

José Adriano
de Freitas Carvalho

ANTES DE LUTERO:
A IGREJA E AS REFORMAS
RELIGIOSAS EM PORTUGAL
NO SÉCULO XV.
ANSEIOS E LIMITES



 CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

 Edições
Afrontamento

**ANTES DE LUTERO:
A IGREJA E AS REFORMAS RELIGIOSAS
EM PORTUGAL NO SÉCULO XV.
ANSEIOS E LIMITES**

ANTES DE LUTERO:
A IGREJA E AS REFORMAS RELIGIOSAS
EM PORTUGAL NO SÉCULO XV.
ANSEIOS E LIMITES



José Adriano de Freitas Carvalho

Título

Revisitando um velho título: A igreja e as reformas religiosas
em Portugal no século XV. Anseios e limites

Autor

José Adriano de Freitas Carvalho

Co-edição

CITCEM

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n.º
4150-564 Porto
citcem@letras.up.pt

Edições Afrontamento, Lda.
Rua Costa Cabral, 859, 4200-225 Porto
www.edicoesafrontamento.pt
comercial@edicoesafrontamento.pt

Ano: 2016

Execução gráfica

Rainho & Neves Lda. / Santa Maria da Feira
geral@rainhoeneves.pt

ISBN Edições Afrontamento: 978-972-36-1485-5

ISBN CITCEM: 978-972-8351-55-5

Depósito legal: 410422/16

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através
da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UID/HIS/04059/2013,
e pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) através
do COMPETE 2020 – Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI).

*À Maria da Graça
por todas as reformas que fizemos e
por tantas que não poderemos fazer.*

AGRADECIMENTO

Agradeço, de todo o coração, ao Prof. Luís Miguel Duarte o *nihil obstat: imprimatur* que, generosamente, após no final da leitura destas páginas de 1995 – que só o puderam receber, porque, além disso e do mais, as actualizou bibliograficamente; e à Prof.^a Zulmira Coelho dos Santos o empenho amigo que determinou a sua sorte editorial, avalizada pela nossa coordenadora científica, Prof.^a Cristina Cunha, a quem, uma vez mais, tenho de manifestar a minha gratidão.

«... poser un problème, c'est précisément le commencement et la fin de toute histoire. Pas de problèmes, pas d'histoire».

L. Febvre, *Professions de Foi au Départ*
(in *Combats Pour l'Histoire*)

O título, mesmo se definido por um vago limite cronológico – século XV – e explicitado, de algum modo, nos objectivos – anseios e limites – não pretende mais que revisitar, atendendo com mais cuidado a sinais de alerta e a rumos de futuro, algumas nossas antigas hipóteses de trabalho que, mal grado a visão esquemática que as condiciona, poderão ter ainda mais ou menos sentido se projectadas em função de 2017, quando, auscultando então precisamente os seus anseios, se remeditar, à sombra dos seus quinhentos anos, na grande Reforma... O que nos propomos analisar é um modesto conjunto de casos – propostas principescas..., intervenções reais..., projectos de renovação da vida religiosa... – em

que senhores, religiosos e leigos afirmam, ao longo de Quatrocentos, a sua vontade de intervir – adaptar..., eliminar..., renovar... – nas estruturas eclesiásticas e religiosas do Reino para, segundo os casos, as reformar ou para se reformarem, que talvez ofereça um pequeno índice de «soluções» que se conectavam com «reformar». E isso antes que Lutero transformasse (1517-1521) em poderosa vaga profundas aspirações e, então, mal apercebidas rupturas.

Começemos, então, por nos perguntar o que poderemos entender por esse título: *Antes de Lutero: A Igreja e as reformas religiosas em Portugal. Anseios e limites*. Uma panorâmica sobre o estado da Igreja e sobre as reformas que ao longo de Quatrocentos se foram fazendo ou tentando fazer retrospectivados hoje como se 1517 tivesse de ser um ano fatal? Ou, um pouco mais precisamente, uma panorâmica sobre a Igreja e as reformas nos tempos de Manuel I e dos Reis Católicos – atrever-nos-emos a dissociá-los? –, isto é, nesses fins do século XV peninsular que poucas cores tinham de Outono? Mas tal panorâmica, no entanto, parece implica, em termos precisos, falar

não de Igreja, mas de dois partidos eclesiais – Roma e Avignon – durante muito do tempo do século XV... Não apenas de dezasete ou dezoito anos, mas de quase meio século... Um longo meio século. Verdadeiramente, só em 1449, com a renúncia de Félix V, se poderá falar de uma unidade eclesial plenamente restabelecida... É certo que a quase absoluta fidelidade de Portugal a Roma parecia, de certo modo, tê-lo posto à margem de disputas e facilitado, assim, as reformas que se exigiam... E quando dizemos «as reformas que se exigiam», queremos aqui também significar não só as de decisões nesse sentido tomadas, mas também os meios para as tornar efetivas. Tantas reformas feitas que, por outras tantas razões, nunca passaram de uma decisão de papel... Não esqueçamos que, mesmo depois de 1417-1418, isto é, depois que o Concílio de Constança decretou que o futuro único pontífice, que veio a ser Martinho V, reformaria a Igreja, bispos portugueses houve, como Luís do Amaral, bispo de Viseu, presidindo ainda em 1439 à deposição de Eugénio IV em Basileia, que reflectiam as opções, entendamos as hesitações do Poder – eclesiástico e civil – quanto

aos caminhos da reunificação, quer dizer, também de reforma da Igreja... Nesta ordem de ideias, um dos sentidos que encerra a pergunta da proposta poderia ser como em Portugal se foi reagindo a essa grande reforma da cristandade – a sua reunificação na obediência... Seria uma hipótese sedutora, mas que, para não resumir a síntese de Fortunato de Almeida na sua *História da Igreja em Portugal* (1930), conduziria, antes de mais, ou a uma enumeração de embaixadas, bulas, breves, súplicas, cartas, etc., ainda, no seu conjunto, mal conhecidas e nem todas inventariadas, ou a apontar um ou outro caso que poderia ser, pontualmente, significativo, mas não exemplar da marcha da reforma assim entendida... Em qualquer dos casos, mais do que perante reformas estaríamos presentes à reforma da unidade, essa reforma que, a partir dos meados do século, deveria ter permitido começar a reorganizar sem apelos a vida espiritual da cristandade, isto é, a ir materializando as exigências de reformas, cujo rol, num quadro de «conversão» de judeus, maometanos e «sete nações cristãs» separadas, Paolo Giustiniani e Pietro Quirini apresentavam, em 1513, no seu bem pla-

neado *Libellus*, a Leão X, na esperança de que fosse ele, o jovem e recém eleito papa Medici, o seu motor... A concretização de tais exigências implicava então – e implicaria também aqui – o conhecido e vasto catálogo de virtudes, ignorâncias, abusos e vícios eclesiásticos e profanos, de dirigentes e dirigidos, de pastores e ovelhas, como ainda alguns outros dos desenganos – das hiper-legalidades e ilegalidades às pressões à mão armada... – com que, ao longo do século, se viram confrontados os reformadores e/ou os que se diziam reformadores... Porque tentativas de reformas houve, pugnando, mesmo com violências, pelo cumprimento de obrigações, deveres e votos..., por fazer restaurar ou impor uma *vita canonice* não só no sentido jurídico, mas também, e talvez principalmente, no sentido moral e espiritual com base na *corretio* e na *correptio*..., na ascese e na penitência...

Daí derivaria, igualmente, oferecer uma panorâmica sobre a reforma da jurisdição de alguns bispados – Braga..., Tuy..., por exemplo – resultante das fronteiras de obediência entre Roma e Avignon..., ou ainda sobre a jurisdição civil por parte de alguns bispos – o do Porto, por exemplo também –,

ou até sobre a reforma da eleição dos bispos..., para não falar de reforma como extensão de privilégios de algumas instituições eclesiásticas – v.g. da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães –, ou mesmo sobre a eterna polémica acerca da reserva dos benefícios eclesiásticos – tema escaldante em Constança e depois em Basileia –, ou ainda sobre o hiper-melindroso assunto das comendas abaciais em que tanto e com tanto desengano se empenharam Sisto IV e Inocêncio VIII..., ou até sobre a reforma – sempre proposta e sempre posposta na prática e tantas vezes na letra – da acumulação de benefícios eclesiásticos..., sem esquecer esse sempre útil lugar comum do mau viver do clero..., a sua tónica ignorância..., ou – para encerrar uma lista longe de estar completa – sobre a reforma dos abusos na colação de ordens menores... Poderia ser este o objectivo mais fundo da nossa proposta? Ou deveremos pretender uma reflexão sobre as relações – incitamentos..., dificuldades..., esquecimentos... – entre a Igreja na sua dimensão hierárquica e os movimentos de reforma, que de modo mais ou menos institucional – ou não –, foram surgindo, tantas vezes acari-

nhados pelos poderes – reis..., senhores..., prelados... – como outras tantas abandonados pelos seus promotores com um *non possumus* com que traduziam oposições declaradas aos mesmos poderes ou a inércia com que se viam confrontados... Por exemplo: se o Venturoso nos começos do século XVI se via confortado com um breve de Alexandre VI (*Cum sicut praefactus rex* de 13-10-1501) para proceder à reforma dos conventos femininos, nomeadamente das clarissas, que, segundo a linguagem tónica dos abreviadores, levavam uma vida lasciva, desonesta e, a bem dizer, estranha à religião, alguns anos depois, o piedosíssimo e obsessivo reformador que foi João III não se coíbia de levar ao desespero a abadessa das clarissas de Vila do Conde impondo-lhes e protegendo uma escandalosa D. Isabel de Ataíde, coroando ainda a protecção com uma tença pessoal que, obviamente, contrariava todas as regras e todos os votos de pobreza... Um Fernando da Guerra, arcebispo de Braga, visitador do seu clero, reformador de mosteiros, legislador contra o clero irresidente e escandaloso..., comissionou, porém, o seu chantre, Vasco Rodrigues, um futuro lóio, para confirmar numa igreja

do arcebispado um clérigo de ordens menores que não sabia ler nem contar... É certo que esse reitor minorista jurou que aprenderia dentro de um ano... Não conhecemos a sequência, mas podemos perceber que esse partidário de reformas que parece ter sido o arcebispo Guerra não tenha tido assinalável êxito, pois ainda – e, talvez, uma vez mais – em 1477 se retomam com urgência as ameaças contra o relaxamento da disciplina eclesiástica...

E olhando para os dias em que, dado o contexto da recente reunificação da obediência na Igreja, pareceria viver-se *sub reformationis signo*, atentemos que um rei D. Duarte, em 1436, tentou obter de Roma a nomeação do célebre reformador beneditino Gomes Eanes – seu assíduo agente em Itália –, para visitador geral do clero em Portugal, desejo que não se viu realizado, porque o papa não quis chocar o prior de Alcobaça, seu partidário em Basileia... Este último exemplo poderia, inclusivamente, introduzir um tema importante que ponderaremos um pouco mais adiante: o da omnipresença, senão da omnipotência, do jurídico, não só nas reformas de instituições, mas também em domínios que, fundamen-

talmente, lhe eram não diremos – por amor da paz – estranhos, mas distantes, como os que diziam respeito à *conversio cordis...*, ao *modus orandi...*, quer dizer, à espiritualidade...

Seria este um quadro que organizasse estas pistas no sentido do que já se pôde dizer, durante muitos anos, a pré-reforma – não, evidentemente, por referência à Reforma, mas a Trento... Ou deveríamos preferir, como primeira etapa, atender, e muito mais simplesmente, sugerir as linhas de um quadro muito vasto em que se inscrevessem, a modo de ilustração, alguns factos mais significativos de alguns movimentos – fundação de novas ordens, v. g., os jerónimos ou os cónegos de S. João Evangelista, o fortalecimento dos movimentos das observâncias franciscana e dominicana, a lenta e nem sempre bem vista difusão dos terceiros franciscanos, por exemplo – que podem representar uma das faces mais logradas dos anseios de reformação desse século? De qualquer modo, parece evidente a pertinência de tal quadro, pois, apesar de divisões – e, talvez, em parte, por elas – a *reformatio*, como um anseio permanente e tentativas mais ou menos logradas, atravessou Quatro-

centos... e, como sabemos, só teve as suas consequências plenas depois de 1563... Estas considerações deram por assente um entendimento basilar acerca da extensão e da compreensão de um termo tão ambíguo como «reformas»... e, por tal, atrevemo-nos a sugerir alguns factos..., algumas disposições..., algumas situações que costumamos ter presentes quando abordamos – quando não a que, simplificadamente, reduzimos – as reformas religiosas no século XV... Na sua ampla variedade, tal evocação sugere que por «reformas» entendemos, geralmente, o que vai da correcção – voluntária ou imposta – à *conversio* interior orientada por ou para a ascese e a compunção..., passando por decisões mais ou menos interessadas de, sob o manto de reformação, favorecer a subtracção de instituições e ordens religiosas a um controle mais directo ou mais perfeito dos seus legítimos órgãos de governo centrais para, mais independentes, com maior facilidade se submeterem a um poder régio em avanço... Um pouco por toda a parte, ia vingando o velho ditado *Dux Cliviae est papa in territoriis suis*... E assim procedeu Afonso V em relação às ligações de Alcobaça com Cister em 1449...

Por outro lado, como sabemos e já tivemos ocasião de recordar, as reformas, muitas vezes, foram ou pretendiam ser actos que se reclamavam, antes de mais, do domínio do jurídico..., sobretudo, naturalmente, canónico, ainda que, alguma vez, como acabámos de aludir, o civil cedesse à tentação de intervir ou de ameaçar intervir... E compreende-se que num contexto de interdependências e de interesses os poderes tendessem, mais ou menos interessadamente também, a competir, em nome das reformas, na correcção de abusos..., no precisar o alcance de privilégios e insenções..., de dízimos e anatas..., colação de ordens..., etc. O século XV português talvez tenha, antes de mais e durante muito tempo, por tal entendido a *reformatio*... E, no entanto, essas necessárias reformas não relevam dos princípios de onde derivaram as reformas mais profundas e duradoiras e, até certo ponto, antecipadoras dessa reforma que, em grande parte ditada por novas divisões, mas, desta vez, pondo em questão as próprias instituições e fundamentos doutrinários, se consagrou entre 1545 e 1563... A fundação de novas ordens religiosas..., a fragmentação de outras em aras de uma mais autêntica

vivência da própria regra..., o zelo pastoral de alguns prelados derivam de zonas mais profundas e mais silenciosas em que, através da reforma interior, nos tornam patente, como ensinou esse inesquecível Mestre que foi Dom Jean Leclercq, quanto *une réforme ecclésiastique n'est pas en premier lieu une question de structures institutionnelles, dont seuls les canonistes seraient responsables. Elle suppose, elle exige un rejeunissement doctrinal, une rénovation morale, une intensification de la vie de prière...*

E neste sentido, seria extremamente urgente, na sequência de um antigo, mas tanto quanto sabemos, ainda não superado, trabalho de Gebhart B. Ladner para os tempos patrísticos (*The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959) estudar a ideia de reforma no século XV – obviamente não apenas no Quatrocentos português – antes de mais em todo o seu vocabulário que poderá ir também desde *formare...*, *reformare...*, *reformatio...*, *informare...*, *commutari in melius...*, *conversio ad meliora...*, até *corrigerere...*, *emendare...*, *sanare...*, *curare...*, *reficere...*, *reflorescere...*, *restaurare...*, etc. Todo esse voca-

bulário – e os seus campos semânticos – que, para lá das fórmulas das chancelarias, pode traduzir as perguntas e respostas à volta do reformar, poderá, algum dia, confirmar-nos se os tópicos a que costumamos referir as reformas do século XV – antes de mais à correcção mais ou menos frustrada desse rol de abusos conhecidos e que, documentos na mão, parecem ter sido de sempre – correspondem à ideia que o próprio século, na variedade dos seus cem anos – que não terminarão em 1500 –, se fazia do que por tantos meios se propunha levar a cabo...

