dispendioso, em janeiro de 1799, optou-se por fazer uma escala de 12 irmãos que ficaram incumbidos de hospedar os músicos convidados para a referida adoração, "a fim de se não fazer tão pezada aos Reitores e Escrivães da mesma Irmandade"[71]. Bem mais modesta era a celebração da quinta-feira santa. Nessa importante data do calendário litúrgico, os gastos limitavam-se à aquisição de cera (ainda que, em quantidade superior à adquirida por ocasião das Quarenta Horas) e à remuneração de um homem que, além de apagar e acender as velas, ajudava na preparação da igreja. Por duas vezes, foi referida a compra de incenso e os gastos para obter a licença para a exposição do Santíssimo Sacramento.

A manutenção e a aquisição de ornamentos de culto foi igualmente significativa, com destaque para a despesa feita com o pálio. Se em 1799/1800, foram gas-

68 Isabel M. R. Mendes Drumond Braga – A Irmandade do Santíssimo..., p. 8, 10 e 12-14.

69 Rafael Bluteau – *Vocabulario Portuguez e Latino* .... Tomo 4. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1713, p. 59. João Francisco Marques – A Renovação das Práticas..., p. 564-565; Maria Marta Lobo de Araújo – *A Misericórdia de Monção: Fronteira, Guerras e Caridade (1561-1810)*. Monção: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008, p. 122-123.

70 A propósito da música nas cerimónias litúrgicas cf. João Francisco Marques – A Música religiosa e litúrgica: a longa persistência da polifonia. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Coord. de João Francisco Marques e António Camões Gouveia. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 486-515.

71 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 17.

tos 3.175 réis com o conserto dessa alfaia litúrgica; em 1801/02, a execução de um novo pálio importou 70.105 réis, a saber 30.425 réis com a aquisição de 26 varas de damasco, cor pérola; 5.600 réis com a compra de 17,5 varas de tafetá, destinadas ao forro do pálio; 540 réis com a expedição desses tecidos; 24.920 réis com a aquisição de 89 onças de galão de Milão; 3.820 réis com o entreforro, cordões de seda, retrós, linhas e argolas; e 4.800 réis com o feitio do pálio[72].

A ornamentação do altar mereceu igualmente a atenção dos confrades, tendo sido adquirido um pano para a boca da tribuna (14.090 réis) e outro de serafina e galão para a mesa da comunhão (4.160 réis). A cruz, um dos símbolos da irmandade, utilizada nos enterros e nas procissões, também foi reparada (1.200 réis). Foram comprados archotes (2.800 réis) e consertados tocheiros de vidro e lanternas do mesmo material (6.500 réis)[73]. Relativamente à participação da confraria em obras no edifício da igreja, existe apenas registo de terem sido despendidos 480 réis com o conserto do telhado do consistório, no ano económico de 1796/97[74].

No que respeita a encargos litúrgicos, há apenas a mencionar a celebração de uma missa anual por alma de frei Domingos Curvo, aniversário que, até 1799/1800, teve um custo de 900 réis, aumentando posteriormente para 950 réis.

Os restantes itens da despesa foram muito pouco significativos. Além do mencionado pagamento ao almocreve e do mantimento dos animais utilizados no peditório do trigo, foram adquiridos diversos objetos necessários ao quotidiano da irmandade como uma balança (800 réis), um cabide para as opas (480 réis), outro para as varas do pálio (660 réis), um livro (600 réis) e um móvel para servir de arquivo ao cartório da instituição (1.700 réis).

Conclusão

A realidade confraternal da vila de Veiros, em meados do século XVIII, reflete o quadro das devoções tridentinas e evidencia a enorme difusão alcançada pelas mesmas. A irmandade do Santíssimo Sacramento foi, sem dúvida, a mais importante das confrarias paroquiais, sediadas na matriz de Veiros. O prestígio que adquiriu é inegável. Pensemos no estatuto dos mesários que a administraram, na capacidade que demonstrou em atrair legados e doações ou no acompanhamento à sepultura de indivíduos que não eram seus confrades.

72 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 29.

73 A quantia de 6.500 réis compreende outros itens, dado terem sido arrolados em conjunto. Assim, além do conserto dos referidos objetos, essa quantia englobou a compra de uma escada de madeira (que serviria para acender as lâmpadas), tochas e apagador, cf. APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 23.

74 APV – Irmandade do Santíssimo Sacramento, Livro de receita e despesa (1796-1802), fl. 13.

Governada pela elite local, sobretudo gente ligada às armas, esteve entregue a um número limitado de homens, que estenderam o seu domínio às restantes instituições da vila. Ao reitor e ao escrivão exigia-se, além dos requisitos que se encontravam expressos no compromisso, capacidade económica, pois tinham de assegurar determinadas despesas, como a hospedagem dos músicos contratados para a festividade das Quarenta Horas. Se existiu rotatividade nos dois principais cargos, talvez devido a esse ónus, o mesmo não sucedeu com a tesouraria e com a mordomia. Após ocupar a reitoria era normal ser-se eleito mordomo, sem que tal constituísse motivo de vexação. Assim, encontramos os mesmos intervenientes durante vários anos, por vezes décadas, como foi o caso do sargento-mor Inocêncio José Vaz de Carvalho.

A análise do livro de receita e despesa revelou que os rendimentos provinham sobretudo de peditórios, do remanescente e dos foros recebidos. Por sua vez, as somas despendidas eram canalizadas quase por inteiro para o culto, com destaque para as festividades religiosas, realidade que espelha os fins da instituição. Sobressai a ausência de verbas destinadas à assistência material e, sobretudo, à espiritual prestada aos irmãos falecidos. Surpreende ainda a inexistência de referências à procissão do Corpo de Deus. Ao contrário do sucedido noutras confrarias, na viragem do século XVIII para o XIX, a do Santíssimo Sacramento de Veiros apresentou uma situação financeira estável. O saldo foi sempre positivo e não ocorreram atrasos significativos quer no pagamento de foros quer no de juros de capital mutuado, esta última prática muito pouco significativa.

Lusitania Sacra. 33 (Janeiro-Junho 2016) 269-290

Perfil histórico de la guerra cristera

JUAN GONZÁLEZ MORFÍN

jgonzalezmorfin@yahoo.com.mx

Resumen: Después de más de diez años de constantes restricciones a la libertad religiosa, en 1926 el episcopado mexicano declaró que ya no existían las condiciones mínimas para que los sacerdotes siguieran ejerciendo su ministerio. En ese momento, muchos católicos mexicanos, después de haber agotado todos los recursos, eligieron el camino de las armas para defender la libertad religiosa: es lo que se conoce como "guerra cristera". En este breve estudio se ofrecen los rasgos más importantes para conocer esta etapa de la historia de México.

Palabras clave: Guerra, Resistencia, Licitud moral, Libertad religiosa, Legítima defensa.

Perfil histórico da guerra cristera

Resumo: Após mais de uma década de permanentes restrições à liberdade religiosa, em 1926 o episcopado mexicano declarou não existirem condições mínimas para que os sacerdotes continuassem a exercer o seu ministério. Nesse momento, muitos católicos mexicanos, depois de esgotados todos os recursos, escolheram a via das armas para defender a liberdade religiosa: aquilo a que ficou conhecido como "guerra cristera". Neste estudo apresentamos em traços gerais esta etapa da história do México.

Palavras-chave: Guerra, Resistência, Legitimidade moral, Liberdade religiosa, Legítima-defesa.

Historical profile of the Cristero War

Abstract: After more than ten years of continued restrictions on religious freedom, in 1926 the Mexican bishops declared that since there were no minimum conditions for the priests to continue ministering. In this moment, many Mexican Catholics, because they had no choice to defend their religious freedom, they chose the path of arms: this is what is known as "Cristero War". This brief paper provides the most important features to examine this stage in the history of Mexico.

Keywords: War, Resistance, Moral legitimacy, Religious freedom, Self-defense.

1. Antecedentes cercanos

A partir del derrocamiento del presidente Madero por el general Victoriano Huerta en 1913[1], en diversos puntos del país se repitieron levantamientos armados en contra del usurpador. En no pocas ocasiones los eclesiásticos comenzaron a ser objeto de persecución por parte de los levantados, puesto que el dictador había hecho alarde de ser católico[2].

En pocos meses, la situación de Huerta se hizo insostenible y, a su caída en 1914, los diferentes grupos que se habían levantado en su contra no fueron capaces de ponerse de acuerdo en quién debía gobernar, por lo que la anarquía se extendió sobre todo el país. Ejemplo de ello es que tan sólo en 1914, además del gobierno de Huerta, hubo otros tres "presidentes de la República" reconocidos por distintos grupos que "gobernaban" simultáneamente.

Fueron años de anarquía en que los militares que tomaban una plaza se convertían por eso mismo en verdaderos dictadores que decidían sobre la vida o la muerte de sus súbditos, así como de las "garantías" que ellos mismos estaban dispuestos a otorgarles y, con frecuencia, emitían disposiciones arbitrarias a las que arrogaban el título de leyes. Algunas de éstas fueron francamente contrarias a la libertad religiosa[3].

Los atropellos se sucedían y no había tribunal de apelación, pues eran los mismos generales quienes los ordenaban. De esta forma, Obregón, después de humillarlos, haría expulsar a todos los sacerdotes de la Ciudad de México en 1915 por no haber querido ceder a un chantaje económico; Manuel M. Diéguez permitiría en Guadalajara el fusilamiento del sacerdote David Galván por haber atendido espiritualmente a caídos en combate[4]; o Plutarco Elías Calles haría expulsar a todos los sacerdotes del estado de Sonora y prohibiría el ejercicio de su ministerio cuando fue gobernador de ese estado. Y todo esto sin que hubiera una sola instancia a la que se hubiera podido acudir a solicitar justicia. Se estaba viviendo en México "la hora de los generales".