Para já anotemos que reformar parece ser uma aposta desse largo Quatrocentos na sua capacidade de retornar à *pristina sanitas...*, de *reformare in pristinas vires...* – uma aspiração proporcional à do Humanismo nascente, o que traduziria, à primeira vista, uma confiança que, usualmente, não costumamos levar em conta..., sobretudo quando nos pautamos, unicamente, pelas páginas de J. Huizinga que nunca poderemos deixar de reler sobre esse *Outono da Idade Média...* Mas, enquanto tais perspectivas não são possíveis, estaremos sempre condenados, para não repetir, resumidamente, dados mais ou menos conhecidos, a tentar, uma outra

vez, através do reexaminar do sentido mais preciso de alguns casos – projectos de reformas..., observâncias e recolecções..., tentativas de disciplinarização de residência e de benefícios..., fundação de novas ordens..., etc. – tomados como outras tantas etapas, fornecer algumas sugestões para que as reformas religiosas em Portugal venham, algum dia, a ser, mais do que um simples conjunto de alusões, um quadro em que possamos compreender o complexo jogo da *renovatio ecclesiae* ao longo de Quatrocentos... Alguns dos projectos que reexaminaremos insinuam, alguma vez com a justificação surpreendente das coisas urgentes, caminhos que se verão consagrados, com outra urgência e justificação, pela Contra-Reforma..., uma designação que, como sabemos, porque guarda, apesar de tudo, tanta utilidade de periodização e definição, parece, como o tem sido, dever ser revalorizada quando queremos perceber tanto o «nascimento» como a «afirmação» da Reforma...

E um pouco mais: tal designação pode permitir-nos aqui, pertinentemente, avaliar, num tempo sem contrastes nem divisões insanáveis, tais projectos mais que como

referentes de uma dinâmica actualizadora do velho princípio *ecclesia semper renovanda...*, como momentos de um longo caminho – mais de dois séculos – que irá desembocar, como escreve com grande acerto, P. Chaunu, *vers 1500, sur le consensus qui n'est pas de la Réforme, mais de sa nécessité*.

Um dos primeiros documentos em que o ideal de *emenda* e de *emendar* vem plasmado é a célebre carta que o infante Pedro, o das «Sete Partidas», escreveu de Bruges, esse bom mirante da Europa e onde foi tão bem acolhido, em 1426, a seu irmão Duarte, que viria a ser rei de Portugal (1433-1438), um rei cuja cultura se compaginará bem com o humanismo peninsular dos seus dias – Alonso de Cartagena, um seu alto representante, foi seu escutado conselheiro – e até com algumas orientações do humanismo florentino de que o «estóico» Coluccio Salutati talvez tenha sido o representante atendido pelo rei. Será necessário lembrar quanto, por exemplo, os seus leais conselhos sobre o modo de lidar com a peste parecem reflectir, pese embora a divergência das soluções, o conhecimento da posição

do grande chanceler de Florença sobre o tema?

De qualquer modo, a carta do Infante é um texto muito interessante para o nosso ponto de vista, não só por vir de quem vem, mas também pelas propostas que nela se fazem sem, curiosamente, ter em conta, aparentemente, pelo menos, as primeiras e episódicas tentativas (1424-1425) de reforma de alguns mosteiros beneditinos (Xabregas..., Alpendurada...) que por esses dias de 1426, se revelavam já, claramente, sem futuro, apesar de conduzidas pelo experiente abade Gomes e um grupo de monges da reformada abadia de Florença e apoiadas pelo rei de «Boa Memória» e pelo destinatário da carta. O interesse do documento aumenta, porém, quando vemos o seu autor reclamar-se já da sua imediata experiência cosmopolita, isto é, de *algũas outras* [coisas] *que me pareçom despois que de la me party...* Tais «outras coisas» interessariam especialmente o futuro rei e, se assim for, compreender-se-á melhor que este, em escrito em que, com liberdade de leal conselheiro, fala francamente com o irmão sobre as suas virtudes e defeitos, tenha ordenado que *despois que fosse em esta terra vos fizesse hũ escrito d'avj-*

samento... É natural que quem como Pedro de Portugal se empenhou na questão do *officius* por meio da tradução do *De Officiis* de Cícero e do *beneficius* pela tradução de *De Beneficiis* do Cordovês, pondere, como base dos seus avisos, a importância do ofício de rei na repartição dos benefícios espirituais e dos materiais que esses, então, sempre conlevavam...

Se ao rei pertence *encamjnhar* – a palavra é do infante e pelo contexto parece que há que tomá-la, exactamente, à letra – *aquelles* [feitos] *que mais principalmente são seus* [de Deus] *e estes sem os que pertencem a Igreja ou a clerezia...*, compreende-se que se ponha imediatamente a questão dos prelados – as suas qualidades e eleição –, questão a que dedicou, em outro «escrito», um inteiro «conselho» oferecido ao mesmo futuro rei. Se no que toca à sua eleição remete para esse escrito especial em que, fundamentalmente, se limita a explanar os limites da intromissão dos diversos poderes na sua escolha e que aqui, na carta de 1426, resume num simples que sejam *feytos diretamente*, no que diz respeito às suas qualidades sublinha, com o rigor característico dessa concepção de sociedade que

no rei e no senhor via o espelho em que cada qual – vassalo..., súbdito..., ovelha... – se devia contemplar, que *a bondade dos prelados faz grande emenda em os subditos...* As qualidades dos prelados – assim, genericamente – são a base da *emenda...*, mas deve exigir-se que, como dissemos, além de *bons*, sejam *feytos diretamente...*, quer dizer, segundo as normas de direito... De certo modo, poderia mesmo dizer-se que são as eleições «feitas diretamente» que garantem, na sua dimensão social, essa «bondade» e os seus resultados manifestados na *emenda...*, o que, se for verdade, parece apontar para uma concepção moral, mas também e, talvez, antes de mais, jurídica da *emenda*, o que nos confirmaria que essa era, então, a que mais interessava ao poder régio. Por isso, coerentemente, o príncipe, logo depois, coloca uma questão que, suspeitamos, afligia, então, o poder real: o elevado número de clérigos de ordens menores.

Vale a pena atentar com algum cuidado nesse trecho da carta. Constatando os *muytos clerigos de ordens menores*, o infante lembra que o príncipe sabe quanto tão grande número *quão pouco serviço de Deos*

he... O futuro rei sabe..., e, talvez, por isso, o irmão não se terá sentido obrigado a explicitar as razões por que, um tanto paradoxalmente, um tão grande número é de tão pouco serviço a Deus... Gostaríamos de as conhecer..., porque, curiosamente, num movimento simétrico bem natural nos quadros culturais do tempo, Pedro de Portugal recorda que esses mesmos *muytos clerigos de ordens menores* são igualmente de *pouco serviço* ao rei, mas, agora, contrastando com o silêncio anterior, explicita que esse *pouco serviço* se pode resumir no *grande embargo* que constituem para a justiça real (*a vossa justiça*) esses *muytos clerigos de ordens menores*. Percebemos, sem dificuldade, que reclamando-se desse estado clerical reclamassem, conseqüentemente, privilégios que os isentavam, no todo ou em parte, da justiça do rei que se confrontava, assim, com uma cada vez maior extensão da justiça eclesiástica... A solução preferida pelo príncipe em ordem à redução dos menoristas, entendamos, para estender a justiça real a um maior número de gente, parece passar, naturalmente, por um acordo com os prelados – *os que agora são como quãesquer outros que depois vyerem*

– para que *nom dessem ordens senão a homem que quisesse ser clerigo, fazendo lhe antes que as ordens meores filhase certo que filharia as ordens sacras...* Mas o príncipe parece admitir antecipadamente que, como lembra Luís Miguel Duarte, os bispos que não estavam e nunca viriam a estar de bem com D. Duarte, levantariam dificuldades a tal solução, já que a alternativa só deve ser apresentada no caso que *os prelados em esto nom quisessem acordar...* Com efeito, se tal acontecer, que *ao menos fação muyto que nom dem ordens a nenhũa pessoa que nom sayba falar latym.* Os bispos, porém, como saberia Pedro de Avis, sempre encontrariam – já vimos um exemplo de Fernando da Guerra – algum modo de contornar tal exigência... Se sentimos, através das diferentes condicionantes e concessões mínimas que o príncipe prevê ou exige, as dificuldades em reduzir – e reformar passou nestes dias, muitas vezes, por reduzir – o elevado número de gente que não sendo civil vivia, no entanto, civilmente, também percebemos a íntima relação de dificuldades que o príncipe estabelece. Na verdade, conferir ordens menores a quem se sabia que não viria a tomar ordens sacras significava, para

além do mais, que se confeririam cada vez mais, donde decorriam privilégios ou as possibilidades de os obter, o que agravava o problema; por outro lado, o exigir que os clérigos *in minoribus* soubessem latim, introduzia um requisito não absolutamente canónico e, depois, uma dificuldade que, relevando tanto da ciência como da economia, se reduzia o número desse clero, já que o número dos que sabiam ou viriam a saber latim seria menor, obrigaria a repensar as condições da sua aprendizagem e de formação *por se os prelados não se escusarem que por mjngoa de latynados não poderão ter esta ordenança...* O curioso, independentemente de meio século depois, nas cortes de 1481-1482, os povos virem a reclamar neste sentido, nos mesmos termos e quase com as mesmas palavras, é que se os prelados aceitassem a primeira alternativa – aquela que, segundo cremos, preferia o infante –, o estudo do latim não seria determinante e, assim, não só o clero de ordens menores podia continuar na sua tradicional e, pelos vistos, tolerável ignorância da língua latina, mas também os estudos não seriam, pelo menos por estas próprias razões, reformados...

Será, então, interessante recordar que estas últimas propostas de meios para justificar a redução de os *muytos clerigos de ordens menores* e, consequentemente, aperfeiçoar a formação dos de ordens sacras – tudo medidas que, globalmente, diríamos de reforma – aparecem nesta carta como uma alternativa e não como um primeiro objectivo. Letra por letra, o infante dir-se-ia preferir a primeira solução – era, aparentemente, a mais económica e estruturalmente menos complexa –, mas crê que, apesar de tudo, a segunda lograria mais facilmente o acordo dos bispos... E, por isso, estendeu-se, logo depois, a expor – acentuando alguns instrumentos (os colégios universitários) e estreitando os objectivos – como *a unjversidade devja ser emendada...* Daí se seguiria que *crecerião os leterados e as sciencias e os senhores acharião donde tomassem capellães honestos e entendidos...* e, por sua vez, o rei *leterados pera officiaes da Justiça...* e, finalmente, todos encontrariam *bons beneficiados que serião bons electores e deshy bons bispos...* De qualquer modo, a este nível da letra e, talvez, mesmo do espírito do escrito do infante, a reforma a haver seria, antes de mais, um projecto ao serviço da justiça e da

administração, ainda que, naturalmente, com consequências importantes resultantes dessa *bondade dos prelados...* É possível pensar que vai no mesmo sentido de *em estas cousas que a Igreja pertencem* [deve o rei] *filhar autoridade...*, aviso que o infante dá acerca dessa *muyto principal parte da spiritualidade que são os religiosos...* O príncipe, lembrando ao futuro rei, sem que se possa medir exactamente o sentido de tal aviso, que *em os quaes* [religiosos] *vos ainda podeis ser mais prelado que em outros clerigos*, limita-se não só a exigir que o rei exija superiores que lhes exijam que sejam *entendidos, honestos e sesudos...* – há que sublinhar esta exigência «autoritária» –, mas também a mostrar como *se vjrdes que levam o feyto a de çima e não curão, hum prelado que vos o mandeis tirar e dizer ao provjncial e ministro que asy fareis a elle...*, será suficiente violência e exemplo para que sejam corrigidos... Uma série de exigências em cadeia que a autoridade real deve desencadear..., o que poderia confirmar que nesta carta de 1426 haverá que considerar o poder real, mesmo se em choque com «interesses creados» e falsas tradições, não só o motor e centro das reformas – tema que

muitas profecias, sobretudo as de carácter dinástico, dos fins da Idade Média universalizavam ao propô-lo como um forte objectivo do (vivo ou ressuscitado) «Imperador dos últimos dias» (em sintonia com o «Papa Angélico»), o que traduzia a sua importância e urgência, como então assinalava, por exemplo maior, J. de Rupescissa –, mas também o definidor dos seus limites. Um caminho de largo futuro que percorrerão o *Venturoso*, o *Piedoso*, o Cardeal-Rei e ainda, de braço dado com este último alguma vez, o *Prudente* Filipe aquando, por exemplo, duma pretendida profunda reforma que foi a supressão dos franciscanos conventuais na Península Ibérica... E o que diz, logo depois, sobre os *fraires* – que temos de entender pelos freires das ordens militares –, exceptuando algum pormenor sobre costumes internos e eleições que deve ser reformado, confirma a legitimidade dessa intervenção desde que sem *tyranja* ou *temporal cobiça*, entendamos com *entenção de fazer serviço a Deus* e com *acordo dos prelados e doutros homens sesudos que a voso parecer sejam de boa conçiência*... Compreende-se que o príncipe que traduziu Cícero e Séneca conclua que, fazendo-se desse modo o «*ofício*», rece-

berá o rei bom galardão... Convirá, então, recordar que concebida, antes de mais, como um meio de defender ou reforçar a autoridade e, logo, a administração real, tal reforma se apresentava, mesmo num quadro cultural que tolerava ou favorecia tais procedimentos e meios, extremamente limitada – para não dizer empobrecida – por esse carácter predominantemente jurídico-administrativo que, compreendemos, era aquele que um poder que lhe era estranho lhe podia, enquanto tal, imprimir...

Pelas mesmas datas, ainda que um pouco posteriormente, Fr. André Dias de Escobar, um dominicano que terminou sendo beneditino, bispo de várias dioceses e partidário de vários papas antes de ser atraído à órbita de Martinho V, correu, como professor, pregador e bispo, toda uma Europa atravessada por exigências reformadoras. Autor de uma vasta obra, tomou parte e teve um papel activo – de *larga envergadura*, diz um seu excelente editor – nos concílios de Constança e de Basileia, Mestre André Dias propunha no *Gubernaculum Conciliorum* (anterior a 1435) um programa em que, como seria de esperar, a reforma –

o conceito e a palavra – é um verdadeiro *leitmotiv*: *Ninguém, segundo o Apóstolo, nos poderá ser nocivo, se formos bons observadores da lei evangélica, espíritos zelosos da fé cristã, sobretudo se reformarmos a Igreja de Deus na sua cabeça e nos seus membros, multiplicando os concílios gerais, arguindo a simonia, ambição e tráfico dos benefícios, a sua acumulação, o adultério, o concubinato, a fornicação e a pompa dos clérigos, a tirania dos prelados, a péssima distribuição dos benefícios e outros vícios públicos, quaisquer que sejam, incluindo os maus costumes; instando os clérigos e prelados virtuosos, afáveis e benignos a dirigirem por bons exemplos aqueles que estão debaixo de seus cuidados pastorais, a reformarem assim no temporal como no espiritual os benefícios e igrejas que lhes estão afectos e a neles residirem pessoalmente increpando e, com penas e censuras eclesiásticas, corrigindo e reformando os relaxados e desobedientes, rebeldes, litigiosos e recalcitrantes sem acepção de pessoas...*

Deixemos a importância que André Dias atribui à convocação do concílio geral como instrumento de reforma – um instrumento que só veio a ter algum futuro, importantíssimo, aliás, porque, então, imposto com

insistência, alguma violência e chantagem política –, mas atentemos como larga parte deste seu precioso programa *de reformanda ecclesia* assenta, principalmente, em reformas de carácter moral de fundamento jurídico visando abolir a simonia..., o tráfico e cobiça de benefícios..., a sua acumulação..., a sua péssima distribuição..., etc., para lograr, como diz um pouco depois, *reformar a Igreja apostólica segundo os primitivos costumes e acções de virtude...* Tal desiderato alcançar-se-ia, no fundo, com a correcção de tudo o que, como bem sabemos, as leis eclesiásticas, repetindo-o tantas vezes, condenavam e que, por recurso à autoridade papal, práticas e isenções e privilégios de vários tipos e data perdoavam, permitiam, toleravam ou favoreciam... Daí que para André Dias «reformar» pareça ser, antes de mais, um rigoroso cumprimento das «primitivas» leis... E se tal programa encontra dificuldade de realização é porque choca abertamente com mais fundos e tradicionais interesses, isto é, como esclarece um pouco mais adiante o bispo português, porque *receiam o papa e os seus adjuntos que sejam limitados e reduzidos ao direito escrito antes de Bonifácio VIII as colações e regressos das*

pensões e comendas, a acumulação de dignidades e de ofícios e benefícios, a usurpação das reservas de bispados e dignidades, mosteiros e quaisquer outros benefícios, a absolvição dos pecados e excomunhões, a legitimação dos bastardos, a dispensa dos graus de consanguinidade, e outras reservas semelhantes, feitas pela cúria e igreja romana contra o direito escrito e autêntico, tal como se lê nos livros de Decretais e de Decretos dos Santos Padres... É neste quadro que se diria apenas definido pelos interesses do «caso reservado», que há que compreender muitas das dificuldades de reformas no século XV – e não só português – e quanto o recurso aos clérigos e prelados virtuosos propugnado por André Dias é quase – ou sobretudo? – um recurso alternativo que, pacificamente, salvando o salvável, propõe aprofundar a vivência religiosa assente no exemplo e no cuidado pastoral, centrando um e outro na residência – do clérigo..., do bispo..., no seu benefício..., na sua diocese... –, essa residência cuja obrigatoriedade só viria a receber – e com que polémicas e dificuldades! – justificação teológica que lhe conferia a indiscutibilidade decisiva nos últimos tempos de Trento... De qualquer modo, tal programa

nunca terá passado de um projecto perdido nas páginas do *Gubernaculum Conciliorum*, e independentemente de ter exercido com insistência o *munus* de pregador..., de se ter empenhado na difusão da devoção ao Nome de Jesus – talvez até inaugurando uma meditação espiritual cristocêntrica que passará pelo *Tratado do santíssimo nombre de Jesús* (Sevilla, 1525), uma devota compilação de textos patrísticos a que não falta alguma tonalidade erasmiana «exigível» na arquidocese de D. Alonso Manrique, e, mais tarde, pelo *De divino nomine Iesus, per nomen tetragramaton significato* (Toledo, 1550) do arcebispo Juan Martínez Silíceo (sob o signo de um nominalismo parisino dos começos do século adrede adaptado) em que estão presentes traços de hermetismo e cabala cristã, até culminar em *Los nombres de Cristo* (Salamanca, 1583-1586) de Fr. Luis de León – e dela ter fundado em S. Domingos de Lisboa uma confraria a quem destinava as laudes e cantigas espirituais que, nos derradeiros anos de vida, ia compondo ou traduzindo, como algumas de Jacopone da Todi – outros tantos gestos que haveria que estudar sob o alo do seu zelo apostólico –, Fr. André Dias, sob o patrocínio desse refor-

mador que prometera ser Martinho V, não deverá ter sido um modelo de bispo residente. E, compreende-se, não se coibiu de, acumulando e desejando acumular benefícios em que também não podia residir, vir a ser um comendatário de um mosteiro (Alpendurada) onde, por se sentir *desonrrar sem culpa* e com *maapostramaria* derivados da perda dos seus rendimentos, se opunha a que, de novo, se tentasse introduzir a observância e no qual, por ser declarado *tanquam notorium concubinarium, hereticorum defensorem ac fautorem scandalosum necnom lesemaiestati criminis reum et conscium* veio, após justificações, perdões, atribulações e intrigas, a ser recluso e depois, mais tarde, dele privado por faltas à agora residência obrigatória... Curiosamente, estas faltas, alguma vez, parecem ter ainda derivado do seu zelo de reformador e de *sempre amador e pregador do maravylhoso nome e espantoso Jhesu...* Contradições de um frade passado a monge em anos em que se evidenciavam as suas oposições culturais? Seria necessário estudar o caso desde esta perspectiva há muito reconhecida, mas, independentemente dos casos em que concorria a necessidade de precatar a *mampostama-*

ria, convirá não esquecer a inelutabilidade dos limites que os reformadores – ou os que, por motivos vários, se diziam reformadores – se impunham ou se lhes viam impostos ao reduzirem ou acentuarem as vertentes jurídicas ou meramente morais ou disciplinares do reformar...

Esta ordem de ideias poderia mesmo ser, até certo ponto, exemplificada nas suas concretas dimensões num quadro de uma diocese portuguesa através de alguns aspectos da acção de D. Fernando da Guerra, um arcebispo de sangue real que rejeu a arquidiocese de Braga durante meio século... Curiosamente, segundo queixas em cortes, que, verdadeiras ou falsas, podemos reter como um reflexo da aura «popular» do arcebispo, teria sido um dos que muito teria dispendido com *aquela presunção em a corte sobre este capelo* [de cardeal]... Anotemo-lo, antes de mais, como um intrépido defensor dos direitos eclesiásticos, tanto dos da sua catedral, levando sempre, mesmo em Lisboa, indiferente aos protestos do seu arcebispo – questão precedências que durará séculos –, alçada a cruz primacial, como, diante do poder real ou senhorial, os civis inerentes ao

senhorio de Braga, não duvidando em opor-se ao próprio rei, seu tio, ou a um grande senhor, o duque de Bragança, igualmente seu parente. É, talvez, neste contexto de afirmação de uma autoridade que faz cumprir a lei e a disciplina que deverão inscrever-se alguns dos seus gestos que bem gostaríamos de dizer, sem mais, de reforma, não no sentido de regresso a uma forma primitiva e considerada, por isso, mais perfeita, mas, sim, no de dar uma forma moral ou juridicamente mais eficaz a alguns dos aspectos da vida eclesiástica e religiosa da sua diocese em vista da sua missão própria...

Comprendemos, face a uma situação que na variedade das geografias e das distâncias se terá prolongado para além de 1441, que, de acordo com um historiador como D. Rodrigo da Cunha – também, sucessivamente, bispo de Portalegre, do Porto, arcebispo de Braga e de Lisboa –, Fernando da Guerra tenha, logo que tomou posse canónica da diocese (1418), começado por *reformular o estado ecclesiastico e regular, a quem as guerras passadas tinham grandemente descomposto*... É uma afirmação que a mais recente investigação sobre a arquidiocese de Braga no tempo de Fernando da Guerra con-

firma plenamente por meio de uma análise cuidadosíssima que quase se diria de devoção... E para além dessas visitas ao clero directamente seu dependente e em que se empenhou pessoalmente ou por visitantes da sua confiança, a sua acção ao longo desses cinquenta anos de governo pastoral fez-se, sobretudo, sentir na tentativa de reforma de algumas ordens religiosas, especialmente dos beneditinos e cónegos regrantes, que praticamente davam o tom à Braga eclesiástica e religiosa de Quatrocentos... E, no entanto, quando olhamos esse quadro global em que o arcebispo Guerra teve de intervir por variadas razões, as mais delas dizendo respeito a um estado de decadência dos mosteiros traduzida num despovoamento que, em muitos casos, canonicamente os liquidava e num depauperamento das suas rendas devido tanto a conjunturas económicas como a rapina de estranhos que não sempre dos comendatários, temos de constatar que a sua acção, na larga maioria dos casos, parece ter sido ditada pela inevitabilidade das situações em que se encontravam tais casas ou em que diziam os seus superiores que se encontravam... Por outro lado, tal reformismo que, durante muito tempo, se

resumiu, fundamentalmente no aconselhar ou no impor a união de mosteiros pobres ou depauperados com outros em melhores condições ou ainda na sua redução a igrejas diocesanas – um meio bastante bem conhecido e praticado de reforma – não parece ser ditado pelas mesmas razões nos começos do seu governo (1418) e a partir de cerca de 1452... Nos primeiros tempos – assim indefinidamente – dir-se-ia ter predominado a urgência em resolver situações difíceis e abusivas do ponto de vista canónico desse clero que encontrou *descomposto*, para depois se empenhar num vago clima nacional de reformas favorecido pela *Etsi romanus pontifex* (1452) de Nicolau V... No que toca aos planos do arcebispo Fernando da Guerra, tal clima, a nível da sua diocese, concretiza-se, especialmente, ainda que um pouco mais tarde, na *Religiosorum excessus* (1462) em que o papa Piccolomini confiava a D. Fernando a reforma dos mosteiros, mesmo isentos, da sua arquidiocese, consagrando, deste modo, uma atenção que ao assunto sempre, pelas razões que fosse, tinha vindo a dar o arcebispo... E isto por datas em que o que seria seu sucessor, D. Luís Pires, então bispo do Porto, presidia

à difícil visitação dos também escassamente povoados mosteiros beneditinos da sua diocese por intermédio de Fr. João Álvares, um freire de Avis... De todos os modos, quer no plano nacional quer no plano diocesano tais reformas ficaram muito aquém das expectativas, facto que até hoje parece ainda não ter recebido cabal – cabal? certamente múltipla – explicação, limitando-se os que têm abordado tal assunto a constatar a sua não concretização... Atrevemo-nos a perguntar, quando verificamos, através dessa sistemática investigação que lhe foi dedicada por José Marques, o empenhamento do arcebispo na reorganização administrativa, económica e canónica do religioso e eclesiástico da sua diocese sem que nada se insinue que vá além da reforma institucional, qual a verdadeira compreensão daquelas optimistas palavras, sempre citadas, com que em 1376, outro arcebispo de Braga, Lourenço, tinha justificado a sua acção pastoral diante de Urbano VI: *obligou esta vossa creatura a viver honestamente a muitos clérigos que nem de nome conheciam a honestidade. Vive-se já agora com religião em muitos mosteiros de São Bento e cónegos regulares de santo Agostinho, a quem se perguntassem d'antes*

de que regra eram não saberiam responder... Sem desdizer o optimismo das palavras em apologia do trabalho feito, somos levados, muitas vezes, a interrogar-nos sobre a real eficácia de uma acção pastoral que, quase sempre, fundia, quando não confundia, viver reformadamente com viver numa legitimidade de cânones que continham a regra e aceitavam explorar a sua dispensa... Devemos, contudo, referir-nos ainda à acção do arcebispo Guerra no combate ao concubinato – ao tópico concubinato a que sempre voltam, como a um *leit-motiv*, sínodos, constituições, decretos... –, ao absentismo de curas e reitores das suas igrejas..., de beneficiados dos seus benefícios..., etc., que se traduziu, inclusivamente, como reclamava também André Dias, em ameaças e censuras..., sem olvidarmos que, se bem que por motivos justificáveis no quadro mental da época – o exercício de cargos palatinos e de governo –, Fernando da Guerra não poderá considerar-se um modelo de bispo residente, mesmo que não lhe apliquemos a pauta por que se baterá e se medirá um Bartolomeu dos Mártires, um seu sucessor... Notemos, no entanto, alguns matizes nos meios para conseguir impor a residência...