1 Después de diez días de feroces combates en la Ciudad de México, el general Huerta, quien había recibido la confianza del presidente Madero, lo depuso y, luego de una farsa en la que durante 45 minutos "fungió" como presidente de la República don Pedro Lascuráin, Huerta se convirtió en presidente.

2 Cuando ascendió al poder, por ejemplo, hizo celebrar un *Te Deum*. Posteriormente conseguiría del arzobispo primado, don José Mora y del Río, que presidiera el matrimonio de su hija. Además, dentro de su breve estancia en el poder, no tuvo inconveniente en que se llevaran a cabo algunos actos de culto público.

3 Por ejemplo, en decreto del 30 de septiembre de 1914 el general Francisco Murguía, en ese momento gobernador del Estado de México, ordenaba: "Primero: que no se pronuncien sermones, ni prédicas (...) por las cuales se fomenta el fanatismo del público (...). Sexto: que cada domingo sólo se digan dos misas, cuya hora será previamente señalada (...). Séptimo: queda prohibida de una manera absoluta la práctica de la confesión (...). Décimo: queda absolutamente prohibida toda clase de ceremonias religiosas, que no sean las misas consentidas" (cit. por Félix Navarrete – *De Cabarrús a Carranza, la legislación anticatólica en México*. México: Jus, 1957, p. 136-137).

4 San David Galván (1881-1915), canonizado por Juan Pablo II en mayo del 2000.

Después de conseguir imponerse a los demás grupos, los "constitucionalistas" encabezados por Carranza llegaron al poder y, en febrero de 1917 dieron al país una nueva Constitución que, además de incorporar algunas reformas de carácter social muy interesantes para el desarrollo del país, contenía también una serie de artículos que condicionaban el ejercicio de la libertad religiosa. El carácter francamente anticlerical de muchos de los integrantes del Constituyente, los había llevado incluso a discutir la posibilidad de prohibir constitucionalmente la práctica del sacramento de la confesión y, aunque no se llegó a tal grado, sí se permitió a los congresos de los estados intervenir en la disciplina interna de la Iglesia facultándolos para determinar el número de sacerdotes a su juicio necesario para atender pastoralmente una provincia. Además, la nueva Constitución no reconocía ninguna personalidad jurídica a la Iglesia, con lo que quedaba indefensa ante la ley.

Para fines de 1917, la mayoría de los obispos se encontraban en el exilio; los que permanecieron en territorio mexicano se encontraban escondidos y amenazados, al igual que una buena parte del clero y, por si fuera poco, se elevaba a rango constitucional lo que ya constituía una persecución *de facto*.

Por la vía de los hechos y sin reformar la Constitución, el gobierno de Carranza permitió que poco a poco las aguas volvieran a su cauce, que los obispos regresaran al gobierno de sus diócesis y que la práctica de la religión se normalizara en un país que, en el censo de 1910, se había manifestado católico en un 99%. Al gobierno de Carranza siguió el de Adolfo de la Huerta que suavizó o, incluso, ignoró las disposiciones antirreligiosas y, poco después, llegaría a la presidencia el general Obregón quien era, junto con Calles, uno de los dos "hombres fuertes" del grupo que había triunfado primero con Carranza y, luego, sobre Carranza.

El gobierno del general Obregón, entre 1920 y 1924, se caracterizó por lo que se podría llamar una "doble tolerancia": por un lado con la Iglesia, a la que no persiguió ni aplicó ordinariamente las leyes que la limitaban en sus funciones y, por otro, con los enemigos de la Iglesia, a quienes tampoco castigó ni les aplicó la ley cada vez que agredieron a los católicos. En efecto, durante el gobierno de Obregón se llevaron a cabo matanzas de católicos en Morelia, Guadalajara y Durango, por citar algunas; agresiones a las casas episcopales de diversas diócesis; un atentado con dinamita contra la venerada imagen de Santa María de Guadalupe, en La Villa, y muchos otros atropellos que no fueron castigados por el gobierno, si es que no fueron incluso promovidos por éste. Al terminar el gobierno de Obregón, el general Plutarco Elías Calles, quien se había desempeñado como Secretario de Gobernación, fue designado para sucederle, después de ahogar en sangre una revuelta a favor del ex presidente interino Adolfo de la Huerta, y luego de una elección cuestionada.

2. Augurios de tormenta

Plutarco Elías Calles asumió la presidencia el 1 de diciembre de 1924 e, inmediatamente, apenas en marzo del año siguiente, se comenzaron a dar los primeros síntomas de lo que sería un periodo agitado en materia de libertad religiosa: en Tabasco, el gobernador estatal, Tomás Garrido Canabal, habría de expedir dos "leyes" célebres por su contenido. De especial interés resulta la que fijaba los requisitos para ejercer el ministerio sacerdotal en aquel estado: I. Ser tabasqueño o mexicano por nacimiento, con cinco años de residencia en el Estado; II. Ser mayor de 40 años; III. Haber cursado los estudios primario y preparatorio en escuela oficial; IV. Ser de buenos antecedentes de moralidad; V. Ser casado; y VI. No haber estado ni estar sujeto a proceso alguno[5]. Las disposiciones de Garrido Canabal se hacían cumplir por la fuerza, de modo que el estado entero quedó imposibilitado de ser atendido pastoralmente hasta el año 1938.

Más preocupante aún fue la fundación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), en febrero de 1925, por un sacerdote que en ese momento se encontraba suspendido y que posteriormente se hizo consagrar obispo por un cismático norteamericano, para ostentar así el título de Patriarca de la nueva iglesia[6]. Con el apoyo del gobierno y de una de sus centrales obreras, la ICAM intentó competir con la Iglesia católica fiel a Roma y, a través de una invitación del Patriarca Pérez, a los sacerdotes que se le unieran se les ofrecían canonjías y el respeto del gobierno a su labor pastoral. La finalidad del gobierno era tener una "iglesia del pueblo" al servicio del régimen revolucionario. Sin embargo, la tentativa fue infructuosa y la ICAM se quedó prácticamente con el mismo número de sacerdotes con los que había iniciado, esto es, alrededor de una docena.

La imposibilidad de que la Iglesia católica, despojada desde antes de algunos templos para convertirlos en edificios públicos y, ahora, para ser entregados a la ICAM, tuviera algún tipo de defensa legal, llevó a los laicos a organizarse cuanto antes para buscar a través de la acción cívica la defensa de la libertad religiosa.

5 *Ley reglamentaria del artículo 4° de la Constitución General de la República*, emitida por la XXVIII Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Tabasco el 28 de febrero de 1925, y publicada por Tomás Garrido Canabal, gobernador del Estado, el 6 de marzo de ese año. Se puede ver completa en Félix Navarrete y Eduardo Pallares (eds.) – *La persecución religiosa en México desde el punto de vista jurídico*. México: [S.l.: s.n.], p. 335-336.

6 Joaquín Pérez Budar (1851-1931), creador de la iglesia cismática, se hizo ordenar obispo en octubre de 1926 por Carmel Henry Carfora (1878-1958), obispo norteamericano de la *North American Old Roman Catholic Church* quien, siendo sacerdote franciscano, abandonó la Iglesia Católica para unirse a los Viejos Católicos (cf. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México [AHAM], fondo episcopal: José Mora y del Río, caja 44, expediente 85). Sobre la ICAM, vid. Carmen Alejos – Plutarco Elías Calles, Álvaro Obregón y la "Iglesia Católica Apostólica Mexicana" (1925-1935). En José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney (coords.) – *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos.* México: UNAM – IIJ, 2015, p. 15-39.

No era nuevo que los laicos se organizaran para este efecto, de hecho, a partir de la Constitución de 1917, en diversas ocasiones habían sido precisamente ellos, a través de asociaciones cívicas, quienes mediante la resistencia civil pacífica habían conseguido que algunas leyes que atentaban contra la libertad religiosa no surtieran efecto[7].

Casi a la par que el conato de iglesia nacional, surgió una asociación cívico política cuya finalidad era agrupar a todas las organizaciones católicas en un solo organismo que les diera cohesión. De ese modo, asociaciones religiosas como la Velación Nocturna y las Congregaciones Marianas, o cívicas, como la Unión Nacional de Padres de Familia y la Confederación Católica del Trabajo, así como otras de ayuda a la Iglesia, como los Caballeros de Colón, se unieron para defenderla bajo el membrete de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa a partir de marzo de 1925[8].

También en 1925, el Comité de Defensa Popular, fundado un año antes por Anacleto González Flores[9], se constituyó en una asociación cívica para defender los derechos de la Iglesia, llamada Unión Popular[10], la cual llegó hasta los últimos rincones de Jalisco y permeó abundantemente los estados vecinos: Colima, Michoacán, Aguascalientes, Zacatecas y Guanajuato. La Liga inmediatamente nombró a González Flores "delegado" y de esa manera se ganó para sus fines a la Unión Popular.

Coincidiendo con este resurgimiento de un laicado católico que cobraba conciencia de la necesidad apremiante de que la libertad religiosa quedara impresa en las leyes y no fuera sólo una graciosa concesión del mandatario en turno, luego de una reunión del episcopado, dos obispos mexicanos fueron enviados a Roma en diciembre de 1925.