Em 1433, quando determina a redução de algumas dignidades, da sé de Braga, a justificação mais consistente que apresenta para essa polémica decisão é a maior dotação de renda que caberá às restantes para estarem sempre na dieta de residentes e, desse modo, cumprirem as suas obrigações, entendamos, em primeiro lugar, officiar suas missas... Daqui parece poder deduzir-se que, neste caso, a não residência encontrava ou podia encontrar uma justificação na não abundância de rendimentos – um tema que Paolo Giustiniani e Pietro Quirini não esquecerão no seu *Libellus* – e, logo, na necessidade de, por outros meios – alguns benefícios, por exemplo, que também obrigassem a residência –, compensar essa falta de rendimentos de esse único benefício... É uma boa hipótese que tantas súplicas parecem favorecer..., e, assim, se for correcta tal interpretação, com essa medida o arcebispo obrigava à residência e atingia a acumulação de benefícios... No entanto, em 1461, isto é, na última fase do seu governo, voltando uma vez mais à crónica ausência de párocos e reitores das suas igrejas, decreta o seu regresso imediato (dentro de dois meses) sob pena de proceder contra os

irresidentes ou de os privar do lugar... Contraria entre eles alguns dos familiares de seu irmão Luís da Guerra, antigo deão da sé primaz, para quem este, ao ser elevado à sé da Guarda, pediu (17-IV-1427) dispensa de residência nos benefícios, mas continuando a receber por inteiro as respectivas rendas? De qualquer modo, agora, a justificação para tal decisão não se limita a referir a obrigação de officiar suas missas, mas, sim, que, por essa ausência, os fregueses *padem grande mingoa..., encorren em muitos perigos de suas almas..., os bens temporais das igrejas e casas se vão à perdição...,* tudo razões que, mesmo a última, talvez, permitam perceber um aprofundamento do seu zelo pastoral – esse zelo que a escolástica parece, efectivamente, ter postergado – num quadro mais directamente referido a uma espiritualidade que, antes de mais, diz respeito à *conversio cordis...* Tal perspectiva, a ser verdadeira – e haveria que a investigar cuidadosamente –, poderia permitir falar, para esses dias, com plena propriedade das palavras, num projecto, mesmo que «embrionário» ou «incipiente», de reforma, entendida como *renovatio ecclesiae* e não apenas ou sobretudo como uma reorganiza-

ção mais eficaz do seu governo e administração... Mas, por estes dias, poderia uma ir sem a outra? Seria interessante precisar esta perspectiva..., mas atrevemo-nos a sugerir, valha o que valer amanhã tal sugestão, que, precisamente por nessas datas, administração eficaz – do «material» e do «espiritual» – não significava, «necessariamente», conversão... E uma última alusão: apesar de tudo o que se tem escrito, não cremos – não nos parecem – que as tendências reformadoras deste grande prelado que era também, por sangue e por hierarquia eclesiástica, um grande senhor sempre grato aos que o serviam e, talvez por isso, sempre à procura de privilégios reais e de benefícios para criados e servidores, fiquem mais bem demonstradas com o inicial acolhimento que fez em 1425 a esses clérigos e leigos que se propunham viver em companhia e donde viria a resultar, mais tarde, a Congregação de Cónegos Regulares de S. João Evangelista... Em abono, porém, da verdade diga-se que se tal companhia e depois tal congregação acabou por nascer ao arcebispo o ficou a dever... Todos os grandes senhores, como já foi observado, gostaram, por autêntico zelo de religião ou por amor de novidades, de

proteger ordens novas ou reformas religiosas... As observâncias, nomeadamente a franciscana – lembre-se o papel do Venturoso em 1517 –, devem grande parte dos seus êxitos e supremacias a tais tipos de protectores... Contudo, os choques bem conhecidos do arcebispo Guerra com a nova congregação, choque em que algumas circunstâncias políticas terão tido uma quota parte, parecem, como concluiu o seu mais autorizado investigador, ter, essencialmente, resultado do desengano do arcebispo ao aperceber-se de que, como paga da sua alta protecção, ao empenhar-se em adoptar as constituições de S. Jorge de Alga, a nova congregação se subtraía à sua jurisdição... E a sequência e as consequências desse conflito que durará alguns anos – verdadeiramente só terminará em 1461 – parecem confirmar que o rigoroso quadro jurídico e jurisdicional em que, primordialmente, se concebia o grande arcebispo – donde brotava também a sua permanente afirmação e defesa dos seus direitos – determinava e, cremos por agora, limitava os seus horizontes de reformador... Uma limitação natural que, para não cairmos em anacronismos que resultariam de pensar tal ques-

tão pelas pautas tridentinas dos meados do século XVI, havemos de dizer exigida e exigível no contexto cultural desses dias? Talvez não tanto... Se nos quisermos lembrar que um Gerard Grote no seu programa de leituras espirituais (*De sacris libris studendis*) que traça nos seus *Conclusa et Proposita non Vota* incluiu, excepcionalmente, os *Decreta ...ut videas grossos ecclesiae primitivae fructus, ut scias a quibus debes cavere et quibus monere cavendum...* e que as polémicas acusações de um André Dias à cúria romana o levavam, com grande proximidade à letra do reformador flamengo, à exaltação e, logo a exigências da sua reposição, *do direito escrito e autêntico, tal como se lê nos livros de Decretais e de Decretos dos Santos Padres...*, percebemos que essa aliança – para não dizer supeditação do Direito à espiritualidade – fazia já parte, pelo menos desde os fins de Trezentos, dos programas de reformas... E isto, completando, incidentalmente, o que atrás enunciámos, talvez nos ajude a compreender um pouco melhor esse *vómito* que, segundo Alvar Gómez de Castro, dizia sentir um reformador da talha de um Cisneros pelos legistas e o lugar consequentemente não relevante que na sua Universi-

dade de Alcalá, desterrando o Direito Civil, quis conceder ao Direito Canónico... e quanto, na certa sequência de tal questionar, um Bartolomé de Carranza ou um Bartolomeu dos Mártires discutirão a competência dos canonistas para se ocuparem de problemas teológicos ou de espiritualidade ou, conseqüentemente, para serem preferidos na elevação ao episcopado...

Dentro do vasto quadro que, rapidamente, traçámos até aqui poderia propor-se esse inútil exercício de pensar como se teriam desenrolado as reformas – não a reforma religiosa no Portugal do século XV – se o célebre reformador de Valombrosa, Gomes Eanes, marcado por certos desenvolvimentos da sempre evocada, a propósito ou a despropósito, *devotio moderna* – que não tem que ser, forçosamente, a de Deventer –, tivesse logrado ver-se confirmado e regiamente apoiado na sua qualidade de reformador das ordens monásticas em Portugal que, em 1436, lhe fora optimisticamente atribuída pelo rei D. Duarte e para a qual pediu a confirmação romana... Curiosamente, as dificuldades, como já lembrámos, terão vindo tanto de Alcobaça como de Roma...

Um outro tipo de ensaio de reforma – cremos seria «ensaio» o termo que permitiria melhor definir alguns êxitos e as muitas hesitações dessa incipiente ou embrionária reforma de um Fernando da Guerra ou esta a que vamos aludir de um abade comendatário – foi proposto por Fr. João Álvares. É personagem bem conhecida, já que secretário do infante Fernando, *El Príncipe Constante*, acabou por ser como que o diarista do seu cativo em Fez e, depois, criado do Príncipe Navegador e cavaleiro da Ordem de Avis... Um *cursus honorum* e de martírio que, na sequência de uma conflituosa visitação, em nome do bispo, aos beneditinos da diocese do Porto, culmina com a sua nomeação, em 1460, como abade comendatário de Paço de Sousa, um dos mosteiros visitados... Logo em 1461, ano em que tomou posse da comenda, João Álvares que já teria constatado o abandono espiritual, moral e económico do mosteiro, tenta, como lembrará, mais tarde, em 1467, em carta que aos seus monges escreverá desde Bruxelas, *renovar... algũas cousas boas e honestas da monastica e regular disciplina, as quaees eram ja envelhecidas e lançadas do uso e fora de memoria de todos vos outros?* E Fr. João

Álvares, no meio de todas as dificuldades levantadas por essa comunidade de sete monges, dos quais alguns seriam por ele expulsos por terem mancebas, e pela própria ordem, principiou por alguns actos de reforma administrativa. Tais começos cremos terão retardado o ensaio de verdadeira reforma até 1464, ano em que, por composição entre ele e essa mínima comunidade, *se sanaram algumas duvidas e discordias por causa das razões e direitos alguns...* Não parece, portanto, crível que actos mais consistentes dessa reforma espiritual de que, com alguma razão, se gloriará, possam ter-se verdadeiramente iniciado, como costuma escrever-se, logo após o ter tomado posse... Uma tal reforma, mesmo que com alguma violência, não se faz no meio de *duvidas e discórdias...* Por isso, pensamos que a carta que antecede como um prefácio-dedicatória o envio da tradução que, pessoalmente, levou a cabo João Álvares da *Regra* de S. Bento, de que não existia em Paço de Sousa qualquer tradução – não sabemos se existia em latim, mas, como logo vemos, era como se não existisse... –, deverá ser colocada cerca de 1464 ou, talvez, mesmo depois. Se, então, *nem tam somente*

hum de vos outros, monges, nom sabia cousa nehũa da regra, a partir dessa data nenhum desses pouquíssimos monges pôde, como lhes declarava o abade nessa mesma carta de 1467, alegar ignorância no que prometera na sua profissão, cuja fórmula lhes recorda. E por esta merecidamente célebre carta, fundamental para a história da reforma beneditina de Paço de Sousa e para a história dos obstáculos postos à reforma dos benetos em Portugal, sabemos que por esse *renovar... algũas cousas boas e honestas da monastica e regular disciplina* se há-de entender não só a pacificação do mosteiro..., reformação do hábito..., a reformação da pobreza..., a reformação de costumes e cerimónias..., mas também uma defesa – intransigente até aos limites dessa paciência que não permite *perecer nem corromper a verdade e ho direito e justiça* – de *privilégios e liberdades...*, de que *nossos caseiros e vasallos [não] se absentem de nos e que nos [...]* *accudam com nossas rrendas e pensõees e serviços que nos som devidos pollo bees e heranças do cruçifixo que de nos tem...* E não deixará de ser esclarecedor, confirmando o que disse sobre a oposição que a ordem lhe moveu – *bem sabees como vos unistes e vies-*

tes contra mim todo los da hordem por me torvades que non visitasse – que entre esses nomeie, sem qualquer indício de que apenas está a fazer uma evocação que releva do exagero retórico, em primeiro lugar os *nossos prelados* e depois os *bispos e seus vigairos*... E nesta carta que, de novo – haverá ainda mais uma – acompanha a tradução, também por ele pessoalmente feita, de vinte e cinco sermões então atribuídos a Santo Agostinho (dos quais hoje apenas conhecemos onze) e outra, em 1468, escrita de Bruges, João Álvares dá a entender aos seus monges a *cizania, odio e desacordo* que, por mil modos, queriam semear entre ele e os seus monges, esses monges em que já via os *signaaes e as condições dos que som escolheitos* e de quem já podia dizer que, com ele, *queremos semelhar aaqueles boos monjes do tempo antigo*... Passemos sobre o que se revelará um santo optimismo... Curiosamente, esta carta que encerra por uma recomendação que é a pedra de toque da espiritualidade do monge e de qualquer reforma monástica sem que seja necessário apelar para S. Bernardo ou para T. de Kempis – *Continuaae a claustra em que estaa a vida do monje* – acompanha um dos primeiros

testemunhos, senão mesmo o primeiro, da circulação da *Imitatio Christi* em Portugal, pois é ainda essa, a terceira, que serve como que de prefácio-dedicatória da tradução, uma vez mais levada a cabo pessoalmente por João Álvares, do primeiro livro da obrita de (ou será ainda atribuída a?) T. de Kempis... De longe ou de perto, o antigo secretário do Infante Santo concebe e afina a reforma do seu mosteiro como uma renovação global, quer dizer, que sem descurar uma defesa – firmíssima até aos limites da paciência que dá direito à revolta – de privilégios e liberdades do mosteiro, tenha por fundamento esse *amor cellae*... onde se recolhe também a perseverança *em oraçom e en vigília e jejũu*... Mas, ao parecer, talvez, precisamente, pelas *batalhas e contradicções no campo deste mundo*..., pelas viagens do abade – Flandres..., Roma... – que o distanciam do mosteiro..., pelas dificuldades e oposições várias contra que não cessa de prevenir..., a renovação da vida monástica em Paço de Sousa parece ter-se institucionalizado tão lenta como superficialmente. Com efeito, aprovadas em Roma em 1470..., confirmadas pelo rei Afonso V em 1471..., só em 1477 é que as constituições do mosteiro – as primeiras de

uma casa de S. Bento em Portugal – foram intimadas aos oito monges súbditos de João Álvares... Se conhecemos alguns dos seus actos administrativos, escapa-nos ainda, porém, toda a sua acção espiritual posterior a essa data até 1485, ano em que, por renúncia de 1484, deixa de ser abade de Paço de Sousa. Seria interessante poder avaliar se nesses momentos sabia ou suspeitava que estava a renunciar à reforma do mosteiro... ao aceitar ou ao ser-lhe imposto – seria interessante esclarecê-lo, algum dia – como seu sucessor e prior do mosteiro Fr. João Lopes Osório, um monge que ainda em 1477 não fazia parte da comunidade... e que, de imediato até 1520, *se tornou*, no dizer de um beneditino que no século XVIII recompilou as memórias da casa, *em hũa espada de fogo, hum raio abrazador que cahio sobre o mosteiro, cujas funestas impressões e estragos durarão até a epoca da reforma geral dos mosteiros beneditinos em Portugal...*

Passemos a documentada justificação deste acerto por Fr. António da Assumpção Meireles que nos remete para antes da chegada de Fr. João Álvares em 1461... Como poderá ter sido tão rapidamente posta em causa a acção reformadora do antigo secre-

tário do Infante Santo? Mesmo sabendo que era o destino de tantas reformas pontuais e não amparadas por um movimento englobador de outras casas que lhes oferecesse coesão e solidariedade institucional, mesmo se levadas a cabo por reformadores tão prestigiados como o abade Gomes Eanes em Valombrosa, cremos, apesar de todo o esforço de João Álvares, tal reforma não terá passado de um ensaio que quase só conhecemos através de algumas cartas suas. Se nelas o seu autor parece assinalar uma renovação que gostamos de ler como algo de indiscutível, a verdade é que o abade de Paço de Sousa nos deixa perceber – confirmando-nos estudos feitos para outras casas de S. Bento, como Santo Tirso – as permanentes oposições internas e externas a tal renovação da *monastica e regular disciplina...* Por outro lado, essa facilidade e rapidez com que, aparentemente, pelo menos, foi posta em causa, mais do que a sua obra, o seu admirável esforço, só parece poderá explicar-se pela pouca ou nula resistência da pequena, mas rica, comunidade... De todos os modos, a experiência de Fr. João Álvares assente no apelo à conversão pessoal cimentada por medidas várias – exemplo do

abade..., conhecimento da regra..., leituras espirituais de precisa orientação monástica de que nem sequer é excepção esse primeiro livro da *Imitatio Christi...*, defesa das liberdades e da economia do mosteiro como garantias da sua independência – é uma das mais belas e bem travadas propostas de reforma feitas no século XV português.