3. Primeros meses de 1926

A su regreso de Roma, en el mes de enero, el arzobispo González y Valencia y el obispo Miguel de la Mora realizaron declaraciones al periódico *El Universal* en el sentido de que el Papa había apoyado las demandas que en otro tiempo había

7 Así había ocurrido en Jalisco, Durango y Colima.

8 La Liga surgió con la idea de aglutinar a los católicos para defender la libertad religiosa y los derechos cívicos que se les estaban negando a causa de su religión. Su crecimiento fue muy rápido, pues consiguió sumar a la defensa de la religión las diferentes asociaciones de católicos que ya existían para fines distintos. Entre sus dirigentes se encontraban algunos que habían formado parte del desaparecido Partido Católico Nacional.

9 Anacleto González Flores (1888-1927): Abogado católico, se distinguió por su lucha pacífica en pro de la libertad religiosa. Cuando la Unión Popular optó por la defensa armada, no abandonó las filas de ésta. Fue torturado y asesinado el 1 de abril de 1927, junto con otros activistas católicos.

10 Con alguna frecuencia se le confunde con la "U", otra asociación de católicos, ésta de carácter secreto, probablemente auspiciada en esos años y que fue disuelta por indicaciones del Vaticano (cf. *L'Osservatore Romano*, 22-IX-1928, p. 1, col. 3).

hecho el episcopado a fin de que se reformaran los artículos constitucionales que limitaban la libertad religiosa[11]. Poco después, al ser entrevistado por el mismo diario, el arzobispo primado de México, Mons. Mora y del Río, fue un poco más allá al hablar de toda una estrategia de movilización para que los laicos buscaran estas reformas por todas las vías a su alcance.

El gobierno de Calles calificó tales declaraciones como una invitación a la rebelión e intentó procesar judicialmente al obispo por el cargo de sedición, aunque el juez lo dejó en libertad por falta de méritos; sin embargo, las represalias del gobierno superaron todo lo que se esperaba: en menos de dos meses fueron expulsados todos los sacerdotes extranjeros[12], las escuelas e instituciones de beneficencia llevadas por la Iglesia fueron clausuradas y el gobierno exigió a los Congresos estatales que legislaran cuanto antes a fin de determinar a cuántos sacerdotes se les iba a permitir ejercitar su ministerio en cada estado[13]. De todas estas medidas se intentó hacer ver como causa las declaraciones del arzobispo de México.

Pero, ¿fueron realmente las declaraciones de Mons. Mora y del Río las que desataron la persecución? Más bien constituyeron un pretexto, pues la verdadera persecución se avecinaba por la vía de las leyes y éstas se estaban fraguando desde antes de las declaraciones del 4 de febrero. En efecto, en los primeros días de enero, el presidente Calles había conseguido del Congreso que se le facultara para adicionar el Código penal mediante una ley que él mismo habría de elaborar[14]. Esta ley se conoció el 14 de junio y fue publicada en el *Diario Oficial* el 2 de julio de 1926, es la que se conoce como "Ley Calles". Además, en los últimos meses de 1926 llegaría al Congreso otra ley reglamentando el Art. 130 Constitucional en materia de cultos, una especie de enmienda constitucional que radicalizaba todavía más un artículo que ya contenía una gran cantidad de limitaciones a la libertad religiosa. Esta "nueva ley", conocida por las cámaras en octubre, "discutida" en los meses de diciembre y enero, y publicada por el *Diario Oficial* el 18 de enero de 1927, no ocultaba su fecha de elaboración ni siquiera en su versión última: 4 de enero de 1926[15].

11 Como producto de ese viaje, los obispos mexicanos recibirían en febrero una carta apostólica de Pío XI en la que, junto con la indicación de abstenerse de participar en política, los exhortaba "a proseguir con ánimo fuerte la defensa de la religión católica" (cf. Pío XI, Ex. Ap. *Paterna sane*, 2-II-1926. *AAS*. 18 [1926], p. 175 ss.).

12 El ministro plenipontenciario de Italia en México, Macchioro, consiguió mediante varios subterfugios proteger de la expulsión a algunos sacerdotes salesianos (cf. Franco Savarino – Política y religión en la Ciudad de México. Perspectivas y presencias italianas, 1918-1919. En Franco Savarino, Berenise Bravo Rubio, Andrea Mutolo [coords.] – *Política y religión en la Ciudad de México Siglos XIX y XX*. México: IMDOSOC, 2014, p. 271-287).

13 Hasta ese momento sólo seis estados habían legislado al respecto.

14 Estas facultades que le cedió el Legislativo, en un acto de suyo anticonstitucional, fueron publicadas en la edición del *Diario Oficial de la Federación* del 30 de enero de ese año.

15 Así fue publicada un poco más de un año después, y así se le conoció: como la ley del 4 de enero de 1926. Entre sus disposiciones más arbitrarias se encontraba el desconocimiento de la jerarquía eclesiástica.

Mientras que una de ellas establecía todo tipo de restricciones, la otra penalizaba mediante cárcel y multas el incumplimiento de éstas. Lo más controversial era el deber de los obispos de inscribir a sus sacerdotes ante el gobierno para que éste dispusiera cuántos y quiénes podrían ejercer su ministerio[16]. Al menos, así es como se interpretaba la ley por los mismos que la habían dictado, pues el general Calles se negó, a petición expresa del episcopado, a hacer declaraciones en el sentido de que el registro de sacerdotes tenía sólo una finalidad administrativa y con ello no se pretendía inmiscuirse en la disciplina interna de la Iglesia[17].

El episcopado en pleno rechazó someterse de esa manera a las disposiciones del gobierno y consideró que, mientras no se respetara el espacio mínimo de libertad para seguir cumpliendo con su tarea pastoral, era imposible celebrar los sacramentos, pues no se podía hacer depender de la voluntad de los gobernantes la administración de algo tan sagrado. Por ello, en una *Pastoral Colectiva* firmada el 25 de julio de 1926, los obispos decretaron que a partir del 31 de julio, día en que entraba en vigor la Ley Calles, quedaba suspendido todo acto de culto público para el que hiciera falta la concurrencia de un sacerdote.

¡Abandonar su ministerio sacerdotal! ¿No era esto precisamente lo que el gobierno de Calles estaba buscando? ¿No estaban, al actuar así, cediendo los obispos a las pretensiones del gobierno? Al parecer de ellos, no, pues para los obispos acatar la "Ley Calles" era claudicar, ponerse al servicio del gobierno y, por ello, aclararon a través de la *Pastoral Colectiva* que, en esas condiciones, es decir, sometidos al arbitrio del gobierno, no podían seguir siendo fieles a su misión evangelizadora, por lo que la finalidad de suspender el culto era mantener a la Iglesia libre e impulsar al laicado a obtener del gobierno la reforma de las leyes anti religiosas, especialmente de la última.

Los laicos se movilizaron para presionar al gobierno por las vías legales que estaba en sus manos. Se presentó a las Cámaras un *Memorándum* con más de dos millones de firmas solicitando la derogación de dicha ley, se realizó un boicot eco-

16 Uno de los campesinos que tomaron las armas, Francisco Campos, así resumía la "Ley Calles" con palabras cercanas a la realidad: "Sucede que el mes de julio de 1926 apareció un manifiesto en la puerta del templo de este lugar [Santiago Bayacora], el cual decía así: 'El 31 de julio de 1926 tendrán que ser cerrados todos los templos de la República Mexicana y los sacerdotes tiene que ser expulsados a otros países'".

"Artículo 1°. –Todo individuo encargado de un templo, si repica las campanas, será multado con cincuenta pesos y un año de prisión.

"Artículo 2°. Toda aquella persona que enseñe a rezar a sus hijos, la misma pena.

"Artículo 3°. En toda aquella casa que haya santos, por consiguiente.

"Artículo 4°. Toda aquella persona que porte insignias en su cuerpo, por igual. Y así hasta el artículo 30.

"Bueno, luego que vimos dicho manifiesto, dijimos, pues ciertamente el gobierno es para que se respete, pero en tales y cuales cosas (...) y primero saltan pedazos de gente que se haga lo que el gobierno diga" (cit. por Aurelio Acevedo (ed.) – *David II*, p. 130-131).

17 Cf. Fondo de Archivos Plutarco Elías Calles – Fernando Torreblanca (FAPEC-TB), Archivo Plutarco Elías Calles (APEC), expediente 137: arzobispos, fascículo 2/5, inventario 364, documento 6, ff. 74-102; AHAM, fondo episcopal: José Mora y del Río, caja 46, expediente 28; Ignacio Muñoz, "Última entrevista de los prelados con Calles". En Aurelio Acevedo (ed.) – *David VII*, p. 239-240.

nómico que impactó fuertemente la economía[18], se acudió a todos los foros posibles, pero el gobierno de Calles no cedió y, por si fuera poco, a las disposiciones legales se unieron las extralegales: sin ningún tipo de justificación quedó prohibido no sólo el culto público, sino también el privado, de modo que se hacían redadas para perseguir y castigar, incluso con la muerte, a quienes participaban de Misas o celebraciones clandestinas. Además, se otorgó poder a "tribunales populares" que "juzgaban" a los que promovían el boicot y les propinaban salvajes golpizas[19]. Los líderes de las asociaciones de laicos que no se ocultaron fueron desaparecidos, o confinados a las Islas Marías y, en pocos meses, se estableció un auténtico clima de terror y persecución despiadada hacia todo aquello que pudiera interpretarse como una manifestación religiosa.