Um novo abade, mas agora cisterciense, João Claro, poderá, para os fins de Quatrocentos e princípios de Quinhentos, permitir não só assinalar uma diferente dimensão do reformar, mas também fazer ver como *reformatio* nem sempre corresponde a um movimento no sentido de um regresso idealisticamente idêntico ou muito próximo ao projecto primitivo ou fundacional... Alguma vez, como lembram certas fórmulas, *reformatio*, em lugar de *restaurare in pristinas vires*, ganha o sentido de *conformare*, quer dizer, guardar com precisão, esses costumes..., usos..., cerimónias..., modos de fazer que a *traditio*, base de uma *sapientia* e de uma *santitas*, garante como memória de uma origem. Era João Claro, monge criado em Alcobaça, como várias vezes proclama nos seus escritos, um exemplo fervoroso de amor ao claus-

tro e, por isso, um vigilante defensor do silêncio que aí deve *muito, muito, muito* reinar... E toda a sua obra literária – em português ou em latim – brota em inspiração, ritmos e temática desse *ruminare* que é a meditação do monge sobre a *sacra pagina...*, da *lectio sacra*. Compreende-se que a espiritualidade deste *doctor parisiensis*, explorando as Escrituras – os salmos antes de mais –, assenta precisamente nessa *traditio* monástica que quer, criando-lhe condições para tal, reformar, entendamos, «renovar» para melhor proceder nas *cerimónias* de acordo com as suas origens, para a manter viva... João Claro foi eleito por sufrágio dos monges, em 1492, para suceder a Fr. Isidoro de Portalegre, um comendatário de tão triste memória que, no dizer do autor de *Alcobaça Ilustrada* (1710), *na sua morte pareceo aos monges de Alcobaça que arribavam ao desejado porto...*, mas em Roma, o célebre cardeal de Alpedrinha, D. Jorge da Costa, um «dos mais lamentáveis expoentes da secularização da Igreja na Renascença», na definição de Mário Martins – um vulto que, apesar de juízos deste tipo, ainda espera por um estudo global que o situe no tempo de Portugal / Roma entre a segunda metade de

Quatrocentos e os primeiros anos de Quinhentos –, contrariou a eleição, desafiou juridicamente o eleito e fez-se nomear ele mesmo abade comendatário de Alcobaça... com avisos de que nunca a largaria, pois era o seu refúgio no caso de que o Turco invadisse Roma... Mais tarde, João Claro, já abade de S. João de Tarouca – uma abadia que, em 1513, tinha sido comprada por um leigo italiano – deu ao Venturoso, em carta que publicou Sousa Viterbo, o seu parecer sobre a reforma dessa abadia, reforma que era um *santo propósito* do rei... E como deve *esta nossa pobre de amigos religiam* ser reformada? Invocando a sua experiência de estudante e peregrino por casas da ordem em França e Flandres e evocando, filialmente, os seus tempos já longínquos de noviço em Alcobaça, pensa que Cister e Claraval, *casas devotíssimas onde vyvem segundo a fforma da religiõ*, devem ser as pautas de qualquer reforma cisterciense... E, no fundo, tal exigência percebemo-la melhor quando atentamos na sua definição de reforma – uma *devota conformidade aas maneiras de fazer...*, isto é, *essas devotas cerimoniais que são comuns a todas as casas, pois as nossas cazas sam todas fundadas em uniformidade*

e assy em rezar, e livros, e cerimoniais, e vestidos, por hũa maneira... Entendamos, então, que as visitasões têm por precisa finalidade saber se *achão modo de fazer disforme...*, caso em que *mandã que se reforme ou conforme ao que manda a religião...* Curiosamente, percebemos, pouco depois destas importantes considerações, que a reforma que Manuel I queria introduzir em Alcobaça e que discute com alguém que nessa casa se criara em tempos em que, segundo ele, havia *silencio e lectus* no dormitório, isto é, com alguém que, para além de uma experiência em outras casas da ordem, nomeadamente nos seus corações, guardava a memória do fazer em uma época em que a grande casa abacial portuguesa, entre as três mil que tinha a ordem, era das seis melhores e podia ser modelo a seguir... Com efeito, João Claro sempre recordará como *forma* o que se *faz* em *cazas bem regladas e se fazia* em *Alcobaça no tempo em que me cryei...* Ora, o Venturoso, na sequência de ter acompanhado à abadia seu filho, Afonso, que dela era administrador, pretendia reformar a sacristia..., a livraria..., introduzir varandas..., construir um coro novo..., etc., tudo *obras assi magni-*

ficas..., mas a que Fr. João ou opõe sérias reservas, porque não são conformes à *honestidade primeira* ou, porque, ainda que, aparentemente proveitosas, como as varandas para apanhar sol, não são conformes aos usos de Cister... Estas, as varandas, por exemplo, como verificava em Tarouca, mais do que um *solheiro*, são um *palratorio honrado* onde facilmente se quebra o silêncio, outras, como o novo coro projectado, porque crê interpretar, depois de ter visto em Claraval, o *mesmo choro que fez Bernardo e porem nem roto nem cujo, mas muuyto devoto*, o pensamento genuíno do «ultimo dos Padres». Com efeito, S. Bernardo *screve* – e escreve-o, por sua vez, João Claro ao rei – que *as nossas igrejas e altares nom sejõ muyto pyntados, senã limpos e honestos e da rezom que as igrejas muito pyntadas distrahem os sentydos humanos a ver e resquardar bem aquellas pynturas e nom se provera tanto a devoçam porque stã distractos...* Ora, *ho choro [...] que oje he em Alcobaça he melhor e mais novo que nenhum que eu la vysse e muito bem feito* e, por isso, tal como o órgão – esse tema tão querido a reformadores dos meados do século – *ha y outras tantas boas cousas e muito necessarias pera*

fazer muito mais urgentemente... João Claro enumera-as – uma nova sacristia *para se assoalharem e guardarem capas, vestimentas e tapeçarias...*, livros novos para a livraria..., alargar os espaços nos dormitórios..., na sacristia *armários muito honrados...*, substituir as lages por ladrillhos *bem feitos* na igreja e no claustro... – e todas são tendentes a *honestar Alcobaça*, destacando ainda o cuidado daquela cerca que, em França e em Flandres, viu rodear, como uma muralha de uma só porta, os mosteiros e que lhes dá *grande honestidade...* Quando, depois, como em desafio à magnificência reformadora do rei, conclui que *Alcobaça nom vy em esto honestada*, percebemos com rigor os limites que se impunha o abade ao exigir – e já não era pouco – que a forma material só fosse reformada no que não se conforma com a forma espiritual, medida esta sempre pela *tradio*. Esta é aquela memória que se conserva como um saber vivo e que Fr. João Claro recordava, com alguma nostalgia, ter, precisamente, recebido em Alcobaça quando noviço e que era igualmente documentável nas *casas devotíssimas* de Cister e de Claraval, origens que devem ser o padrão de qualquer reforma dos cistercienses... e do

santo propósito, com *discreta prudência*, do Venturoso ao dispor-se a *honestar tão magnífica casa...*

Como teremos anotado, todos os momentos que nos serviram para ilustrar tipicamente – ou topicamente? – algumas das orientações – sentidos e limites – do reformar ao longo do século XV em Portugal foram, directa ou indirectamente, projectados ou desencadeados pelo Poder – civil ou eclesiástico – e, em algum caso, por alguém que, formalmente, por um longo período, reuniu, em alto grau, os dois poderes... E a fazer fé nas conclusões que se insinuam ao longo dessa análise, estaremos, talvez, de acordo em que a reforma não só *de observantia regulae* pelas ordens religiosas, mas também do outro clero, qualquer que seja a sua situação na escala hierárquica, é um objectivo que só será claramente assumido com todas as suas consequências depois de Trento... No entanto, caberá examinar um outro aspecto a que, normalmente, como de algo de óbvio se tratasse, se costumam referir as reformas religiosas do século XV. Aludimos à fundação de novas ordens religiosas – como os Jerónimos e os Cónegos de S. João Evangelista, por exemplo – e ao deci-

sivo avanço dos movimentos de observância nas ordens mendicantes, especialmente, os franciscanos e os filhos de S. Domingos.

Será legítimo referir o significado fundacional destes casos ao quadro das reformas religiosas no século XV europeu? De qualquer modo, independentemente das suas cronologias mais precisas, as observâncias mendicantes e a fundação dos jerónimos relacionam-se com antigos movimentos de vivência e defesa das suas identidades gerados no interior dos próprios franciscanos e dominicanos que não, rigorosamente, com quaisquer horizontes reformadores *in strictu sensu*. Quando muito, a aprofundar este ponto de vista, poderá dizer-se que os movimentos de defesa da identidade franciscana que remetiam directamente para Francisco lido nos textos biográficos não oficiais e ouvido nas tradições orais que perviviam na ordem, se concebiam como a defesa e ilustração de uma reforma que em si mesma tinha já incoado em dias de Francisco...

Com efeito, e tratando dele em primeiro lugar por ser o mais antigo, o caso da observância franciscana – que depois será

também o da sua fragmentação ao longo dos séculos XV e XVI – representa, à volta de 1446 (a bula de Eugénio IV que a reconhece oficialmente), um decisivo ponto de não retorno não na reforma da ordem – os claustrais continuarão a existir até hoje e na Península Ibérica até 1568 –, mas na consagração *de jure* de um modo de ser franciscano cujo abandono algum Menor mais radical como um A. Clarenno ou um Ubertino da Casale se atreveria a datar dos últimos anos do seu Fundador com as consabidas culpas a Elias de Cortona quando não a Boaventura de Bagnoregio... Efectivamente, durante quase dois séculos vinha sendo, como se sabe, reclamada, com mais ou menos dramatismo e com mais ou menos trágicas consequências individuais ou comunitárias, a reposição da *forma vitae* fundacional com base no reconhecimento do direito de comunitariamente – nunca terá sido oficialmente posta em causa uma opção individual – observar à letra, isto é, no rigor da letra, a *Regra* de S. Francisco confortada, especialmente, pelas recomendações do seu Testamento... Tal rigor obrigava, aliás numa declarada fidelidade a tantas declarações do Fundador, a renun-

ciar a todo o privilégio e interpretação, naturalmente de origem ou de sanção pontifícia da *Regra*, que, por razões várias, punham em causa, salvaguardando-a, à custa de algum artifício, sob dimensão jurídica, a pobreza como elemento definidor da identidade franciscana. A observância franciscana consagrada em 1368 na acção de Paoluccio de Trincis e, depois, com mais ou menos independência, em toda a Europa, logo também em Espanha e Portugal nos fins de Trezentos, não representa, pois, um movimento que deva referir-se às reformas religiosas no século XV... E, no entanto, não referir as minúsculas comunidades que, em Portugal – como em Castela –, com mais ou menos radicalismo, se organizavam numa *forma vitae* que baseada, embora, em severa interpretação da *Regra*, era, em certa medida, o resultado da representação – muitas vezes por via de fontes literárias polémicas ou partidárias ou assim seleccionadas – que elas mesmas se faziam dos primeiros tempos da ordem, seria, mais que uma injustiça, um erro de método. Com efeito, seria não só esquecer alguns nomes – Fr. Gonçalo Marinho..., Fr. Diego Arias..., Pedro Díaz... dentre os fundadores e, mais tarde um Fr.

João da Póvoa... –, mas também alguns lugares – Insua..., Mosteiró..., S. Clemente das Penhas..., Tentúgal..., Alenquer... e essa Ilha da Madeira que parece ter surgido aos olhos de observantes e reformados ibéricos como o lugar onde, na profunda e longínqua solidão, era possível reviver, nas suas grutas e tugúrios, os dias inaugurais de Rivotorto... Mas seria também esquecer – o que era metodologicamente mais grave do ponto de vista em que aqui nos situamos – quanto essas representações e consequentes opções – trabalho manual..., eremitismo..., estricteza de pobreza de casas, teres e livros..., um mínimo de trabalho apostólico, etc. – se traduziram nesses dias e ao longo desse século XV pré-reformador – ou, a considerarmos as camadas mais profundas das realidades europeias – simplesmente reformador –, sabendo nós, porém, que *la pré-réforme n'est pas simplement une réforme qui se cherche*, numa presença discretíssima, mas insofismável, que proclamava, em desafio silencioso como tantas vezes exigiu Francisco, a *sequella Christi* vivida no abandono total à precariedade do quotidiano. E neste sentido – e apenas neste sentido de desafiante presença exemplarmente «reformada» – tais

opções foram, sem qualquer dúvida e durante muito tempo, ainda que, naturalmente nem sempre bem recebidas – e, talvez, por isso mesmo – autenticamente reformadoras...

O que acabámos de dizer sobre este sentido possível a atribuir às questões *de observantia regulae* entre os franciscanos se as quisermos referir ao quadro das reformas religiosas no Portugal de Quatrocentos, poderá, com algum matiz, aplicar-se, naturalmente, aos dominicanos. E um matiz importante resulta dessa trajectória percorrida por observantes e claustrais que tornou possível, em 1513, graças à influência de um reformador da estatura do austeríssimo Fr. Juan Hurtado – personagem em quem se tecem e destecem tantos projectos de reforma dos dominicanos –, acabar com a diferença «odiosa», segundo escreve Fr. Luis de Sousa, entre reformados e claustrais. O *feo monstro da claustra* ou seja, na definição do mesmo cronista, essa *vida descansada, solta e livre* no convento proporcional à *boa vida alegre e folgada* que reinava no século, brotaria, no fundo – uma razão tão clássica como discutível, mas argumento válido junto da cúria romana – dessa Peste

Negra que, além do mais, teria causado, também entre os dominicanos, *grande baixa* [...] *em cantidade e calidade de sugeitos...* É nesta sequência, agravada pelo Grande Cisma, que Fr. Vicente de Lisboa, antigo provincial de Castela e de Portugal, decide, na esteira do movimento de Conrado de Prússia, *reduzir a vida relaxada a toda a perfeição e rigor...* Não nos interessam aqui as peripécias e apoios – como sempre de reis e senhores –, mas anotar que a fundação (1399) de S. Domingos de Benfica, a primeira casa «reformada», entendamos fundada com espírito de recolecção, servirá, naturalmente, de pauta a outras que se foram fundando. Aí, para além da solidão buscada num «deserto» longe do centro urbano, reforçada pela consequente reclusão e traduzida ainda num profundo amor à cela, vivia-se a extrema pobreza – essa pobreza que, como mostrou M.-H. Vicaire, não entrava como elemento caracterizador dos primeiros tempos fundacionais de Domingo de Guzmán –, trabalhava-se manualmente (do fazer colheres ao cultivo da horta...) sem abandonar, ainda que, talvez, reduzindo, o pregar e o estudar, como praticava o próprio Vicente de Lisboa... São

orientações que faziam de Benfica um novo Claraval... A comparação é extremamente reveladora do tom monástico que reveste – ou à luz da crónica de Luís de Sousa parece revestir – a «reforma» originada em Benfica, tom que receberá ainda confirmação no convento de Azeitão fundado numa *serra* e lugar muito a propósito para *hũa companhia de anachoretas...* E isto já num tempo (1435) em que, significativamente, não só *entrava nella muita gente nobre*, mas também, motivo de sérios desgostos, *muitos religiosos que na claustra tinham nome de letras se passavam aos observantes...*, o que, naturalmente, terá facilitado uma certa evolução que foi, por sua vez, facilitando esse momento de 1513... É deste clima recoleto que, um tanto mais tarde, religiosos portugueses passarão a Castela como reformadores, o que no dizer de Luís de Sousa, significava, antes de mais – e esquecemos tantas vezes esta dimensão do reformar – *desfazer parcialidades e extinguir ambições...* Tal colaboração parece indicar a dinâmica – e tal como nos franciscanos uma certa evolução – da observância dominicana portuguesa que – a menos que estejamos a ser vítimas dos espelhismos de um

cronista de Seiscentos, que para os contrastar com o seu tempo, gosta de apresentar os primeiros tempos da ordem em Portugal como uma *vida angélica* numa *nova Tebhaida*, notemos, de novo, o tema monástico – não teve que esperar pela *strictissima observantia* de Savonarola em S. Marcos para, como propunha *il Frate*, «edificar conventos pobres e simples, vestir pano grosseiro, velho e remendado, comer e beber sobriamente, ter quartos pobres sem objectos supérfluos, guardar silêncio, dedicar-se à contemplação e solidão...», nem pela «inspirada» – divinamente, claro – e não menos *strictissima* que Soror Maria de Santo Domingo organizou em em Piedrahita.

Com um significado muito próximo deste que acabámos de sugerir para as observâncias medicantes quando vistas pelo ângulo da *intentio* que as determinara originariamente – mesmo quando essas origens são tão complexas como as da observância dos Menores –, poderemos situar a fundação e desenvolvimento da Ordem de S. Jerónimo. Ordem eminentemente peninsular, ainda que na preparação e no centro da sua fundação e em algum momento do seu

desenvolvimento se encontre um português, a sua instituição de um e de outro lado da fronteira, tal como foi levada a cabo em momentos distintos, também não se deve aos seus mesmos promotores originais... E isto, uma vez mais, em consequência, fundamentalmente que de modo nenhum exclusivamente, da divisão de obediências papais na Península Ibérica. De todos os modos, quando em 1378, Gregório XI, em Avignon, aprova a fundação dos jerónimos em Espanha a pedido de alguns eremitãos que, alguns anos antes, tinham abandonado altos cargos palatinos e administrativos e quando, mais tarde, em 1400, Bonifácio IX, em Roma, aprova a sua criação em Portugal – onde, momentaneamente, já houvera uma tentativa de fundação com base na aprovação avinhonesa –, assistia-se a um coagular de experiências e fundações que tinham começado cerca de vinte anos antes... Verdadeiramente, tudo viria a ter os seus começos no regresso de Itália de um grupo de eremitãos – ou um dos grupos de eremitãos, como foi sugerido recentemente – chefiados, a fazer fé em memórias e crónicas até hoje não postas em causa, por um Vasco [Martins?], português, que, durante alguns

anos – cerca de trinta, como defende Sophie Coussemacker (citada e discutida por J. L. Inglês Fontes), ou, como ainda nos parece, muito menos do que afirmam os numerosos-adjectivos desse tipo de documentação? – tinha vivido em círculos espirituais nitidamente marcados por tradições fraticescas franciscanas, o mesmo é dizer por todos aqueles – e eram em grande número – que, ortodoxa ou heterodoxamente, se reclamavam da herança radical de muitos dos ditos «espirituais» italianos... É possível que tudo isto possa insinuar, a partir de algum caso individual, a existência em Portugal de correntes de espiritualidade que se sentiam atraídas por essas zonas de geografia física e espiritual – Úmbria..., Piceno..., Ligúria... – ou até por outras que lhes eram espiritualmente próximas – Provença..., Catalunha... –, mas de certo continuamos só a conhecer que o último círculo a que o eremita português pode, com segurança, ser referido é ao de Tomasuccio de Foligno, um terceiro franciscano que vai do emparedamento à pregação ambulante, passando por experiências de eremitismo nas montanhas umbras e pela mensagem profética de tom moral e de consequências políticas... Ora, as mesmas

crónicas e memórias são unânimes em garantir que a sua vinda com alguns companheiros entre os quais se contariam, ao parecer, portugueses, castelhanos e italianos, se deve a uma profecia de Tomasuccio sobre a iminente descida do Espírito Santo sobre Espanha para aí fundar uma ordem religiosa... De qualquer modo, por desconhecidos caminhos e etapas – a estadia de Fr. Vasco entre os eremitas da Serra de Ossa, etapa tão querida e tão defendida pelos cronistas «ossiânicos», mais do que uma realidade não terá resultado de confusão hipertrofiada pela rivalidade de jerónimos e eremitas que, aliás, tinham contas antigas a saldar remontando a 1476? –, a companhia regressa, portanto, para um pentecostes que demorou mais de vinte anos a concretizar-se, por vontade de alguns, na Ordem de S. Jerónimo. Com efeito, tal decisão não deverá ter resultado de uma evidência dessa longa espera por todos, pois a fundação dos jerónimos peninsulares (1378-1400) não contou com a adesão de alguns dos principais que tinham vindo de Itália, nomeadamente de Fr. Vasco... O eremita português só mais tarde entrará na ordem e, mesmo assim, fundando em Valparaíso (Córdoba)

uma casa a que imprimiu alguma nota da sua própria espiritualidade... Não interessa discutir aqui a extensão e compreensão de um certo alo joaquimita – um joaquimismo «popular» (o que nem sempre desdizia da sua origem culta) e de vários matizes pregado em praças e «importado» / «exportado» de boca em boca ou de cópia em cópia – que poderá ter envolvido a profecia de Tomascio e conseqüentemente a marcha dos eremitãos para Espanha e a sua longa espera nas montanhas de Toledo e de Portugal... Do ponto de vista, porém, do quadro das reformas religiosas no século XV que aqui nos ocupa, importa assinalar – mesmo que, por esses dias, um *ordo novus* formado por *futuri predicatorum* (contemplativos e pregadores) nos apareça como um elemento da composição de lugar de qualquer apelo a uma reforma da Igreja e, naturalmente, da sociedade – não só o imediato sentido escatológico de que parece se terá revestido o regresso e a espera dos eremitãos «italianos» e de outros que, entretanto se lhes haviam juntado, mas também a profunda «novidade» que se esperava revestiria a «ordem nova»... Renunciando às suas antigas origens referíveis a franjas do francisca-

nismo radical, mas ortodoxo – pelo menos, assim parecem –, acabam por combinar a regra de Santo Agostinho com um acentuado fundo monástico, decisão que os leva a optar, claramente, pela solidão dos lugares e pela celebração esplendorosa do ofício divino. Tais circunstâncias e opções parecem ter permitido que, durante muito tempo, se tivessem eles próprios visto e fossem mesmo vistos como os novos – mais outros... – *viris spirituales* que haviam de ser os reformadores da *ecclesia spiritualis* dos últimos tempos... Deste modo, conjugando estes referentes do quadro da espiritualidade de que se reclamavam com essa atenção esplendorosa ao *opus Dei* numa época em que, segundo parece, este ia em abandono ou se praticava desatentamente mesmo por aqueles que durante séculos dele tinham feito o centro da sua vida espiritual, os jerónimos podiam aparecer, nos fins do século XIV e ainda depois, como uma ordem que mais que um *ordo novus* era «o» *ordo novus*, a ordem reformada por excelência, prestígio que compartiam com essa Cartuxa *nunquam deformata*... E isto, talvez, nos explique o altíssimo favor que logo recolheu de todos os poderes e mais tarde – muito mais

tarde, é certo – o ter sido escolhida como um instrumento de reformas num Portugal onde, por então, ainda não havia cartuxos...

Com estas tentativas eremíticas – transfiguradas, como tantas outras anteriores e contemporâneas, em institutos cenobíticos, metamorfose que, muitas vezes, se propunha ou era proposto como «reforma» – poderá relacionar-se o foco eremítico em torno da Serra de Ossa, magistralmente estudado por João Luís I. Fontes em páginas que, finalmente, nos permitem superar – não esquecer – as antigas de F. Manuel de S. Caetano Damasio.

Perdidas nas sombras dos tempos as suas origens – segundo este cronista de finais de Setecentos os seus primeiros professores seriam «coevos do cristianismo» primitivo... –, os arranques mais visíveis e francamente documentáveis desse foco agregador de muito do eremismo medieval em Portugal – poder-se-á falar de eremismo português? – devem datar-se, independentemente dos casos mais ou menos avulsos assinaláveis no século XIV, dos começos da sua institucionalização em 1477, com a bula *In suprema* de Sisto IV, documento que corresponde a

gestões de Afonso V. Renovando-lhes privilégios ou concedendo-lhes outros, o rei, acreditando estar a apoiar – um apoio que em algum caso seria maior do que o desejado ou esperado pelos pobres eremitas – gente que afirmava e defendia, em tempos em que a tentação eremítica assaltava ou re-assaltava, com mais ou menos perenidade, a vida de algumas religiões, a sua vocação – e o direito inerente – a viver, plena e permanentemente, no ermo sem ter que o inventar por fragmentação cada vez mais radical do próprio instituto (os franciscanos observantes, por exemplo) ou pela criação de desertos em que, mais ou menos temporariamente, era permitido retirar-se como, mais tarde, acontecerá com os carmelitas, por exemplo também. O Africano percebia nos eremitas da Serra de Ossa ou em outros que com eles estavam em irmandade um movimento com vitalidade para contribuir, a seu modo, para a reforma da vida religiosa do reino, isto é, para o dizer com as palavras certas de João Luís Fontes, «para um projecto renovador da vida religiosa de âmbito mais vasto». E se é certo que as queixas de alguns eremitas obrigavam a uma intervenção do poder real – independentemente do

concurso que tais intervenções, como alguma que outra que já assinalámos, prestaram ao que já se tem dito a territorialização da Igreja (não esqueçamos a sua legitimidade ao tratar-se, neste caso concreto, de comunidades formadas, em larga maioria, por leigos) – num sentido «reformador», tais queixas diziam, sobretudo, respeito «à gestão irresponsável e prepotente de muitas comunidades», o que podemos traduzir por uma implícita falta de caridade – pessoal ou institucional – que decorria de querer impor reformas sem respeitar a vocação essencial da maioria dos eremitãos. Um bom exemplo é o da tentativa de absorção, imposta *manu militari* ou para-militar, dos eremitas pelos Jerónimos do Espinheiro..., o que significava a cenobitização dos mesmos eremitas. Tentações de vizinhos... E se no meio de lutas, avanços e recuos, encontramos uma instituição que só entre 1478 e 1482 ganha foros que lhe permitem afirmar-se, bom grado ou mal grado, como ordem religiosa de direito – exigência do voto de castidade..., institucionalização ao nível «provincial» de uma congregação –, o que talvez mais importe sublinhar é o movimento, por exigências internas e externas, rumo à clericalização... Um cami-

nho que, aliás, já tinham percorrido os franciscanos logo depois – ou ainda em tempo? – de Francisco. É uma reforma que, podemos pensá-lo, levou à institucionalização de uma *forma vitae*, com tudo o que qualquer institucionalização costuma conlevar de traição à *forma vitae* originária centrada «no santo exercício da oração» «pelo bem da Igreja e dos Povos», na mendicância – eram, antes de mais, pobres – e no trabalho manual – fazer, como os eremitas de todos os tempos, «colheres de pau e cestos e outras manufacturas»..., o cultivo «por si mesmo [de] seus pomares e hortas»... Por outro lado, a institucionalização dessa reforma – uma *forma vitae* reformada – também terá levado, segundo parece, a que novos grupos eremíticos não se agregassem aos pobres da Serra de Ossa a partir de 1482... O sentimento de perda de uma certa liberdade inerente aos pobres?...

A imposição, em 1536, da regra de Santo Agostinho aos eremitas da Serra de Ossa, a sua integração, em 1578, na ordem de S. Paulo, Primeiro Eremita, significam já, evidentemente, outras reformas onde já podiam abundar os «Reverendíssimos Padres Mestres» e os «Doutores» que, talvez, já não dissessem bem com as tradições da Tebaída Portuguesa...

Neste ligeiríssimo panorama sobre a Igreja e as reformas religiosas no século XV em Portugal que aqui abordamos, antes de mais, como um ensaio de observações, de certo modo tipológico e exemplificativo, sobre a compreensão do significado de certas propostas e dos seus limites, teremos ainda de evocar a fundação de uma outra ordem religiosa – a Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista, vulgarmente conhecida por «Lóios». Apesar da cuidadíssima atenção que lhes dedicaram recentemente P. Vilas Boas Tavares e Maria Isabel Castro Pina, são ainda relativamente mal conhecidos os verdadeiros propósitos iniciais dos fundadores, dos quais alguns nem clérigos eram – é o caso do físico real, João Vicente, a quem as crónicas da Ordem apontam como o principal fundador –, embora já se tenha podido escrever ter sido essa congregação «o protesto mais veemente contra os costumes do clero e a tentativa mais séria de reforma que se fez em Portugal no decurso do século XV». Não interessa discutir a amplidão de tal juízo – talvez demasiadamente aferido pelo que sabemos do seu futuro próximo como ordem –, mas, sim, uma vez mais, tentar ver

como inscrever tal fundação no quadro dessas reformas e, logo, o seu significado mais preciso. Terão, realmente, concebido o congregar-se como um protesto e uma proposta de reforma?