El 1 de septiembre, día en que el presidente en turno informa a la nación, el general Calles se refería al estado de cosas que se vivía en el país ufanándose de estar haciendo cumplir las leyes vigentes:

> "Conforme a lo dispuesto por el artículo 3° constitucional, se procedió a clausurar ciento veintinueve colegios, de los cuales corresponden cincuenta al Distrito Federal, participándose lo hecho a la Secretaría de Educación Pública (…). Por violaciones al artículo 27, fueron clausurados cuarenta y dos templos en todo el país, así como las capillas en los asilos de la Beneficencia Privada (…). Atento lo dispuesto en el octavo párrafo del artículo 130 de la Constitución, se obligó a los sacerdotes extranjeros a no ejercer el culto, habiendo abandonado el territorio nacional 185 de ellos, que fueron considerados como extranjeros perniciosos. Fueron clausurados también (…) siete centros de difusión religiosa, que se amparaban con las denominaciones de recreativas, culturales o de enseñanza social, por tener oratorios anexos, donde se verificaban, sin el permiso correspondiente, actos de culto…"[20].

El Papa Pío XI, después de un prudente silencio, daba a conocer al mundo civilizado lo que estaba ocurriendo en México a través de su encíclica *Iniquis afflictisque*, de noviembre de 1926[21]. En ella, el Pontífice señalaba que "a causa de la ley promulgada por el presidente de la República el 2 de julio de este año, casi nin-

18 Como consecuencia del boicot las compañías comerciales vieron disminuidas sus ventas en un 75% lo que, aparejado al cierre de varias empresas, causó una considerable disminución de ingresos al gobierno por concepto de recaudación de impuestos.

19 Relata una revista contemporánea: "Cerca de Guadalajara cogieron a *un niño de doce años* porque repartía hojitas del boicot. Para que dijera quién se las había dado, pues no le sacaban palabra, comenzaron a azotarlo cruelmente. Y ni por ésas. Esperaron los muy brutos a que fuera su madre a llevarle la comida, y entonces, delante de ella comenzaron a azotarlo de nuevo. Entre los gritos entrecortados del niño resonaban los angustiosos de la madre: "¡No digas, hijo, no digas!" La escena se repitió varias veces, hasta que viéndose vencidos por un niño y una mujer, *le quebraron los brazos* a éste" (Constantino Bayle – Méjico, La era de los mártires. *Razón y fe*. 26 [1926/IV], p. 430).

20 Cit. por Antonio Uroz – *La cuestión religiosa en México*. México: Editado por el autor, 1926, p. 118-120.

21 El 21 de noviembre de 1926, la publicación de la encíclica, en latín e italiano, ocupó completas las dos primeras planas de *L'Osservatore Romano*.

guna libertad existe ni se ha dejado para la Iglesia"[22]. Y denunciaba: "todo aquel que venere, como tiene obligación, a Dios Creador nuestro y Redentor amadísimo; todo aquel que quiera obedecer los preceptos de la Santa Madre Iglesia, ése será juzgado como culpable y malhechor, ése merecerá ser privado de sus derechos civiles, ése deberá ser arrojado a la prisión junto con hombres criminales"[23]. Mencionaba incluso feroces atropellos: "Así, han sido conducidos a la cárcel colegios enteros de canónigos, llevándose incluso en camilla a los ancianos. Sacerdotes y laicos, por los caminos y plazas, en frente de las iglesias, han sido inmisericordemente asesinados"[24]. Y mostraba estar enterado hasta de los incidentes más atroces, sin dejar de asentarlos en la encíclica[25].

4. El movimiento de defensa armada

Ya había habido agresiones ocurridas en los primeros días de la persecución que habían sido repelidas tenuemente por grupos de católicos. Por ejemplo, cuando tropas federales levantaron al señor cura Luis Batis y a algunos colaboradores laicos en una parroquia de Zacatecas perteneciente entonces a la diócesis de Durango. En aquella ocasión hubo un breve intercambio de disparos y, cuando se conoció que el párroco y sus compañeros habían sido sacrificados, probablemente muchos de los presentes se sintieron culpables por no haberlos defendido más decididamente. Algunos de éstos, entre ellos Pedro Quintanar, fueron de los primeros en levantarse en armas contra el gobierno un par de semanas después.

Durante muchos años la gente del campo se había visto obligada a empuñar las armas para defenderse de gavillas de ex revolucionarios que asolaban sus propiedades. Había sido incluso común la posesión de armas para tal efecto, así como pequeños regimientos de voluntarios que forman las llamadas "defensas civiles" de las poblaciones ante un eventual ataque de una banda. Para todos ellos era evidente que se podían defender de ese tipo de agresiones: ¿por qué si la agresión venía del mismo gobierno iban a dejar de defenderse? Además, no sólo estaban defendiendo sus vidas, sino lo más sagrado que tenían: su religión. Si el gobierno había cerrado sus templos por la fuerza de las armas, por la fuerza de las armas ellos estaban dispuestos a sacrificarse hasta que sus templos fueran nuevamente abiertos. Con estos razonamientos sencillos, ante las agresiones que se multiplicaban, muchos hombres comenzaron a tomar las armas en distintos puntos del país.

22 Pío XI, Enc. *Iniquis afflictisque*, 18-XI-1926. *AAS.* 18 (1926), p. 469.

23 Ibidem.

24 Ibidem, p. 471.

25 "*Virginibus nostris, in custodiam traditis, indignissimæ illatæ sunt iniuriæ, idque de industria pervulgatum ad ceteras ab officio deterrendas*" (*Ib*., p. 475).

Algunos de estos levantamientos fueron precipitados, sin preparación alguna y sin medir las fuerzas contra las que se enfrentaban y, por esto mismo, fracasaron estrepitosamente[26]. Otros fueron más ponderados, organizados por personajes con una cierta experiencia militar y llegaron a meter en serios aprietos al gobierno[27].

La Liga y la Unión Popular, después de haber obtenido del episcopado el compromiso de no condenar la defensa armada, convocaron a un levantamiento generalizado para el 1 de enero de 1927. Aunque ese preciso día no ocurrió un alzamiento en la mayor parte de la geografía nacional, sí se dieron varias asonadas en contra de plazas militares y, poco a poco, la "guerra de los cristeros" se convertiría en un grave problema para el gobierno en todo el occidente del país.

Por falta de coordinación y de unidad de mandos, así como de experiencia y armas adecuadas, así como porque muchos de los alzados dejaron las armas para irse a cosechar sus campos, el movimiento armado decayó en el verano de 1927. Fue entonces cuando la Liga, que ya había fracasado en otros intentos de dotar de un organizador y jefe militar que les diera cohesión a los alzados, consiguió que un militar en retiro, Enrique Gorostieta[28], aceptara comandar la División de Occidente de las fuerzas cristeras.

En muy poco tiempo, Gorostieta hizo de ejércitos volátiles verdaderas unidades militares capaces de cumplir misiones específicas; un ejército disciplinado y obediente con el que se podía contar para el desarrollo de una lenta, pero constante campaña contra el gobierno de Calles. En los lugares ocupados por las milicias cristeras –casi siempre sólo de manera temporal–, privaba la más estricta disciplina y un gran respeto por las personas y sus propiedades: "Ningún soldado ni oficial podrá entrar a casas particulares sin una autorización por escrito del jefe del regimiento"[29]. Esta disposición, girada por el general Degollado a los regimientos de la división del sur, fue una norma vivida también en otros sectores del ejército.

5. ¿Quiénes eran los cristeros?

> "Ayudado de Dios y aprovechando el viril esfuerzo de esta masa de hombres de buena voluntad que se han decidido a salvar a su Patria –escribía Gorostieta poco antes de su

26 Así fue, por ejemplo, en Piedras Negras y León, en los primeros días de enero de 1927.

27 Entre éstos se encuentran los levantamientos de Pedro Quintanar (Zacatecas), Prudencio Mendoza (Michoacán) y, especialmente, el del general Rodolfo Gallegos (Guanajuato) que, aunque fue rápidamente sofocado por la cantidad de tropas destinadas combatirlo, causó serias preocupaciones al gobierno.

28 Enrique Gorostieta Velarde (1889-1929) era hijo de un antiguo funcionario del porfirismo. Él mismo había emprendido la carrera militar y, muy joven, había logrado el grado de general durante el gobierno de Huerta. Su valor y talento militar fueron fundamentales para la causa cristera. Sólo después de su enorme labor organizativa se pudo hablar del "ejército cristero" y no de los "ejércitos cristeros".

29 Cf. Jesús Degollado Guízar – *Memorias de Jesús Degollado Guízar, último general en jefe del Ejército Cristero*. México: Jus, 1957, p. 244.

> muerte– he logrado crear o, más bien, dar forma a una fuerza incontestable, que pone en aprietos al tirano a pesar de la traidora ayuda que recibe del extranjero. Esta fuerza es real, palpable, macroscópica; no es algo que puede ser, es algo que es …"[30].

Esta "fuerza incontestable" no estaba integrada por militares de carrera, ni por hombres avezados en el uso de las armas, sino por gente común y corriente que respondía a un llamado imperativo de su conciencia:

> "Al llegar aquí y ver el regocijo con que el pueblo en masa aclamaba a Cristo –le explica por carta a su mujer uno que imprevistamente se decidió a tomar las armas–, al que hombres sin conciencia querían expulsar de las iglesias, de los hogares; ver aquel alboroto y sentirme entusiasmado todo fue uno. La sangre hervía en mis venas, ¿y quieres que te lo diga?, hubo un instante en que me olvidé de mi esposa y de mis hijos, y henchido de febril entusiasmo también yo salí y grité: ¡Viva Cristo Rey! Y verás a tu esposo no rayando a sus sirvientes, no tratando de ganados, no haciendo negocios, sino lo verás con el arma en la mano, defendiendo la fe de mi esposa, de mis hijos y la mía. ¿No es esto una prueba del cariño que te tengo? Aquí estoy cumpliendo con un deber cristiano y abrazado con una cruz tan pesada que apenas puedo con ella (…)"[31].

En católicos como éstos, la mayoría de las veces había un rechazo e, incluso, un temor al recurso de las armas; sin embargo, la actitud del gobierno los había llevado a pensar que no existía otro medio para rescatar la libertad de la Iglesia.

La mayor parte de las filas cristeras estuvieron integradas por campesinos de escasos recursos, lo que no quita que entre los cristeros existieran también centenares de obreros, pequeños comerciantes, terratenientes y católicos de clase media, además de un sinnúmero de jóvenes pertenecientes a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana.

En 1929, Giovanni Hoyois daba una definición que todavía hoy nos permite aproximarnos a aquella realidad heterogénea:

> "Soldados de ideal, más que de oficio, van por grupos improvisados en los que la fe hace ley. Mal equipados, no pueden operar a la manera de un ejército regular (…). Toda la técnica de los Libertadores radica en su movilidad; golpes de mano rápidos sobre las 'obras de arte', sobre los trenes militares, sobre los aprovisionamientos oficiales, y después un repliegue inmediato a esas montañas tortuosas que forman la mejor de las fortalezas para una guerrilla"[32].

30 Cf. Aurelio Acevedo (ed.) – *David II*, p. 236.

31 José Guízar Oceguera – *Episodios de la guerra cristera*. México: Edamex, 1983³, p. 220-221.

32 Cit. por Aurelio Acevedo (ed.) – *David V*, p. 380.

6. Las armas de los levantados

La falta de armas y municiones fue un problema constante para el ejército cristero y, sin duda, la mayor de sus limitaciones. En gran cantidad de enfrentamientos tuvieron que retirarse porque se les habían acabado las balas. Las bombas de mano eran fabricadas por ellos mismos en condiciones de grave riesgo para sus vidas. También construyeron algunos cañones –muy pocos– en talleres artesanales y con material poco adecuado.

> "Contábamos con buenos mecánicos –relata el general Degollado– (…). El mayor Rubio se puso a hacer dos cañoncitos que terminó: uno *el Macabeo*, y otro, *el Guadalupano*. Mucho trabajo nos dio regular las cargas; pero por fin logramos en las pruebas hacer tiros efectivos a trescientos metros"[33]. Así, la división del general Degollado, superior a los siete mil hombres[34], contaba únicamente con dos cañones, y esto sólo durante algún tiempo, pues en una batalla *el Guadalupano* se hizo "pedazos" después de algunos cuantos disparos[35]. "Llegaron incluso a usarse cañones de madera, enarcados de hierro. Con las bombas de avión sin estallar, en Colima y en Los Altos, los artificieros llegaban a llenar centenares, miles de cartuchos, y de una bomba sacaban 270 granadas"[36].

Al inicio de la guerra, el parque que conseguían comprar sus proveedores, muchas veces al mismo ejército federal, se les hacía llegar a los cristeros en medio de sacos de cemento, o disfrazados entre cajas de jabón[37]; sin embargo, las revisiones del gobierno a todo tipo de mercancía obligaron a que el parque se trasladara la mayoría de las veces escondido entre la ropa de mujeres y, por eso mismo, en cantidades exiguas[38]. La mejor fuente de aprovisionamiento sería durante toda la guerra las derrotas infligidas al enemigo.

La que consideraron la mejor de sus armas, la que más valor les transmitía, era la presencia del Señor en medio de sus campamentos, pues en las zonas controladas por los cristeros se podía tener la Santa Misa, se administraban los sacramentos e, incluso, la víspera de los primeros viernes, se velaba durante la noche al Santísimo.

33 Jesús Degollado Guízar, – *Memorias de Jesús Degollado Guízar…*, p. 168.

34 Cf. *Ib*., p. 215.

35 Cf. *Ib*., p. 183.

36 Jean Meyer – *La Cristiada 3 – Los cristeros.* México: Siglo XXI, 1974, p. 213.

37 Cf. Jesús Degollado Guízar – *Memorias de Jesús Degollado Guízar…*, p. 27-30 y 35.

38 Para llevar a cabo este suministro se constituyó en 1927 una organización: las *Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco*, que en muy poco tiempo contó con miles de afiliadas en los estados que participaban del conflicto. Transportaban el parque a los lugares de combate desde las grandes ciudades, principalmente Guadalajara y México. Usaban chalecos especiales, con doble forro, en los que llegaban a ocultar varios cientos de cartuchos.

7. Tres años de lucha

Las represalias del gobierno contra familiares y vecinos de los combatientes fueron una constante durante la lucha. Habitualmente las guerras se libran entre dos ejércitos y son éstos quienes resienten sus horrores. Sin embargo, en el caso de las zonas donde había levantamientos de cristeros, fue una guerra del ejército federal, apoyado por miles de agraristas, en contra del pueblo mismo, pues se presumía que apoyaban a los cristeros. De esa manera, las bajas que no les podían hacer en las batallas, se las hacían después entre sus familiares y amigos.

Aldeas y poblados de donde procedían los cristeros fueron diezmados y saqueados una y otra vez. Los ganados confiscados, las tierras quemadas, los familiares torturados para obligarlos a confesar el paradero y la identidad de los combatientes, muchos de ellos colgados por la sola sospecha de que habían asistido a misa en los campamentos cristeros. Después de una derrota en las inmediaciones de Cotija, el general federal Regino González publicó el siguiente decreto: "Hago del conocimiento de los habitantes de esta región que toda persona que facilite alimentos, dinero a los rebeldes, así como presentar hijos a que se los bauticen o presentarse a verificar matrimonios o a escuchar sus prédicas, serán pasados irremisiblemente por las armas"[39].

La toma de rehenes fue práctica habitual a todos los niveles. Cartas como la siguiente se repetían con frecuencia:

> "Tengo en mi poder a dos hermanos suyos, los cuales aprendí no por rebeldes, pues sé perfectamente que son honrados y trabajadores; lo hice con el fin de poner coto a sus desmanes (…). Al primer tiro que vaya a disparar a la plaza le cortaré el pescuezo a uno de sus hermanos y seguiré procediendo en contra de sus familiares hasta terminar con toda sus descendencia"[40].

Una de las prácticas intimidatorias más crueles fueron las llamadas "reconcentraciones". Centenares de caseríos y pequeños poblados fueron desalojados y todos sus habitantes obligados a "reconcentrarse" en lugares cercanos a ciudades y puntos con mayor presencia del ejército federal[41]. Sus casas, quemadas; sus gana-

39 Cf. Fotografía del original insertada en Giovanni Hoyois (ed.) – *La Tragédie Mexicaine I: Jusqu'au Sang…*. Louvain: Éditions de la Jeunesse Catholique, 1928, primera página de fotos intercalada entre las p. 32-33.

40 Fragmento de una carta escrita por el jefe del 84º regimiento federal al comandante cristero Trinidad Castañón, en Jean Meyer – *Apocalypse et Revolution au Mexique, La guerre des Cristeros* (1926-1929). Paris: Gallimard, 1974, p. 78: "J'ai en mon pouvoir deux de vos frères que je n'ai pas arrêtés comme rebelles – je sais parfaitement qu'ils sont des travailleurs honnêtes; je l'ai fait pour mettre fin à vos méfaits, à vous et vos compagnons (…). Au premier coup de feu que vous tirez contre Valparaiso, je couperai le cou à l'un de vos frères. Je continuerai de la sorte jusqu'au en terminer avec votre descendance…".

41 Sobre los efectos de las "reconcentraciones", dice Aurelio Acevedo: "Muchas familias se vieron diezmadas por falta de alimentos, abrigos y medicina en aquel hacinamiento de personas en que muchas sólo tenían el abrigo de una cerca de piedra en las orillas de las poblaciones donde las autoridades militares les ordenaban reconcentrarse, viviendo de manera peor que si fueran

dos, transportados en trenes al norte del país. Como los desplazados en su mayoría eran mujeres, niños y ancianos, el número de muertes entre la población civil a causa de estos procedimientos fue muy alto[42].

Establecer cuál fue el número total de muertos en estos tres años es tarea ardua, si no imposible. Jean Meyer, incluyendo las bajas de la población civil, calcula que fueron 250,000[43]. Aguilar Camín también menciona un número elevado de bajas militares, según éste, la guerra cristera costó 90,000 muertos: 12 generales, 1,800 oficiales, 55,000 soldados y agraristas y 35,000 cristeros[44].

Otro renglón en el que hubo fuertes pérdidas fue el de la economía, en efecto, la producción agrícola en el país sufrió una disminución del 38%, lo que quiere decir que en los estados involucrados en la guerra, eminentemente agrícolas, la reducción fue mucho mayor. La deuda contraída con el exterior para costear los gastos de la guerra siguió en aumento[45] y, como los ingresos del gobierno disminuyeron, a mediados de 1928 el país se vio obligado a suspender provisionalmente el servicio de la deuda. La emigración hacia las grandes ciudades y hacia los Estados Unidos fue un fenómeno masivo; tan sólo a los Estados Unidos entraron 250,000 mexicanos entre 1925 y 1929 a causa de la persecución y de la guerra[46].

Además, a partir del segundo año de lucha, sino es que desde antes, para el gobierno resultaba evidente que por las armas no podría terminar con una rebelión que tenía tanto apoyo de la población, por lo que se dio a la tarea de buscar una salida política.

> "¿Y por qué ahora la cuestión religiosa preocupa tan hondamente al gobierno nacional y aún al americano? ¿Por qué ahora tiene en cuenta a los católicos ya? ¿Por qué el gobierno mismo se ha empeñado en tener un arreglo, aunque en su soberbia no ha querido llegar aún adonde debe? ¿Por qué los católicos han llegado a tener tal significación que puede asegurarse que por mucho tiempo ninguno de los gobiernos venideros volverá a tratarlos como el actual? ¿Por qué? Por esta admirable resistencia a la más grande de las tiranías. De manera que no sólo no ha fracasado dicho movimiento, sino que ha obtenido un éxito precioso; y como sigue creciendo, sigue fortaleciéndose, por ser un movimiento popular, y es de creerse que a la postre obtendrá la libertad de conciencia, que es el objeto principal de dicha resistencia"[47].

---

animales y en una miseria indescriptible, pues no teniendo los jefes de familia dónde ganarse un centavo, las consecuencias no se hacían esperar..." (Aurelio Acevedo (ed.) – *David V*, p. 388).

42 Cf. Juan González Morfín – Los ataques del gobierno contra la población civil durante la guerra cristera: las reconcentraciones. *Boletín eclesiástico*. CXXII (2012), p. 741-751.

43 Cf. Jean Meyer – *La Cristiada I-IV*. México: Clío, 1999, p. 173.

44 Cf. Héctor Aguilar Camín, Lorenzo Meyer – *A la sombra de la Revolución Mexicana*. México: Cal y Arena, 1990[4], p. 103.

45 Durante los años de guerra el gasto militar representaba el 45% de los egresos del gobierno (cf. Leslie Bethel (ed.) – *Historia de América Latina*. Vol. 9: *México, América Central y el Caribe, 1870-1930*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992, p. 157).

46 Cf. *L'Osservatore Romano*, 15-XII-1927, p. 1; Jean Meyer – *La Cristiada 3*..., p. 267 y ss.

47 *Carta de los prelados Francisco Orozco y Miguel de la Mora, a S. S. Pío XI, 22-VI-1928*, en Aurelio Acevedo (ed.) – *David VI*, p. 26.

El general Álvaro Obregón había forzado las cosas para ser nuevamente electo presidente al grado de que en el camino hacia la presidencia, fueron fusilados sus dos principales opositores[48]. En una elección de mero trámite resultó ganador con una estruendosa mayoría y, pocos días después, sería asesinado por un joven católico que pensaba que, de esa manera, se solucionaría el problema religioso. A causa de esto, cualquier tipo de negociación tendiente a lograr la paz quedaría aplazado indefinidamente.

No obstante, la necesidad de encontrar una salida al conflicto que permitiera el regreso a la convivencia pacífica se hallaba en la mente de todos. Apenas iniciado 1929, el mismo general Gorostieta se quejaba, en una carta al coronel cristero Manuel Ramírez, de que elementos de la Liga le habían impedido contactar a emisarios del gobierno que pretendían plantearle un posible acuerdo entre las partes para llegar a esa paz tan deseada:

> "Yo creo que lo que la nación quiere y desea y por eso nos sostiene a nosotros, es un gobierno en verdad nacional: para todos los mexicanos. Creo que este momento político requiere más de amor y de concordia que de balas y dinamita (...). Últimamente la Liga me anunció de manera oficial que venía un enviado de Portes Gil a hablar conmigo. Sé quién es y le aseguro que ya hubiéramos hablado, si la Liga no le hubiera cerrado toda suerte de información o medio de saber dónde y cómo me puede encontrar"[49].

A través de los buenos oficios del embajador norteamericano, Dwight Morrow, el gobierno emergente de Emilio Portes Gil, quien sustituyó a Calles el 1 de diciembre de 1928, se puso en contacto con los obispos de Michoacán y Tabasco, don Leopoldo Ruiz y Flores y don Pascual Díaz Barreto, con el fin de buscar, por fin, un entendimiento que permitiera a los obispos y sacerdotes regresar a su ministerio.

Después de breves negociaciones, se llegó a unos "arreglos" que se dieron a conocer por ambas partes el 21 de junio de 1929.

El compromiso del gobierno fue mínimo, ni siquiera derogar las leyes, sino simplemente "no darles una interpretación sectaria" y, más concretamente, declarar en público: "que el artículo de la ley que determina el registro de ministros, no significa que el Gobierno pueda registrar a aquellos que no hayan sido nombrados por el superior jerárquico del credo religioso respectivo, o conforme a las reglas del propio credo"[50]. Por su parte, los obispos se comprometían a instruir a sus sacer-

48 Francisco R. Serrano y Arnulfo R. Gómez. Además de ellos, por haberles perdido la confianza, entre el 3 y el 7 de octubre de 1927, el gobierno de Calles-Obregón hizo fusilar, sin juicio previo, a 25 generales y otras 150 personas (cf. Jean Meyer, Enrique Krauze y Cayetano Reyes – *Historia de la Revolución Mexicana 1924-1928*, *Estado y sociedad con Calles*. México: Colmex, 2002, p. 141).

49 *Carta del general Enrique Gorostieta al coronel Manuel Ramírez*, 28-I-1929, en Aurelio Acevedo (ed.) – *David VII*, p. 231.

50 Emilio Portes Gil – *Autobiografía de la Revolución Mexicana*. México: Instituto Mexicano de Cultura, 1964, p. 572-573.

dotes para que el culto público se reanudara cuanto antes, lo que desactivaría *ipso facto* la causa de la resistencia armada[51].

Para todo esto, los combatientes tendrían que negociar con el gobierno cuál sería su suerte. Lo hizo el general Jesús Degollado quien acordó con el Presidente Portes Gil las *Bases para el licenciamiento de la Guardia Nacional*, pequeño documento con peticiones tan razonables que fue aceptado íntegramente por el gobierno. Sin embargo, "cuando la *Guardia Nacional* entregó sus armas fueron vilmente asesinados muchos jefes, oficiales y soldados. Tengo la seguridad de que después de los arreglos fue mayor el número de muertos del ejército cristero que durante los tres años de la lucha"[52].

8. Persecución posterior

Las horas que siguieron a la publicación de los arreglos estuvieron llenas de un optimismo desbordante por parte de la jerarquía. Don Antonio Guízar y Valencia, obispo de Chihuahua, haría estas declaraciones a la prensa: "Yo soy muy franco y me gusta decir las cosas claramente; por eso les suplico que pongan esta frase textual mía, interpretando mi sentir de católico y de mexicano para el actual presidente de la República: 'El señor licenciado Portes Gil, al responder a un anhelo de la Nación entera, ha conquistado la inmortalidad'"[53] . Unos meses después, su hermano Rafael[54], obispo de Veracruz, se vería obligado a escribir al gobernador de aquel estado, Adalberto Tejeda:

> "Recibí por teléfono la fatal noticia de que (…) en presencia de dos mil niños fueron asesinados dos sacerdotes de los míos, en los momentos en que se dedicaban a enseñar la doctrina cristiana (…)[55]. Nunca como ahora he deseado que el Creador prolongue mi existencia para seguir uno a uno los pasos de mi amado Redentor, abrazado con la Cruz, de tal manera que, si Dios en estos momentos supremos me ofreciera el Cielo, le rogaría que me dejara acá, en el campo del dolor, para defender a sus hijos de las garras de sus enemigos, y sin embargo, hoy ofrezco a usted, de la manera más solemne, ante todos los habitantes de la República y del mundo entero donde será conocido este telegrama, presentarme ante usted personalmente para que se me hiera y me dé

51 Cientos de los levantados, al conocer que serían reabiertas las iglesias y sus sacerdotes nuevamente ejercitarían su ministerio, volvieron maquinalmente a sus casas, como quien ha terminado un trabajo o ha conseguido el objetivo que perseguía.

52 Jesús Degollado Guízar – *Memorias de Jesús Degollado Guízar…*, p. 270.

53 *El Universal*, 22-VI-1929.

54 San Rafael Guízar y Valencia (1878-1938), canonizado el 15 de octubre del 2006 por Juan Pablo II.

55 En realidad murió sólo uno, Ángel Darío Acosta (actualmente beato); al otro se le dio por muerto inicialmente a causa de sus múltiples heridas.

la muerte, si usted, en cambio, se compromete a dejar a mi pueblo católico el ejercicio de su libertad y a no derramar la sangre de mis sacerdotes y de mis ovejas amadas"[56].

En efecto, en algunos estados de la República lejos de cesar la persecución aumentó. Son paradigmáticos los casos de Veracruz, Tabasco y Chiapas por la crueldad con que continuó el hostigamiento tanto de los sacerdotes como de quienes los ayudaban. En el estado de Chiapas eran considerados mal vivientes y fuera de la ley los sacerdotes y quienes fabricaran, vendieran o conservaran "fetiches y estampas religiosas", o bien libros, folletos, y demás impresos por los que se vale el clero "para crear prejuicios y mantener a los pueblos maniatados y en estado de inconsciencia"[57]. El número de sacerdotes permitidos en los estados se redujo, en algunos casos, a un sacerdote por cada 200,000 habitantes[58]. En otros, fue permitido un solo sacerdote para todo el Estado[59]. Fueron más de veinte los estados de la República en que se reformaron las leyes reglamentarias del artículo 130 empeorando la situación. De esa manera, para fines de 1934, en todo el país estaban permitidos únicamente 513 sacerdotes y alrededor de otros 3,500 ejercían su ministerio en la ilegalidad[60].

La vida para los seminaristas no fue muy diferente que en la época de la guerra. La educación impartida en los seminarios permaneció fuera de la ley y, de esta forma, quienes aspiraban al sacerdocio tenían que estudiar "a escondidas", a veces en la trastienda de un negocio, otras en la penumbra de un edificio abandonado; trasladándose de uno en uno por las calles para no despertar sospechas; viviendo en casas particulares o cambiándose de ciudad periódicamente; siendo ordenados clandestinamente, sin solemnidad alguna.

La continua matanza de numerosos jefes cristeros, la implantación de la "educación socialista" efectuada por el gobierno de Lázaro Cárdenas, a partir del 8 de enero de 1935, y los obstáculos cada vez mayores para el ejercicio de la libertad religiosa, fueron el detonador para que muchos católicos de los que habían parti-

56 Rafael Guízar y Valencia, *Telegrama a Adalberto Tejeda*, 26-VII-1931, en Justino de la Mora – *Apuntes Biográficos de Mons. Rafael Guízar Valencia*. México: Editorial Josefina, 1955, p. 129; cf. La rinnovata persecuzione religiosa nello Stato di Veracruz e altrove. *La Civiltà Cattolica.* 82 (1931/IV), p. 376.

57 Cf. Félix Navarrete – *De Cabarrús a Carranza, La legislación anticatólica en México*. México: Jus, 1957, p. 133.

58 Querétaro, ley del 21 de octubre de 1934.

59 Chiapas, ley del 31de enero de 1934; Chihuahua, ley del 24 de abril de 1936.

60 El número total de los sacerdotes permitidos en esa época está sacado tomando en cuenta las diferentes legislaciones de los estados, sin embargo, se suelen manejar datos un poco diferentes. Por ejemplo, John J. Burke, Secretario General de la *National Catholic Welfare Conference* afirmaba en febrero de 1935 que "*there were only 334 for a population of 15 million; 3,500 others were prohibited by law from functioning*" (cf. Douglas J. Slawson – The National Catholic Welfare Conference and the Mexican Church-State Conflict of the Mid – 1930's: A Case of *déjà vu*. En *The Catholic Historical Review*. 80 [1994], p. 58). Georges Jarlot, en cambio, habla de 324 sacerdotes legalmente autorizados y otros 2,500 que ejercían su ministerio en la ilegalidad (cf. Georges Jarlot – *Pie XI: Doctrine et Action Sociale (1922-1939)*. Roma: Università Gregoriana, 1973, p. 100). Wilhelm Neuss menciona únicamente 197 sacerdotes permitidos en todo el país (cf. Wilhelm Neuss – *La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad*. Vol. IV. Madrid: Rialp, 1962, p. 581).

cipado en la guerra se arrojaran en "oleadas" a la resistencia armada[61]. Este movimiento o, mejor dicho, conjunto de movimientos, denominado "la Segunda", tuvo poco arraigo popular, pues los templos permanecían abiertos y, excepto en tres o cuatro estados, los sacramentos se impartían con regularidad. Por ello mismo no se extendió mayormente, como la guerra cristera, y fue controlado por el gobierno sin grandes esfuerzos.

El general Lázaro Cárdenas, durante un periodo presidencial teñido por sangre de católicos en los primeros años, se abriría a partir de 1937 a una relativa tolerancia de la práctica religiosa: "Me cansé de cerrar iglesias y de encontrar los templos siempre llenos"[62], se atrevería a confesar. Con esto, comenzó así un largo periodo en que la Iglesia en México no tenía ningún reconocimiento legal, ni poseía derecho alguno, pues para el Estado simplemente no existía, pero en la práctica se le dejaba trabajar, no siendo sino hasta 1992 cuando, a través de una reforma constitucional, se reconocería por fin la personalidad jurídica de la Iglesia y, finalmente, en el 2011, se elevaría a rango constitucional el derecho a la libertad religiosa.

A modo de epílogo: la protesta tardía del obispo Ruiz y Flores

Don Leopoldo Ruiz y Flores, al tiempo que se llevaban a cabo los arreglos con el presidente Portes Gil, fue designado por la Santa Sede como delegado apostólico. Desde el primer momento en esa función, se caracterizó por su extremada prudencia para evitar nuevas confrontaciones con los gobiernos revolucionarios, lo que le valdría muchas críticas entre los mismos católicos[63]. Su silencio se mantuvo incluso cuando fue expulsado de México en los primeros días de octubre de 1932 por el gobierno del presidente Abelardo L. Rodríguez. Desde los Estados Unidos prosiguió su labor como delegado buscando siempre apaciguar los ánimos y evitando hasta la más pequeña crítica hacia el gobierno. Sin embargo, en los primeros días de 1935, tal vez porque ya era un hecho que se estaba preparando su relevo como delegado apostólico[64], o quizá porque la educación socialista recientemente implementada por el gobierno del general Cárdenas le había llevado a cambiar su postura conciliadora, o bien, como lo explicaba él mismo, por las últimas declara-

61 Incluso algunos católicos optaron por vías de protesta muy cercanas al terrorismo, sobre todo diezmando a los profesores de escuelas oficiales. Los obispos de diversas diócesis condenaron estos hechos y amenazaron con la pena de excomunión para quienes los fomentaran.

62 Enrique Krauze – *Lázaro Cárdenas – General misionero*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 104.

63 Vid. Juan González Morfín – Desconcierto y desilusión de los católicos a causa de los arreglos. En José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney (coords.) – *Los arreglos del presidente Portes Gil...*, p. 133-163.

64 Cf. Yves Solís – Un triángulo peligroso: la Santa Sede, los Estados Unidos y México en la resolución del conflicto religioso mexicano durante los años treinta. En Jean Meyer (compilador) – *Las naciones frente al conflicto religioso en México*. México: Tusquets, 2010, p. 341-360.

ciones del gobierno en las que nuevamente se negaba que hubiera persecución religiosa y se afirmaba que lo único que ocurría en México era que se estaba aplicando la ley, Ruiz y Flores saltó al ruedo con ímpetu inusitado e hizo publicar una Carta abierta al presidente Lázaro Cárdenas en la que hacía un extenso resumen de la situación en la que, desde su óptica, se encontraba México después de los arreglos. Si bien no deja de ser una protesta contra el gobierno redactada apasionadamente por uno de los más directamente afectados, sin embargo, por los datos que aporta, se transcribe a continuación el texto de la carta alusivo a este entorno[65]:

> Excelentísimo Señor:
>
> Por los periódicos acabo de enterarme de la contestación que S. E. se sirvió dar a las preguntas que los corresponsales de la Prensa le presentaron el día 25 del pasado Enero.
>
> No ha podido menos de llamar poderosamente mi atención la inexactitud que esas contestaciones contienen sobre puntos de suma trascendencia para la tranquilidad del país, y sobre todo para la Iglesia Católica para el bien de las almas de los católicos mexicanos.
>
> En vista de esto, creo de mi deber protestar contra las declaraciones que oficialmente se hace en nombre del Presidente de la República y ratificar públicamente los conceptos que esas declaraciones contienen.
>
> A la pregunta que se refiere a la persecución de la Iglesia Católica y de los católicos mexicanos, contestó la Secretaría Particular de la Presidencia afirmando categóricamente que "NO ES VERDAD QUE EL GOBIERNO Y LAS INSTITUCIONES RELACIONADAS CON ÉL PERSIGAN A NADIE POR EL HECHO DE SER CATÓLICO", que "LA ACCIÓN DEL GOBIERNO SE REDUCE A VIGILAR EL EXACTO CUMPLIMIENTO DE LA LEY", que "EL MOVIMIENTO DE REFORMA ESTÁ CONSIDERADO COMO LA LIBERACIÓN DEL PODER PÚBLICO EN SUS FUNCIONES VITALES RESPECTO DE LA IGLESIA" y que "EL CONFLICTO RELIGIOSO NO TIENE PARA EL GOBIERNO OTRA SIGNIFICACIÓN QUE LA SUMISIÓN DEL CLERO EN FORMA INTEGRAL A LAS LEYES".
>
> Desde 1926 con el intento premeditado de desorientar la opinión pública dentro del país, y principalmente ante los gobiernos extranjeros, ha sido táctica de los gobiernos de la Revolución proclamar en todos los tonos que el Gobierno exige solamente de un Clero rebelde la sujeción a la Ley, y que el Gobierno no hace sino cumplirla escrupulosamente. Los hechos, que no pueden desvirtuarse con palabras, son prueba evidente de la falsedad de semejante afirmación.
>
> En efecto: la Ley prohíbe la pena de destierro para los ciudadanos mexicanos: yo, mexicano, Delegado Apostólico en México de Su Santidad Pío IX, estoy desterrado de mi patria gracias a su arbitrariedad; así mismo están desterrados, por ser Obispos, Católicos, los Excmos. Sres. José de Jesús Manríquez, Francisco Orozco, Antonio Guízar y Serafín Armora. La Ley concede a todo mexicano el derecho de transitar y morar libremente en

65 Leopoldo Ruiz y Flores – *Carta abierta al presidente Lázaro Cárdenas*, 2-II-1935, en AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz Barreto, caja 57, expediente 12.

todo el territorio nacional: por el solo hecho de ser Obispos Católicos están desterrados de sus diócesis los Obispos de Tabasco, Colima, Campeche, Sonora, Chiapas, Chilapa, Oaxaca, Tehuantepec, Veracruz, Huajuapan, Durango, Tepic y Zacatecas; por el solo hecho de ser sacerdotes católicos están desterrados de sus respectivos Estados los sacerdotes de Tabasco, Sonora, Chihuahua, Zacatecas, etc.

La Ley establece que las legislaturas de los Estados tienen la facultad de señalar el número máximo de sacerdotes que deben ejercer su ministerio, CONFORME A LAS NECESIDADES: en Tabasco no se permite ningún sacerdote, lo mismo pasa en Sonora, Chihuahua, Querétaro, Colima, Chiapas y Zacatecas; en otros Estados, la mayoría, por no decir la totalidad, ninguna atención se ha puesto a las necesidades locales al fijar el número de sacerdotes, y se ha señalado un sacerdote por cada 50,000, 60,000 y 100,000 habitantes; Estados hay como Oaxaca en el que sólo se admite un Sacerdote y éste únicamente puede ejercer en la Catedral, haciéndose imposible por lo tanto que sea debidamente atendido un millón doscientos mil habitantes que son los que integran la población. Cosa parecida ocurre en otros Estados, dando por resultado que sin exageración se puede decir que los habitantes de la República no pueden practicar su religión por falta de Sacerdotes. No hay Ley que imponga determinadas condiciones, fuera de la de ser mexicano por nacimiento, al ejercicio del ministerio sacerdotal, para que el sacerdote pueda ser registrado: en Tabasco se exige al sacerdote que sea casado, que sea mayor de 45 años y que haya hecho sus estudios de primaria en las escuelas ateas del Gobierno. Cosa parecida se exige en Campeche. No hay Ley que limite el número de templos: la triste realidad nos ha probado que sin ley ninguna se han retirado innumerables templos del culto, se han demolido varios, se encuentran clausurados no pocos, y en algunos Estados como Tabasco, Querétaro, Colima y Tepic se ha dejado a los fieles sin un solo templo.

No hay Ley que circunscriba el Territorio en el que el sacerdote registrado pueda ejercer su ministerio: en todo el país la autoridad ha limitado arbitrariamente ese territorio, y en algunas partes sólo se le permite oficiar al Sacerdote en un solo templo. No hay Ley que nacionalice los bienes particulares: el Procurador de Justicia de la Nación ha establecido que basta el que un edificio esté alquilado para escuela católica, o a cualquier asociación que haga en cualquier sentido propaganda religiosa para que no proceda el amparo ni otra defensa posible, siendo expropiado el edificio. No hay Ley que exija de los empleados públicos el no ser católicos: a todos los empleados públicos se les obliga a llenar cuestionarios o a firmar adhesiones en las que se contiene expresamente la negación de su fe, y en las que se viola el Art. 24 de la Constitución. No hay Ley que obligue a los empleados públicos a asistir, bajo pena de ser cesados, a manifestaciones antirreligiosas, o a concurrir a actos de propaganda antirreligiosa: esto se está haciendo continuamente en todas las dependencias del Ejecutivo Federal y de los Ejecutivos de los Estados.

La Ley establece el derecho de protesta y de petición: generalmente no se contesta ninguna petición hecha por católicos y, ciertamente, nunca las contestaciones son favorables. La Ley establece la plena libertad de imprenta: por el solo hecho de ser propaganda

católica, las publicaciones son confiscadas, las imprentas expropiadas y los propagandistas castigados con prisiones y con multas. La Ley establece la inviolabilidad de la correspondencia privada: continuamente se está violando la correspondencia, y conocemos la circular girada por la Administración General de Correos ordenando se abran las cartas de las personas eclesiásticas, católicos connotados, etc., etc., habiendo además órdenes expresas en el Correo para impedir la entrega de publicaciones católicas extranjeras o nacionales. Contra la Ley y contra todas las garantías constitucionales, por el solo hecho de ser católicos y de asistir en templos registrados, a los ejercicios del culto católico, han sido agredidos repetidas veces con armas de fuego y asesinados impunemente los católicos.

No hay ninguna Ley que prohíba tener imágenes sagradas en el hogar o practicar en él los actos de piedad: expresamente da ese derecho y establece esa garantía el Art. 24 de la Constitución: por el solo hecho de tener imágenes sagradas o practicar en el hogar los actos de culto, han sido cateados no pocos domicilios privados, sin orden judicial, y han sido perjudicados en sus intereses muchísimos católicos. La misma Constitución reconoce la existencia de los Seminarios: todos nuestros Seminarios han sido clausurados y no pocas de las casas que ocupaban han pasado a poder de la Nación. Ninguna Ley autoriza a las autoridades inferiores para maltratar, atormentar e injuriar a los reos, y mucho menos a los presuntos infractores: repetidas veces y con lujo de agravios y de fuerza se ha perjudicado en su salud y en su fama a muchísimos sacerdotes y a no pocos dignatarios eclesiásticos.

Podríamos continuar la enumeración de las violaciones que cometen las autoridades Federales y las de los Estados contra todas las leyes cuando se trata de perjudicar o molestar a los católicos. Todo esto se hace contra nosotros, nuestros sacerdotes y fieles por ser católicos y para que los mexicanos no lo sean, a pesar de las garantías que da el Art. 24. A esto se llama en todos los idiomas "PERSECUCIÓN RELIGIOSA", y mientras el mundo vea y sepa que se hacen todos estos atropellos injustos e indignos de un pueblo civilizado, las declaraciones oficiales de que "EN MÉXICO NO HAY PERSECUCIÓN RELIGIOSA" no servirán sino para patentizar delante del mundo entero que a la persecución religiosa el Gobierno junta la hipocresía y el engaño.

Repite continuamente el Gobierno que no quiere sino la sumisión total del Clero a la Ley, y no ve, o no quiere ver que lo que él llama ley, no es Ley. No es Ley porque viola los principios básicos de la Constitución misma, que deben los Mandatarios del Pueblo cumplir y hacer cumplir, y fuera de los cuales no tienen las Cámaras poder de legislar. No es Ley porque no puede ser Ley lo irracional; no es Ley porque tampoco puede ser Ley lo que se manda en contra del bien común; y sobre todo no es Ley porque viola el derecho natural y aun el divino, superior al Estado. Cierto que el Estado Mexicano desconoce el derecho natural y el derecho divino, mas este desconocimiento plantea precisamente la persecución religiosa, no sólo en el terreno de la práctica, sino en el terreno legal y hace que sea imposible la sumisión de la Iglesia a atropellos incalificables. Tales son los Artículos tercero, quinto, veinticuatro, veintisiete y ciento treinta de la Constitución de la

República. Estos Artículos destruyen toda libertad religiosa: exigir sumisión total a ellos significa exigir a la Iglesia que deje de existir en México.

A una legislación que impide la libertad religiosa y aplica penas al libre ejercicio de la Religión se ha llamado siempre y en todas partes una legislación que persigue la religión, y exigir plena sumisión a semejante legislación, además de constituir un acto de tiranía, equivale a exigir de los ciudadanos la abdicación de sus derechos y la negación de sus creencias religiosas. Este y casos semejantes son los que han hecho siempre a la Iglesia repetir ante sus perseguidores las palabras de los Apóstoles: "MIRAD SI ES JUSTO Y CONVENIENTE QUE OBEDEZCAMOS A LOS HOMBRES ANTES QUE A DIOS".

Por tanto, a pesar de las declaraciones categóricas de la Presidencia, en México hay una persecución bárbara y sanguinaria contra la Iglesia, se molesta y se perjudica a los mexicanos por el solo hecho de ser católicos, y violando la Ley que prescribe que el Gobierno no puede prohibir ninguna religión, el Gobierno de México, especialmente desde hace unos meses, por razones de política, sectarismo y partido, lejos de cumplir la Ley, la viola para arrancar al pueblo mexicano su fe y sus creencias.

Solamente el que ignore por completo la Historia de México puede creer que la legislación persecutoria y mucho más los atropellos y crímenes que diariamente se cometen contra los católicos, por el mero hecho de serlo, van encaminados a destruir el poder político de la Iglesia. Todo el mundo sabe que la Iglesia no tiene en México ningún poder político y que no pretende inmiscuirse en la política del país. Si la Iglesia tuviera poder político en México, otra, y mucho más ventajosa y civilizada por cierto, sería la suerte de México.

Queremos creer que en las declaraciones de la Presidencia se contiene la serie de faltas a la verdad, que hemos enumerado, por error y desconocimiento de la historia y de la realidad mexicana de quien las hizo. Aún así, y mucho más si esas declaraciones se sirvieron de la mentira consciente para desorientar a la Prensa extranjera, protestamos contra esas afirmaciones hechas, y queremos cumplir con nuestra obligación al declarar ante el Gobierno de la República y ante el mundo entero que EN MÉXICO LEGALMENTE, Y MUCHO MÁS EN LAS MEDIDAS PRÁCTICAS, SE PERSIGUE A LA IGLESIA Y A LOS CATÓLICOS, y que LAS TENDENCIAS SOCIALES DEL GOBIERNO, LEJOS DE PROCURAR EL MEJORAMIENTO DE LAS CLASES MENESTEROSAS, ESTÁN ARRUINANDO A LA SOCIEDAD Y PRECIPITANDO A LA PATRIA AL CAOS DEL COMUNISMO.