Recordemos que a fundação da congregação propriamente dita se estende, como se percebe pelo tamisado do *Memorial* de Fr. Paulo de Portalegre, por uma série de itinerários individuais e comunitários ao longo de vinte e seis anos, itinerários – certezas, dúvidas, pausas – que hoje podemos seguir graças a essas notáveis investigações. Um largo período em que foram confluindo, quando não se contrastaram, experiências pessoais e dificuldades de vária ordem – ubiquação..., protecções e oposições... – que acabaram por coagular numa congregação que, talvez, mais como meio de ultrapassar dificuldades iniciais do que por um real conhecimento do modelo – este parece ser apenas bem conhecido por um dos fundadores, Afonso Nogueira – se invoca da experiência e objectivos dos venezianos cónegos azuis de S. Jorge de Alga. Com efeito, num primeiro período que poderá ir de c. 1420 a 1430, o itinerário pessoal de alguns dos fundadores – e é o caso de Mestre João

Vicente – passa, aparentemente, pelo menos, por uma atracção pela observância dominicana e pelo eremitismo na Serra d’Ossa ou – e é o caso de Afonso Nogueira, um doutor *in utroque*, que em 1427, ao solicitar a admissão às ordens sacras se diz *oratore acolitus professus observantiae Ulixbone* –, a partir de Roma e mercê de apoios na cúria, por uma visita exploratória (?) à pouco receptiva comunidade de S. Jorge de Alga..., por escassez de recursos para expedição de bulas e por um silêncio de dez anos (1428-1438), ou ainda – e trata-se do que se diz o terceiro homem da congregação, Martim Lourenço, um teólogo – pelo desânimo perante dificuldades e falta de protecção de príncipes, pela busca de uma solução que, em 1426, se resumia a obter *hũa capela em as casas em que moro com os meus companheiros aqua na cidade de Lisboa, na qual podessemos dizer missa he oras e ficar assi pera sempre...* E isto, se possível, marcado pelo toque de sino próprio... Por outro lado, tal itinerário, delineado sobre muitos itinerários, parece ter sido marcado por hesitações acerca do modelo institucional a seguir e do enquadrar canonicamente a fundação: cónegos seculares ao

modo de S. Jorge de Alga, como propunha Afonso Nogueira em 1427, ou priorado da Ordem de Santo Agostinho, como solicitava em Roma em 1430 Mestre João Vicente? Tal percurso insinua-se ainda em dificuldades para encontrar um lugar – igreja..., mosteiro... – em que levar vida em comum e isso obrigou uns homens de vária formação e extracção – a quem e a quantos não sabemos com exactidão – não só a circular entre os Olivais (Lisboa), Campanhã (Porto) e Vilar de Frades (Braga) onde, e não todos os da primeira hora, sob a protecção inicial do arcebispo Fernando da Guerra, vieram a constituir-se em companhia ou congregação de *bons homens*, mas também a peregrinar por Flandres e Roma e a recorrer a protectores na cúria, como essa figura que já encontramos várias vezes, o abade Gomes Eanes. É um peregrinar que, com algum intervalo, acaba pela dispersão dos fundadores – Mestre Vicente será logo (1431) bispo de Lamego e depois (1446) bispo de Viseu..., Martim Lourenço ficará – ficará? Por quanto tempo? – pela Flandres como confessor rigorista da duquesa Isabel de Avis, Afonso Nogueira, remetido ao silêncio, mas a reaparecer como bispo de Coimbra (1453)

e arcebispo de Lisboa (1460 ou 1462). Uma dispersão de fundadores de uma companhia que apenas em 1446 se tinha visto definitivamente instituída como congregação de cónegos seculares. Curiosamente, só em 1471, por bula de Pio II, num movimento natural de atracção e de prestígio, terá o seu governo canonicamente erguido em Lisboa, num mosteiro (Xabregas) que fora da fugaz observância beneditina a que terá pertencido A. Nogueira... Parece, assim, concluir-se uma série de itinerários que fizeram de uma simples *companhia de bons homens* uma congregação de cónegos..., de uma comunidade diocesana uma comunidade «nacional»..., de uma companhia «rural» uma congregação de «capital» e de marcada preferência pela ubiquação urbana, o que não quer dizer que apenas tivesse fundado em cidades e seus arredores... Tudo isto só foi possível por protecções reais – a da rainha Isabel, mulher de Afonso V..., a da duquesa de Flandres... –, senhoriais – o duque de Bragança... –, curiais em Florença e Roma – o abade Gomes... –, etc., pela influência, exercida mesmo à distância, pelo *bispo santo* de Viseu (Mestre João Vicente) e, sobretudo, por um capital de

prestígios que, acumulado ao longo de persistências e contrastes, terá resultado mais do que da sua assiduidade ao coro e à oração mental, da sua dedicação, desde 1442, ao hospital de Santo Elói em Lisboa e, sobretudo, ainda que seja difícil de materializar tais aspectos, da sua actividade como pregadores e catequistas..., esse traço que distinguirá, como bispo, em Lamego e em Viseu, o «fundador» da Congregação.

É um longo percurso de um quarto de século, mas que parece deixar perceber nas suas hesitações e dificuldades o que foi a procura de uma solução diferente do monaquismo..., das observâncias mendicantes..., do eremitismo... E, por isso, o que nos deve interessar agora é sugerir o sentido da novidade da proposta dessa companhia de clérigos e leigos que transparece no voto simples dos congregados..., na maturidade exigida para a sua admissão..., na sua maior liberdade no abandono da congregação – traços que fizeram dela um paradigma para reformadores de cunho, para o dizer de algum modo, vagamente erasmisante no século XVI português – e, aliando-se a tudo isto, como já aludimos, a sua vocação assistencial a par do seu empenho na pregação

e na catequese..., aspectos estes últimos em que seria interessante, algum dia, ultrapassar estas alusões de cronista de casa... Compreendemos que um cronista da ordem a tenha reivindicado, nos fins do século XVII, como uma precursora da Companhia de Jesus... Não discutamos a pertinência de uma tal antecipação, mas anotemos, explorando, talvez abusivamente, a mesma perspectiva, que o projecto inicial dessa associação de clérigos seculares de votos simples nos parece hoje mais próximo dos horizontes por que se definirão outras experiências que coagularão no Oratório de S. Filipe de Neri... Mas, porque não nos ficaremos pela sugestão de que tal associação de *bons homens* em Vilar de Frades traduzia no Portugal de 1420 a 1446, com todas as consequências, um modo moderno de ser devoto de que não há por que buscar nem imediatamente nem directamente as raízes na Flandres de Windesheim?... Será, contudo, também possível que, um dia, venhamos a descobrir que, afinal, era esse mesmo o modelo que Mestre Vicente tinha presente quando, em Outubro de 1430, depois de ter andado pela Flandres com Martim Lourenço, pede, em Roma, em seu nome e de seus companheiros que lhes

seja permitido organizarem-se em priorado de cónegos regrantes de Santo Agostinho?... Haverá que atribuir esse significado à ausência de referências, em tal súplica, a S. Jorge de Alga, modelo em que se empenhava Afonso Nogueira em 1427? Também ainda o não sabemos... De todos modos parece ser nestas zonas e nesse sentido – um modo moderno de ser devoto – que talvez valha a pena buscar o significado mais profundo dessa nova ordem..., até porque nele terão insistido e por ele terão persistido, se nos lembrarmos das relações que já se têm querido estabelecer entre a *Devotio Moderna* flamenga e S. Jorge de Alga, modelo sob que acabaram por se institucionalizar... Aliás, neste campo, continuam a faltar-nos indicações precisas sobre os modelos da sua espiritualidade, pois, apesar de invocado como padroeiro, S. Lourenço Justiniano e a sua *Regra e perfeição dos monges* só com grandes adaptações podia ser leitura para uns «cónegos» que, seguindo a regra de Santo Agostinho, se iam integrando cada dia mais no tecido urbano, mesmo se, muitas vezes, de periferias, em detrimento das solidões monásticas. E verdadeiramente, nos dias em que iam tentando definir o seu modelo canó-

nico, que livros liam? A *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia? Esta também liam os franciscanos, os cistercienses, os beneditinos, os dominicanos, muitas freiras e até muitos leigos. Os *Moraes* de S. Gregório que comentava, com um seu companheiro, Fr. Paulo de Portalegre? Outra das «leituras tradicionais». A já aludida *Regra e conversão dos monges* de Lourenço Justiniano que, estatutariamente, deveria existir e ser lida em todas as casas da ordem? Dada a importância da obra em contexto lóio, tal é bem possível, mas lembremo-nos que, pelos mesmos dias, também os beneditinos deviam ler a regra de S. Bento e muitos deles nem de nome a conheceriam... O que importará é tentar determinar por onde passava a diferença do seu modo de ler os livros que elencavam ou possuíam. Toda uma investigação a continuar, principiando por descortinar o significado da avultada presença de R. Lullo na livraria de Vilar de Frades pelos fins do século XV, como assinalou Isabel de Castro Pina.

Teremos conseguido insinuar o que nos parece o sentido mais profundo de alguns

dos projectos, propostas ou simples modos de conceber o reformar referíveis a um quadro de reformas religiosas ao longo do século XV em Portugal? Mesmo partindo do ângulo restricto por que perspectivámos o objecto – a reforma do clero – temos, sinceramente, muitas dúvidas. Com efeito, voluntariamente, é certo, esquecemos os capítulos catedralícios – cónegos e outras dignidades – e, conseqüentemente, os bispos já confrontados estes com alguma proposta reforma pautada por um ideal que não era – ou pouco era – o que há-de perfilar-se, com matizes e variedades, em torno a Trento cuja «vigilância» se traduzirá, muitas vezes, num «absolutisme épiscopal» que, como lembrou F. Quero, praticaram, por exemplo, um Carlos Borromeo e um Bartolomeu dos Mártires... Esquecemos ainda as ordens militares, um universo cada vez mais rarefeito onde a procura da reformulação dos seus objectivos passará, cada vez mais, por reformas quase sempre *ex manu regia* que, pouco a pouco, vão acentuando *de facto* quando não *de iure* uma secularização que, mais tarde, virá a ser como que consagrada na dimensão económica e, muito mais tarde ainda, na sua dimensão honorífica...

Do mesmo modo, à parte qualquer alusão, nada dissemos da reforma das ordens femininas, em que, pelo que às clarissas diz respeito, se empenhou, cerca de 1495, a rainha Leonor, viúva de João II de Portugal..., mas só com lentos frutos no século XVI e XVII como deixam avistar as suas crónicas estudadas por Moreno Pacheco. Por outro lado, quase apenas fizemos entrever – e, mesmo assim, seleccionadamente – os reformadores, pondo em alguma evidência vícios, violências e abusos dos reformandos de que, se não cabe, de nenhum modo, duvidar, muitas vezes só tomamos conhecimento através de críticas e acusações desses mesmos reformadores... e seus protectores... e até de simples cobiçadores, como aquele Martinho Anes, clérigo de Braga, que, em 1429, alegando, em extenso rol, o mau viver e mau administrar do abade beneditino de Vimieiro, pedia para si a Martinho V o dito mosteiro em comenda... E, sobretudo, apesar de um ou outro caso a que, individual ou comunitariamente, aludimos, esquecemos tantos daqueles *clérigos e prelados virtuosos, afáveis e benignos* – até parece que temos de ter as garantias de um bispo, André Dias, para continuar a crer que, apesar de tudo, existiam...

– que, antes e depois de todas as reformas, ensinavam..., pregavam..., confessavam..., eram assíduos ao coro..., oravam..., davam de comer a quem tinha fome e de beber a quem tinha sede..., corrigiam os que erravam..., visitavam os enfermos..., consolavam os tristes..., vestiam os nus... e enterravam os mortos... O anónimo e eruditíssimo autor de *Boosco Deleitoso Solitário* (Lisboa, 1515, cps. LI, LII) cujos apelos à reforma se ancoram na *conversio cordis* que, pela fuga do «segre» (*de contemptu mundi*), dispõe para a vida contemplativa, como que os contabilizou: eram poucos – mais os clérigos que os bispos –, mas existiam. Mas como trazer tanta gente sem documentos à linha de água da História?

Arrisquemos a abandonar alguns dos nossos prejuízos e tentemos ler sistematicamente os exemplos – homens e números – que as crónicas – das ordens religiosas, de reis e senhores – e outras fontes documentais nos oferecem dessa gente de que não costumamos apreciar as hagiografias... Se sabemos, com mais ou menos rigor e habilidade, recorrer a tal documentação para as «heterodoxias» – dos votos, da fé, da moral –, porque não lhe conceder, com os mesmos

critérios, crédito para as «ortodoxias»? Revisionismo? De modo nenhum, apenas abrir alguma brecha para ver melhor – e compreender melhor – o que tantos queriam reformar... E desde esta precisa perspectiva, algum dos casos que examinámos, nomeadamente o dos Lóios, pode ainda deixar-nos entrever o que poderá ter sido, para muitos desses que hoje não conhecemos, a procura de meios e modos de desenvolver e legitimar em moldes «reformados» a sua acção e piedade, o que, ao fim e ao cabo, era o motor da sua busca de perfeição evangélica... Mas neste nosso quadro esquecemos mais: de sublinhar que reformas limitadas a corrigir vícios e abusos estavam destinadas, quase sempre, a corrigir algo que a prática curial – da romana à diocesana – sancionava com base em interpretações e em concessões de excepções de que não cabe aqui discutir os fundamentos... Aqui apenas caberá lembrar que em *l'Église de la fin du Moyen Âge, [...] les forces en faveur de la réforme et celles du statu quo s'équilibraient à peu près et [...] s'apprêtaient à intervenir pour bloquer le renouveau dans la vie de l'Église comme dans la dévotion et la spiritualité* (H. Schilling). G. Grote e André Dias foram, a este respeito,

coincidentes e, cada qual a seu modo, suficientemente claros... e qualquer colecção de bulas e súplicas desse tempo nos põe de sobreaviso sobre as legalidades que havia que ultrapassar para reformar... E mais: como qualquer reforma *in membris*, pressupunha uma reforma *in capite*... Por algo, como já recordamos, a Idade Média – assim, sem mais – apreciou de sobremaneira e elevou à categoria de princípio estruturador de muito do seu pensamento político e social o espelho como símile do príncipe... – onde o contemplou, com argúcia e saber, Ana Isabel Buescu –, mas também por algo, apesar de textos e declarações de intenção de sérios programas e estratégias, tais reformas se viram, para além de alguns pormenores – importantes, sem dúvida, mas pormenores –, sucessivamente adiadas... Muitas até cerca de 1545... e outras até depois de 1563... E ainda assim... Por tudo isto, lembrámos – teremos até sido demasiado constantes a lembrá-lo – a dimensão marcada – quando não unicamente – jurídica e moral que deu o tom a muitos desses projectos de reforma..., uma limitação que, muitas vezes também, continha já o apelo ou o protesto que conduziam à sua própria

anulação ou adiamento... Compreende-se, então, que nesses dias de Quatrocentos – um Quatrocentos que são tantos Quatrocentos... – as reformas mais logradas ou mais admiradas em Portugal – ou na Flandres de Kempis..., na Itália de Lorenzo Giustiniani ou de Ludovico Barbo..., na Espanha de García de Cisneros..., no Portugal de João da Póvoa... – foram, por isso mesmo, as que se viram continuadas ou, então, implantadas por pequenos grupos que, com alguma solidariedade entre si e tantas vezes numa situação canonicamente polémica quando não duvidosa, assim pretendiam, em vida comunitária, mais do que a *reformatio ecclesiae*, a *renovatio cordis* de cada qual e a dos que lhes estavam próximos... O que pressupunha a renovação da espiritualidade do *modus orandi à devotio*... Dramaticamente, de tudo isto, como deveremos ter verificado por alguns dos casos a que aludimos, conhecemos ainda hoje mal os precisos contornos desse Portugal de um Quatrocentos que abre com Ceuta e se encerra, não com Melinde, mas com os projectos – reais ou simplesmente propagandísticos explorando o que já foi apelidado de velhas «imposturas» medievais – da «passa-

gem» de D. Manuel..., «passagem» anunciada em saraus palacianos e exposta, com certezas de disponibilidade em que poucos acreditariam, em cartas a outros monarcas «passageiros», como Fernando, *el Católico*... Consequentemente, conhecemos muito pior não só os fundamentos teóricos de certos instrumentos de reforma – a pregação..., a catequese... –, mas também os seus processos e extensão..., o que equivale a dizer que ignoramos ainda o real impacto de tantas palavras e de tantos gestos que dizem se disseram ou fizeram. Uma que terão sido realidade, outros que não terão passado de simples projecto... Contudo, em dias de esperarmos nos últimos tempos de um mundo *in peccatis senescente et canescente* ou numa novidade em que a *reformatio* guarda, tantas vezes, tons de ideologia, talvez correspondessem a uma ansiosa espera, próxima do sonho, de uma *renovatio* final... Mas também isto representa uma dimensão de que ainda mal suspeitamos no quadro das reformas religiosas do século XV em Portugal que haverá que ver, porque dele não desdiz, na moldura mais vasta do movimento reformador – se de tal for verdadeiramente legítimo falar – que percorria a Europa e que

talvez nos pareça hoje que poderia ser uma alternativa à Reforma e que, depois de 1545, se consolidou, com o pesar de muitos, sob o signo do *agere contra*... Atrevemo-nos, porém, a perguntar ainda se nesse quadro que esboçamos não se poderiam ter inscrito, como sinal dessas rupturas mal apercebidas a que aludimos inicialmente, aqueles que Afonso V, ao dar conta que *são trasladados alguns livros de João Wicleff e João Huss e fr. Gáudio e outros alguns*, mandava perseguir, porque *fazem conventículos e se apartam a ler os ditos tratados e livros*... Isto à volta de 1451..., quer dizer, cerca de dois anos depois da abdicação de Félix V que representa o real fim do tempo de divisão que, desde 1378, impedia ou dificultava as reformas e dois anos antes que o cardeal Nicolau de Cusa escrevesse esse admirável *De Pacis Fidei* que, brotando dos acontecimentos de 1453, poderia marcar o início de um larguíssimo tempo de reforma, intimamente centrada em Cristo – o mais fundo anseio de Martinho Lutero –, donde resultasse *una religio in ritum varietate*..., um tempo e uma reforma por que ainda esperamos...

ORIENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

- AA.VV (1990), *L'Attesa della Fine dei Tempi nel Medioevo* (a cura di O. Capitani e Jürgen Miethke), Bologna, Società Edi. Il Mulino.
- AA.VV (1985), *Il Rinascimento del Francescanesimo: «Osservanza»*, Assisi, Università di Perugia, Centro di Studi Francescani.
- AA. VV (1957), *Introducción a los Orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, Madrid, A. I. A.
- ALMEIDA, Fortunato de (1967), *História da Igreja em Portugal* (Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres), Porto, Portucalense Editora.
- ÁLVARES, João (1960), *Obras* (Ed. crítica. Introd. e notas de Adelino de A. Calado), Coimbra, Por Ordem da Universidade.
- BARREIRA, Catarina Fernandes, Miguel Metelo de Seixas (Coord.) (2014), *D. Duarte e a sua época*.

- Arte. Cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais.
- BATAILLON, M. (1966), *Erasmus y España*, México, F. C. E.
- BELTRÁN DE HEREDIA, O. P. (1941), Vicente, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, [Ciencia Tomista].
- BUESCU, Ana Isabel (1996), *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Edições Cosmos.
- CALADO, Adelino de Almeida (1964), Fr. João Álvares. *Estudo Textual e Crítico-cultural*, Coimbra.
- CARRANZA, O. P., Bartolomé (1972), *Comentarios sobre el Catechismo Christiano (1558)*, Ed. Crítica y Estudio Histórico por José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, B.A.C.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (1984), *Nas Origens dos Jerónimos na Península Ibérica: Do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo – O Itinerário de Fr. Vasco de Portugal*, Porto.
- (1991), *Livros e Leituras de Espiritualidade Franciscanos na Segunda Metade do Século XV em Portugal e Espanha*, Murcia.
- (1995), *Nobres letras... Fermosos volumes. Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, CIUHE.
- (2006), «A Supressão dos Conventuais em Portugal (1568). Os factos e os seus antecedentes», in *Los Franciscanos Conventuales en España* (ed. de Gonzalo Fernández-Gallardo Jimenez), Madrid, A. H. E. F./Franciscanos Conventuales, 351-372.
- CHAUNU, Pierre (1975), *Le Temps des Réformes. Histoire Religieuse et Système de Civilisation*, Paris, Fayard.
- CLARO, O. Cist., João (aliás, Porto, 1988), *Opúsculos in Fr. Fortunato de S. Boaventura, Coleção de Inéditos Portugueses dos Séculos XIV e XV*, Coimbra, 1829.
- (1901), *Carta... a EI-Rei. Do Convento de Alcobaça in Sousa Viterbo, A Livraria Real Especialmente no Reinado de D. Manuel*, Lisboa, Por Ordem e na Typographia da Academia.
- COLOMER, Eusebio (1964), *Nicolau de Cusa (1401-1464)* [com N. Cusa, *De Deo Abscondito*, int. e notas de]. Fragata, e Bibliografia sobre N. de Cusa, Braga, Faculdade de Filosofia.
- CORTÉS TIMONER, María del Mar (2004), *María de Santo Domingo (1470/86-1524)*, Madrid, Ediciones del Orto.
- COSTA, O. F. M. E António D. de Sousa (1967), *Monumenta Portugaliae Vaticana. Súplicas (IV)*, Braga, Edit. Franciscana.
- (1967), *Mestre André Dias de Escobar, Figura Ecu-ménica do Século XV*, Roma, Porto.
- DAMASIO, Manuel de S. Caetano (1793), *Thebaida Portugueza: Compendio Histórico da Congregação dos Monges Pobres de Jesu Christo da Serra De Ossa, chamada depois de S. Paulo I Eremita*, Lisboa, Officina de Simão Taborda Ferreira.
- DELUMEAU, Jean (1965), *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF.
- DIAS, José S. da Silva (2007), *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal, Séculos XVI a XVIII* (vol. 1), Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1960.

DUARTE, Luís Miguel (s/d), *D. Duarte. Requiem por um rei triste*, Lisboa, Temas e Debates.

EPINEY-BURGART, Georgette (1970), *Gérard Grote (1340-1384) et les Débuts de la Dévotion Moderne*, Wiesbaden, F. SteinerVerlag GMBH.

ESPERANÇA, O. F. M. (1656-1720), Manuel da, *História Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*, Lisboa.

FOIS, S. J., Mario (1979), «L'Osservanza» come Espressione della 'Ecclesia Semper Renovanda', in AA.VV.: *Problemi di Storia della Chiesa nei Secoli XV-XVII*, Napoli, Ed. Dehoniane.

—(1981), «Il Fenomeno dell'Osservanza negli Ordini Religiosi tra il 1300 e il 1400. Alcune Particolarità dell'Osservanza Francescana», in *Lettura delle Fonte Francescane Attraverso i Secoli: il 1400* (a cura di G. Cardaropoli e M. Conti), Roma, Ed. Antonianum.

FONTES, João Luís Inglês (2012), *Da «pobre vida» à Congregação da Serra de Ossa: Génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)* (Dissertação de Doutoramento – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa) [Texto policopiado].

—(1998), «Frei João Álvares e a tentativa de reforma do Mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV», in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 10, 217-302.

GARIN, Eugenio (1962), «L'Attesa dell'Età Nuova e la «Renovatio», in AA.VV., *L'Attesa dell'Età Nuova nella Spiritualità della Fine del Medioevo*, Todi, Presso l'AccademiaTudertina.

GÓMEZ DE CASTRO, Alvar (1984), *De las Hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros* (ed. de José Oroz Reta), Madrid, Fundación Universitaria Española.

HUERGA, O. P. Álvaro (1978), *Savonarola, Reformador y Profeta*, Madrid, B.A.C.

—(1981), «La obra literaria de Alfonso Fernández Pecha» in *Hispania Sacra*, XXXIII, 199-227.

JEDIN, Hubert (1972), *Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*. Saggi Scelti. Con un Saggio Introduttivo di G. Alberigo, Brescia, Morcelliana.

JÖNSSON, Arne (1989), *Alfonso de Jaén. His life and Works*, Lund. Lund University Press.

KEMPIS, Tomás (1759), *Vita Venerabilis M. Gerardi Magni Vulgo Groot in Opera Omnia*, Colonia, Marcum-Michelem Bousquet.

LECLERQC, Jean (1965), *Témoins de la Spiritualité Occidentale*, Paris, Ed. Du Cerf.

LECUPPRE, Gilles (2005), *L'Imposture politique au Moyen Âge. La seconde vie des rois*, Paris, PUF.

LERNER, Robert E. (1995), *Refrigerio dei santi. Gioacchinoda Fiore e l'escalogia medievale*, Roma, Viella.

—(2008), *Scrutare il futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*, Roma, Viella.

MARIA DE SANTO DOMINGO (1948), *Libro de la oración*. Con un estudio de José Manuel Blecua, Madrid. Hauser y Menet.

MARQUES, José (1982), *Os Franciscanos no Norte de Portugal nos Fins da Idade Média*, Porto.

—(1988), *A Arquidiocese de Braga no Século XV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

MARTINS, S. J., Mário (1956), *Vida e Obra de Fr.*

- João Claro* († c. 1520), *Doctor Parisiensis e Professor Universitário*, Coimbra, Por Ordem da Universidade.
- NARDI, Carlo (1994), «Chiliasmo, età dell'oro, utopia. Fonti e temi classici e cristiani», in *Religioni e Società*, 19, 62-97.
- NIMMO, Duncan (1987), *Reform and Division in the Franciscan Order (1226-1538)*, Rome, Capuchin Historical Institute.
- NICCOLI, Ottavia (1979), «Profezie in piazza. Note sul profetismo popolare nell'Italia del primo Cinquecento» in *Quaderni Storici*, 40, 500-539.
- (1987), *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza.
- NUNES, Eduardo (1963), *Dom Frey Gomez, Abade de Florença, 1420-1440* (vol. 1), Braga.
- PACHECO, Moreno Laborda (2013), «*A magoa de ver hir esquecendo*». *Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII* (Dissertação de Doutoramento em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia) [Texto policopiado].
- PAVIOT, Jacques (1995), *Portugal et la Bourgogne au XVème siècle* (Edition présentée et commentée par –), Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- PEDRO DE AVIS (Infante de Portugal) (1982), *Carta que... enviou a el-rey de Brujas* in *Livro dos Conselhos de El Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), Ed. Diplomática (Transc. de J. Alves Dias; Introd. de A.H. Oliveira Marques; Revis. de A.H. Oliveira Marques e Teresa F. Rodrigues), Lisboa, Ed. Estampa.
- PINA, Isabel de Castro (s/d), «Os bons clérigos e a vida apostólica: os cónegos de Vilar de Frades e a reforma da Igreja no pensamento de D. Duarte», in Catarina Fernandes Barreira e Miguel Metelo de Seixas (Coord.), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, 165-181.
- (2011), *Os lóios em Portugal: Origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista* (Dissertação de Doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa) [Texto policopiado].
- PORTALEGRE, Paulo de (2007), *Novo Memorial do estado apostólico. Primeira crónica dos lóios*, Edição crítica de Cristina Sobral, Lisboa, Roma Editora.
- PROSPERI, Adriano (2008), *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Junta de Castilla y León.
- QUERO, Fabrice (2014), *Jean Martínez Silíceo (1486-1557) et la spiritualité de l'Espagne pré-tridentine*, Paris, Honoré Champion.
- REVUELTA SOMALO (1982), Josemaría: *Los jerónimos. Una Orden Religiosa nacida en Guadalajara*, Guadalajara, Institución Provincial de Cultura «Marqués de Santillana».
- RUCQUOI, Adeline (1993) *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, Paris, Seuil.
- RUPESCISSA, Johannes de (1994), *Liber secretorum eventuum*, Édition critique, traduction et introduction historique [par] Robert E. Rerner et Christine Morerod-Fattebert, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires.

- (2005), *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, Édition critique sous la direction de d'André Vauchez par Clément Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, Rome, École Française de Rome.
- RUSCONI, Roberto (1979), *L'Attesa della Fine. Crisi della Società, Profezia ed Apocalisse in Italia al Tempo del Grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, I.S.I.M.E.
- ROLO, O. P, Raúl de Almeida (1977), *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto.
- SANTOS, Cândido A. Dias dos (1980), *Os Jerónimos em Portugal. Das origens aos fins do século XVII*, Porto, C.H.U.P.
- S. BOAVENTURA, O. Cist., Fortunato de (1827), *Historia Chronologica e Crítica da Real Abadia de Alcobaça da Congregação Cisterciense em Portugal para servir de continuação à «Alcobaça Ilustrada» do Chronista Mor Fr. Manuel dos Santos*, Lisboa, Imprensa Regia.
- SCHILLING, Heinz (2015), *Martin Luther. Rebelle dans un temps de rupture*, Paris, Salvator.
- SENSI, Mario (1988), «*La regola di Niccolò IV dalla costituzione “Periculoso” alla bolla Pastoralis Officium [1298-1447]*», Roma, Ed. Analecta TOR.
- (1992), *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'Opera di Fra Paoluccio Trinci*, Assisi, Ed. Porziuncula.
- SIGÜENZA, O. S. H., José de (1907), *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Ed. de D. Juan Catalina García, Madrid, N.B.A.E.
- SOUSA, Armindo de (2013), «O mosteiro de Santo Tirso no século XV»; «Conflitos entre o bispo e a Câmara do Porto nos meados do século XV» in *O parlamento medieval português e outros estudos*, Porto, Fio da Palavra.
- SOUSA, Ivo Manuel Carneiro de (1992), *A Rainha da Misericórdia na História da Espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, Porto, Faculdade de Letras, (Texto policopiado, 5 vols.).
- SOUSA, O. P, Luís de (1866), *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, Lisboa, Typ. do Panorama.
- TAVARES, Pedro Vilasboas (1986), *Os Lóios e a Reforma Religiosa no Século XVI. A «Ordem e Regimento da Vida Christã» de Fr. Pedro de Santa Maria (1555)*, Porto.
- (2009), *Os lóios em terras de Santa Maria da Feira, Do convento da Feira à realidade nacional da congregação*, Santa Maria da Feira, Câmara Municipal.
- VENTURA, Margarida Garcês (1913), *A corte de D. Duarte. Política, cultura, afectos*, Lisboa, Verso da História.
- VICAIRE, O. P, Marie-Hubert (1977), *Dominique et ses Prêcheurs*, Fribourg, Edits. Universitaires, Paris, Edits. Du Cerf.

Colecção «Via Spiritus»,
III Série – *Acta et Monumenta*

1. José Adriano de Freitas Carvalho – *O meu reino por um sereno... Viajantes Portugueses em Espanha (1847-1952). Achegas para uma Bibliografia*



Cofinanciado por:

