

REVISTA

# VIA SPIRITUS

A EDUCAÇÃO FEMININA NOS SÉCULOS  
XVI-XIX: ENTRE A AIA E A MESTRA DE  
NOVIÇAS 1. ESTUDOS

N.º18'2011



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI4059/2011

# SUMÁRIO | CONTENTS

## **Gabriella Zarri**

NOVIZIE ED EDUCANDE NEI MONASTERI ITALIANI POST-TRIDENTINI  
NOVICES AND STUDENTS IN POST-TRIDENTINE ITALIAN  
MONASTERIES.....7

## **Maria Idalina Resina Rodrigues**

*A MULHER SÁBIA E PRUDENTE: APROXIMAÇÕES*  
*THE WISE AND PRUDENT WOMAN: APPROACHES* .....25

## **Gracilda Alves**

AMOR CARNAL E AMOR PECAMINOSO. CARTAS DE PERDÃO NA  
CHANCELARIA DE D. JOÃO II  
CARNAL LOVE AND SINFUL LOVE. LETTERS OF FORGIVENESS IN THE  
CHANCERY OF D. JOÃO II .....39

## **Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel**

LIVRE DENTRO DOS MUROS: O CASO DE MADRE BRÍGIDA DE SANTO  
ANTÔNIO (1576-1655)  
FREE INSIDE THE WALLS: THE CASE OF SISTER BRÍGIDA DE SANTO  
ANTÔNIO (1576-1655) .....55

## **Paula Almeida Mendes**

ITINERÁRIOS PEDAGÓGICOS E CIVILIDADE CRISTÃ NA LITERATURA  
DIDÁTICA FEMININA EM PORTUGAL (SÉCULOS XVIII-XIX)  
PEDAGOGIC(AL) ITINERARIES AND CHRISTIAN CIVILITY IN  
PORTUGUESE FEMININE/FEMALE DIDACTIC LITERATURE (XVIII-XIX  
CENTURIES) .....83

## **Fr. António-José de Almeida, O.P.**

SANTA ÚRSULA E AS ONZE MIL VIRGENS SEGUNDO AS TRADUÇÕES  
PORTUGUESAS QUINHENTISTAS DA LEGENDA ÁUREA. TEXTOS E  
ILUSTRAÇÕES  
SAINT URSULA AND THE ELEVEN THOUSAND VIRGINS ACCORDING  
TO THE SIXTEENTH CENTURY PORTUGUESE TRANSLATIONS OF THE  
LEGENDA AUREA. TEXTS AND ILLUSTRATIONS. ....113

VARIA .....157

**Carmen Serrano Sánchez**

CARTAS AL PAPA: MODELOS EPISTOLARES EN LOS MANUALES DE  
CORRESPONDENCIA DE LOS SIGLOS XVI-XVII

LETTERS TO THE POPE: EPISTOLARY MODELS IN LETTER-WRITING  
MANUALS IN THE SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURIES .....159

RECENSÕES .....183

CRÓNICA .....207

## UM HOMEM, UM SÁBIO E UM AMIGO: JOSÉ VITORINO DE PINA MARTINS

Com o desaparecimento de J. V. de Pina Martins perdeu a *Via Spiritus* não só um membro ilustre da sua Comissão Científica, mas também, desde a primeira hora, como já tinha acontecido com Maria de Lourdes Belchior, um dos mais inteligentes apoios do projecto de investigação que, iniciado anos antes, a revista pretendia, desde 1994, ir demonstrando. E o seu apoio foi tanto mais precioso quanto partia de alguém que, não dedicando uma atenção específica à história da espiritualidade no sentido que esse projecto privilegia, sabia e sempre defendeu que não é possível uma história da cultura do *Ancien Régime* sem atender a esse vector do Classicismo que, como têm chamado a atenção estudos recentes, é o seu paradigma incontornável. E deixando campos mais vastos da cultura europeia – *Cultura Europeia/Cultura Portuguesa* foi durante algum tempo uma tribuna sua no *Diário de Notícias* – que ele via, especial, mas nunca exclusivamente, através das suas matrizes italianas – como que consagradas pela sua eleição como sócio dos *Lincei* –, sublinhava-o com os estudos de M. Bataillon, R. Ricard e Eugenio Asencio para a Península Ibérica.

Não foi meu professor, pois quando cheguei à Faculdade de Letras de Lisboa andava eu a preparar a minha dissertação de licenciatura, mas desde que, uma tarde, o esperei sentado nos degraus da sua casa na Marquês de Fronteira para o ouvir sobre D. Francisco Manuel de Melo, nunca mais deixei de procurar o seu conselho e de auscultar, pessoal ou bibliograficamente, o seu imenso saber. Nunca poderei esquecer a revelação – a palavra é exactamente esta – que foi então para mim a sua biblioteca. Se já então era grande e envolta em uma aura de *locus sacrus* dada não só pelas primeiras edições, mas também de todas as melhores, estava ainda longe de atingir o esplendor que ganhou quando, muitos anos depois, veio a ser presidida por esse soberbo retrato do jovem Pico della Mirandola que durante os seus anos «gulbenkianos» de Paris estava por traz da sua cadeira no seu gabinete da Av. d'Iéna. Creio que seria cientificamente incorrecto, para não dizer uma vulgaridade, ver este seu amor aos livros pelo prisma do coleccionismo – que, fosse esse o caso, bem poderia rever-se no dos grandes senhores do Renascimento –, mas se quisermos sublinhar esta dimensão aparente teremos que nos lembrar que esse seu amor ao livro – ao antigo, mas também ao belo – ditava-lho, como exemplo, esse seu Petrarca que – seria preciso lembrá-lo? – os reunia como amigos sempre fiéis e disponíveis. E um e

outro, à distância de séculos, provaram bem como sem essa presença não teria sido possível nem «fazer renascer» o passado, nem estudá-lo com fidelidade – essa fidelidade que se diz Filologia –, nem mostrá-lo em amplas ou restrictas exposições. Muito da investigação de J. V. de Pina Martins – de Petrarca a Erasmo, de Pico a Leão Hebreu, de Bernardim Ribeiro e Sá de Miranda a D. Francisco Manuel de Melo – é, como pesquisa e fonte, a sua biblioteca, essa biblioteca sempre tão generosamente aberta que para tantos, portugueses e estrangeiros, foi a biblioteca nacional dos estudos sobre o Humanismo.

Para muitos dos que temos vindo a fazer a *Via Spiritus* o Professor da Universidade de Lisboa, o Director do Centro Cultural de Paris, o Director do Serviço de Educação da Fundação C. Gulbenkian, o Presidente da Academia das Ciências foi, como se terá suspeitado, não apenas um sábio sempre a ouvir, mas também, tantas vezes, um mecenas cultivando, com fina elegância e gentileza, a arte de endereçar um convite para uma reunião científica, patrocinar um pedido de bolsa de estudo, gratificar com a palavra certa uma investigação, propor a discussão consequente sobre outra, acompanhar e fazer apresentações em visitas a livrarias e colecções de tesouros bibliográficos que, sem a sua benevolência e influência, seriam *horti conclusi*, dissipar, com o seu certo conhecimento dos homens e das coisas, as horas negras por que passa um investigador.

E desde a sua alta estatura física e moral, da sua imensa tolerância, foi alguém que sempre soube querer apostar no que os mais novos queriam apostar. Os 18 números da *Via Spiritus*, qualquer seja o juízo que um dia deles se venha a fazer, são, em larga medida, o resultado dessa sua imediata compreensão e apoio do projecto que se delineou com Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. E junto de Deus sabe nunca o esqueceremos.

*José Adriano de Freitas Carvalho*

## NOVIZIE ED EDUCANDE NEI MONASTERI ITALIANI POST-TRIDENTINI

GABRIELLA ZARRI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

zarri@unif.it

**RIASSUNTO:** In questo studio, l'Autrice intende richiamare l'attenzione sulla continuità dell'educazione conventuale femminile, analizzando l'evoluzione che in essa si è venuta a determinare, soprattutto a partire dai secoli XV e XVI, con la diffusione del noviziato nelle case religiose femminili. L'Autrice studia anche il caso dei monasteri femminili bolognesi nel XV e XVI secolo, e le aree del sapere ivi insegnate, così come le due opere più importanti nel contesto delle disposizioni normative posttridentine relative a religiose e a novizie: lo *Specchio religioso per le monache* (1609), di Giovan Pietro Barco, e *La monaca perfetta, ritratta dalla Scrittura Sacra con autorità et esempj de' Santi Padri* (1624), di Carlo Andrea Basso.

**PAROLE-CHIAVE:** Educazione femminile, Epoca Moderna, Monasteri femminili, Italia.

**ABSTRACT:** In this study, the Author draws attention to the longevity of female conventual education and analyzes its development, especially from the fifteenth and sixteenth centuries onward, with the diffusion of the novitiate in female religious houses. The Author also studies the cases of the female monasteries in Bologna, in the sixteenth and seventeenth centuries, the range of subjects taught there as well as the two most important works published in the context of the post-Tridentine normative dispositions on nuns and novices: the *Specchio religioso per le monache* (1609), written by Giovan Pietro Barco, and *La monaca perfetta, ritratta dalla Scrittura Sacra con autorità et esempj de' Santi Padri* (1624), by Carlo Andrea Basso.

**KEY-WORDS:** Female education, Modern Era, Female monasteries, Italy.

### 1. Le bambine in convento e l'educazione monastica

L'educazione conventuale ha una tradizione molto antica, principalmente

orientata alla formazione delle novizie. Fin dalle prime regole indirizzate alle monache compaiono speciali disposizioni per l'accettazione delle giovani e per la loro formazione. Significativa al proposito è soprattutto la Regula cuiusdam patris, del VII secolo, attribuita a Valdeberto di Luxeuil, discepolo di Colombano. L'ultimo capitolo del testo, dedicato alla educazione delle bambine, contiene norme e avvertimenti ancora praticati nella prima età moderna:

*Devono essere allevate con tutto l'affetto, la bontà e la fermezza, affinché nella loro tenera età non siano macchiate dal vizio della pigrizia o della leggerezza e poi non possono affatto, o solo difficilmente, essere corrette. Si abbia nei loro confronti una cura tanto grande che non restino mai senza un'anziana, che impedisca loro di deviare da una parte o dall'altra, ma, sempre trattenute dalla sua fermezza ed educate nell'insegnamento del timore e dell'amore di Dio, siano preparate all'osservanza della vita religiosa. Si esercitino nella lettura per apprendere in giovane età quello che sarà loro necessario una volta divenute adulte. In refettorio abbiano una tavola a parte, accanto a quella delle anziane. Due o più anziane, tuttavia, fidate per il loro spirito, siedano con loro affinché, avendo sempre il timore davanti agli occhi, siano allevate nel timore delle anziane<sup>1</sup>.*

Emergono da queste disposizioni due elementi fondamentali per giustificare e qualificare la presenza delle bambine nei monasteri: l'aspetto educativo, che appare tanto più efficace quanto più è impartito in giovane età, e l'atteggiamento affettivo che regola la vita interna del convento, basata sul rispetto delle giovani verso le anziane. La presenza di fanciulle nei monasteri e il rapporto di discepolato tra novizia e maestra sono elementi di lunga durata che subiscono scarsi mutamenti nel corso dei secoli. Ciò che varia invece è la pratica educativa e l'estendersi di tale pratica ad un numero maggiore di giovani donne.

Un punto importante della normativa sul noviziato e l'educazione delle giovani è rappresentato dalla presenza o meno di uno spazio riservato alle fanciulle all'interno del monastero e dalla presenza di una maestra delle novizie. Nella regola di Valdeberto di Luxeuil si accenna ad una separazione delle bambine nel refettorio e alla assistenza ai pasti di due anziane, ma non appare formalizzata la necessità di educare le fanciulle in un luogo diverso da quello abitato dalle monache. Neppure nelle successive regole benedettine si fa menzione di un noviziato, né di una maestra incaricata dell'educazione delle novizie. Quest'ultimo punto è invece ben definito nella regola di santa Chiara,

---

<sup>1</sup> *Regole monastiche femminili*, a cura di Lisa Cremaschi. Introduzione di Enzo Bianchi. Torino: Einaudi, 2003, p. 168.

la prima religiosa che scrive personalmente il *modus vivendi* della propria comunità:

*E sia ad esse che alle altre novizie la badessa provveda con sollecitudine una maestra, scelta tra le sorelle dotate di maggior discernimento di tutto il monastero che la formi diligentemente a un santo modo di vivere e a una santa condotta di vita secondo la forma della nostra professione<sup>2</sup>.*

L'applicazione della normativa relativa all'istituzione di un noviziato e di una maestra incaricata di istruire le giovani postulanti è assai difficile da verificare per l'estrema varietà degli enti monastici, ma per quanto riguarda le clarisse italiane abbiamo almeno un esempio ampiamente documentabile nel caso di Caterina de' Vigri<sup>3</sup>. Educata alla corte estense nella prima metà del Quattrocento, la giovane Caterina fu tra le fondatrici del monastero del Corpus Christi di Ferrara di clarisse osservanti. Qui esercitò l'ufficio di maestra delle novizie per molti anni. Testimonianza del suo insegnamento è rappresentata dal *Libro devoto* da lei composto e fatto stampare dalle consorelle dopo la sua morte. In questo libro, più tardi designato con il titolo di *Le sette armi spirituali*, sono racchiuse le indicazioni, frutto di esperienza personale, impartite alle novizie per progredire nella vita spirituale e per vivere santamente secondo la disciplina monastica<sup>4</sup>. Nel monastero del Corpus Domini di Bologna, da lei fondato nel 1456, sono inoltre visibili ancora oggi le testimonianze della sua cultura, riscontrabili nei libri manoscritti e miniati da lei prodotti e nella viola con cui accompagnava le laudi che si cantavano in monastero durante la preghiera o il lavoro manuale<sup>5</sup>.

La cultura di Caterina de' Vigri, iscrivibile nel contesto privilegiato della vita di corte dove trascorse la prima giovinezza in qualità di damigella di Margherita d'Este, non è forse eccezionale al suo tempo, ma rappresenta pur sempre un apice nella vita religiosa femminile del secolo XV. Esempi analoghi possiamo riscontrare nei monasteri delle clarisse dell'Italia centrale<sup>6</sup>, e in modo particolare possiamo ricordare Camilla Battista da Varano, figlia naturale del signore di

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>3</sup> Da ultimo v. BARTOLI, Marco (2003) — *Caterina, la Santa di Bologna*. Bologna: EDB; *Caterina Vigri: la santa e la città: atti del Convegno*. Bologna, 13-15 novembre 2002, a cura di Claudio Leonardi. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004.

<sup>4</sup> VIGRI, Santa Caterina (1985) — *Le sette armi spirituali*, edizioni critiche a cura di Cecilia Foletti. Padova: Antenore; VIGRI, Caterina (2000) — *Le sette armi spirituali*, edizione critica a cura di Antonella Degl'Innocenti. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo.

<sup>5</sup> Cf. *Vita artistica nel monastero femminile: exempla*, a cura di Vera Fortunati. Bologna: Compositori, 2002.

<sup>6</sup> *Uno sguardo oltre: donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana: atti della I. Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile. 11 novembre 2006, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno*, a cura di Pietro Messa e Angela Emmanuela Scandella. Assisi, Santa Maria degli Angeli: Porziuncola, 2007.

Camerino, e non certo seconda per cultura rispetto alla Vigri<sup>7</sup>. Nel complesso delle istituzioni monastiche tuttavia gli esempi menzionati costituiscono casi eccezionali, rapportabili alla presenza di una corte e all'ingresso nei monasteri di clarisse di donne appartenenti al ceto aristocratico e alle famiglie dominanti.

Diverso si presenta il carattere degli istituti monastici nelle città mercantili come Venezia e Firenze, dove non manca una tradizione di istruzione femminile, ispirata tuttavia a un indirizzo più pratico, direi quasi professionalizzante. Ne abbiamo un esempio nell'ampia analisi dei monasteri fiorentini del Quattrocento compiuta recentemente da Sharon Strocchia<sup>8</sup>, da cui emerge un quadro di corporazioni femminili estremamente operose, che contribuiscono attivamente all'incremento economico dei loro conventi e dell'intera città.

Quale fosse la funzione dei monasteri nella mentalità di un mercante fiorentino del secolo XV possiamo dedurlo dal *Libro di buoni costumi*, composto da Paolo da Certaldo intorno al 1360. In un passo molto famoso il mercante di Certaldo esprime in sintesi alcuni degli aspetti che caratterizzano l'educazione femminile almeno fino alla fine del secolo XVI e che perdurano, sia pure con notevoli varianti relative alla crescita della domanda sociale di istruzione, per tutto il periodo dell'*ancièn regime*.

*E s'ell'è fanciulla femina, polla a cuscire, e none a leggere, se già no la volessi fare monaca. Se la vuoi fare monaca, mettila nel munistero anzi ch'abbia la malizia di conoscere le vanità del mondo e là entro imparerà a leggere ... È 'nsegnale fare tutti i fatti de la masserizia di casa, cioè il pane, lavare il cappone, abburattare e cuocere e far bucato, e fare il letto, e filare, e tessere borse francesche o recamare seta con ago, e tagliare panni lini e lani e rimpedulare le calze, e tutte simili cose, sì che quando la mariti non paia una decima e non sia detto che venga del bosco. E non sarai bestemmiata tu che l'avrai allevata<sup>9</sup>.*

Come si desume dal passo citato, nel periodo rinascimentale e nella prima età moderna l'educazione delle fanciulle si iscrive nel quadro rigido della condizione

---

<sup>7</sup> ZARRI, Gabriella (2003) — *L'autobiografia religiosa negli scritti di Camilla Battista da Varano: «La vita spirituale» (1491) e le «Istruzioni al discepolo» (1501)*. In *In quella parte del libro de la mia memoria. Verità e funzioni dell'«io» autobiografico*, a cura di Francesco Bruni. Venezia: Marsilio, Fondazione Giorgio Cini, p. 133-158; *Un desiderio senza misura. Santa Battista Varano e i suoi scritti*, a cura di Pietro Messa, Massimo Reschiglian, Clarisse di Camerino. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2010.

<sup>8</sup> STROCCHIA, Sharon T. (2009) — *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

<sup>9</sup> CERTALDO, Paolo da (1986) — *Libro di buoni costumi*. In *Mercanti scrittori: ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Vittore Branca. Milano: Rusconi.

femminile, rinchiusa tra famiglia e chiostro, e richiede quasi esclusivamente un addestramento tecnico-pratico di tipo professionale. L'educazione della futura sposa e massaia della famiglia mercantile e borghese è affidata alla madre e alle donne di casa nell'ambito privato della famiglia, mentre il monastero viene identificato come il luogo privilegiato per l'apprendimento della lettura, anche essa finalizzata alla professione religiosa.

Custodia dell'onore e governo della casa sono elementi che caratterizzano l'educazione delle fanciulle appartenenti ai ceti mercantili e borghesi, ma costituiscono anche un aspetto imprescindibile dell'educazione nobiliare, come ha ormai dimostrato una amplissima letteratura che non occorre citare; d'altra parte l'educazione religiosa e i «lavori donneschi» sono discipline presenti fino al secolo XVIII nei programmi scolastici di educandati e collegi femminili.

Come si è visto, l'uso di inviare le fanciulle in monastero ancora bambine è assai antico. L'educazione conventuale era dapprima finalizzata esclusivamente alla professione monastica, in progressione di tempo si impose l'uso di istituire educandati per la istruzione delle fanciulle appartenenti ai ceti aristocratico e patrizio e in funzione anche del reclutamento delle nuove professe. Ma vi era anche una parallela ed importante funzione rivestita dalle scuole monastiche: quella della «serbanza», ossia della custodia delle fanciulle fin dalla più tenera età al fine di preservarne l'onore e la verginità. Per diversi secoli in Italia i termini «putte per educazione» o «putte in serbanza» vennero usati come sinonimi e in numerosi casi alle novizie che si preparavano alla professione si affiancarono altre giovani donne destinate dalla famiglia al matrimonio.

Volgiamo quindi brevemente lo sguardo all'educazione conventuale tenendo presente che l'ingresso in religione richiedeva almeno l'apprendimento della lettura, ma era per lo più accompagnato dalla abilità scrittoria. Il primo insegnamento impartito dalle monache era quello relativo alla lettura e successivamente alla scrittura e all'abaco.

Per quanto riguarda l'organizzazione dell'insegnamento, sappiamo che per più secoli prevalse la consuetudine di un insegnamento di tipo individuale, trasmesso all'interno delle celle da zie e parenti della «putta secolare». Tra XV e XVI secolo, nonostante si cominciasse a diffondere il noviziato, l'usanza di affidare le «putte per educazione» a singole maestre, per lo più parenti, era assai diffusa in ogni città e rispondeva ad una organizzazione del monastero dove raramente veniva praticata la vita comune prescritta dalle regole<sup>10</sup>.

Scarse testimonianze ci sono pervenute sui contenuti e gli esiti, evidentemente diversi a seconda delle «maestre», di questa educazione. Sappiamo invece che le

---

<sup>10</sup> Cf. di chi scrive *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2000, Cap. I.

disposizioni del Concilio di Trento (1545-1563) e le ordinazioni ecclesiastiche posteriori, che miravano a disciplinare la vita interna dei monasteri diminuendo il potere dei gruppi familiari, imposero l'istituzione di un educandato separato dall'abitazione delle professe e la designazione di una maestra delle «secolari» incaricata di impartire lezioni di gruppo.

## 2. Le «secolari» in convento: l'esempio bolognese

I decreti tridentini trovarono applicazione nelle ordinanze dei Vescovi e nelle deliberazioni della Sacra Congregazione per i Vescovi e Regolari, che dettarono ordini severi circa la condotta delle educande. Per evitare che le «putte» venissero inviate in convento ancora infanti o vi fossero lasciate dalla famiglia oltre il termine in cui una «zitella» poteva acquisire una propria collocazione sociale, si determinò la fascia d'età secondo cui una giovane era legittimamente considerata «putta per educazione», cioè dal settimo al diciottesimo anno; si concedeva tuttavia di restare «in serbanza» fino a 25 anni, età in cui la giovane doveva necessariamente tornare in famiglia<sup>11</sup>. Si regolamentarono gli accessi delle putte al monastero stabilendo tassativamente la retta mensile da pagare e prefiggendo il numero massimo di educande che ogni monastero poteva accogliere. Una volta entrate nel monastero le secolari dovevano osservare la clausura e potevano uscire soltanto al termine della loro formazione, oppure quando i genitori lo richiedessero per destinarle al matrimonio o al convento. Anche il loro abito e abbigliamento veniva regolamentato, come si legge nelle ordinazioni del 1579 dettate dal Cardinal Gabriele Paleotti Arcivescovo di Bologna:

*Leducanda vada per l'avvenire vestita di rascia o saja bianca di sopra senz'altro colore e senza coda né stia con ricci o con altri ornamenti alla testa all'orecchie o al collo, ancora nel tempo del Carnovale ma tutto l'abito sia semplice, modesto e conveniente al luogo*<sup>12</sup>.

Nella stessa ordinazione il Paleotti prescriveva che nei complessi monastici più ampi fosse destinato all'educandato un luogo apposito, separato da quello abitato dalle professe e novizie. Negli istituti in cui non era possibile, per ragioni di spazio, istituire un educandato dove le putte vivessero ed imparassero sotto

---

<sup>11</sup> Archivio Generale Arcivescovile di Bologna (=AGAB): *Qualità che si ricercano acciocché le Zitelle possano essere ammesse nei monasteri ad educarsi*. Stampate d'ordine della Congregazione dei Regolari, In Roma 1587.

<sup>12</sup> Citato da *Raccolta di alcune notificazioni, editti, ed istruzioni, pubblicate pel buon governo della sua diocesi dall'eminentissimo ... Prospero Lambertini ... ora Benedetto 14. sommo pontefice*. Tomo II, In Venezia, appresso Francesco Pitteri, 1740, p. 53.

la guida di una sola maestra, era concesso che si praticasse un insegnamento individualizzato; venivano tuttavia impartite dall'arcivescovo alcune importanti avvertenze circa le monache educatrici, che dovevano scegliersi tra le professe più mature e più ferventi:

*Negli altri monisteri dove non è tanta quantità di luoghi, siano date in governo non a ciascuna Suora che le dimanda, ma solo a suore mature che si facciano temere e siano piene di religione, finattanto che il monistero sia accomodato di stanze e che tutte possano stare sotto una maestra. E in ciaschedun caso sappiano che non potranno tenere serve alcune per loro bisogno<sup>13</sup>.*

L'auspicio del Cardinal Paleotti di giungere in breve tempo alla istituzione di educandati separati dal rispettivo complesso monastico non ebbe effetto, come doveva constatare più tardi il Cardinal Prospero Lambertini, poi Benedetto XIV. Nella Notificazione IX del 29 aprile 1734, con cui si rivolgeva ai monasteri femminili in occasione della visita pastorale che stava per iniziare, l'Arcivescovo bolognese attribuiva alle cattive condizioni economiche degli enti l'inosservanza dell'ordinazione paleottiana e del dettato tridentino. Fatto si è che ancora nel Settecento le secolari venivano educate da singole monache e, nonostante le cattive condizioni economiche di molte famiglie, vestivano troppo pomposamente<sup>14</sup>.

Uno sguardo al numero dei monasteri che erano soliti tenere «putte in educazione» può rendere ragione della importanza attribuita a questo tipo di istituto nella prima età moderna. Occorre anzitutto premettere che non tutte le comunità religiose usavano o potevano tenere putte in educazione. Nel 1597 su 25 monasteri bolognesi soltanto 14 erano autorizzati ad accettarne. Il numero massimo delle putte era di 16 in 10 monasteri e di 20 nei restanti 4. Nella città di Bologna potevano quindi essere educate entro le mura dei chiostri complessivamente 240 fanciulle: un numero assai limitato in rapporto alla popolazione femminile ed anche alla popolazione monastica, che in quegli anni raggiunge circa le duemila unità. Una condizione non molto variata in relazione al numero complessivo delle «putte» si riscontra nel 1633, anno in cui si contano 264 «zitelle» in educazione; è però sintomatico un forte incremento numerico delle istituzioni monastiche che assumono la funzione educativa: su 29 monasteri di clausura (nei primi tre decenni del Seicento si registrano nella città quattro nuove fondazioni) ben 23 tengono educande<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 54-55.

<sup>15</sup> Cf. ZARRI, Gabriella — *Recinti...*, *op. cit.*, p. 174-175.

La pratica generalizzata nel Seicento di tenere educandati per fanciulle risponde forse a istanze di reclutamento monastico, ma è anche indice di una più forte domanda di istruzione. Se nel 1597 i monasteri bolognesi autorizzati a tenere «putte in educazione» erano soltanto 14, nel 1633 i monasteri con educande risultavano essere 23 e nel 1690 il loro numero saliva a 26, anche se ciascun istituto presentava un numero inferiore di secolari rispetto al periodo precedente.

Nella seconda metà del Seicento si riscontra nei monasteri bolognesi una diminuzione degli effettivi: diminuiscono infatti sia le professe che le «putte in serbanza». Occorre tuttavia prendere atto che la diminuzione delle monache nella seconda metà del Seicento è compensata da un aumento delle terziarie, che nonostante il divieto tridentino, ottengono facoltà di potersi riunire in comunità. Alla metà del secolo XVII cessa dunque l'espansione dei monasteri di clausura, ma si fondano diverse comunità di terziarie (nel 1666 sono 10). Esiste inoltre l'istituto delle Orsoline, vergini che vivono nelle loro case dedicandosi all'insegnamento della dottrina cristiana e all'educazione delle fanciulle. La diminuzione di circa 650 monache tra il 1633 e il 1690 è da mettersi dunque in rapporto con la nuova presenza di terziarie e orsoline, stimate nel 1666 rispettivamente in 200 e 150<sup>16</sup>.

Nel secolo XVIII nella città di Bologna gli educandati monastici sono affiancati da altri istituti, di diversa importanza e qualità, cui è affidata l'educazione femminile. Oltre ai conventi di terziarie ora citati, rivolti all'istruzione di fanciulle nobili o del ceto civile, persistono i più antichi «conservatori», come quelli cinquecenteschi del Baraccano e di Santa Marta, destinati alle ragazze orfane o povere. Nei conservatori le fanciulle praticavano lavori manuali per costituirsi la dote. Si trattava di istituti retti da Deputati laici che presiedevano al governo delle case, regolavano gli ingressi nell'istituto e gli orari della giornata, fornendo anche il lavoro da eseguirsi. L'attività di questi istituti era incentrata sulla lavorazione della seta o su fasi specifiche della produzione dei veli di seta, manifattura per cui la città di Bologna era nota in Europa<sup>17</sup>. I deputati che reggevano i conservatori erano mercanti di seta e, come si deduce dalla fonte sotto citata, costringevano le ragazze ad un lavoro intensissimo.

Nella Notificazione del 16 marzo 1737 rivolta «alli Signori Assunti dei Conservatori delle Esposte, o siano Bastarde, e delle altre oneste Zitelle del

---

<sup>16</sup> I dati sono tratti dai registri delle visite pastorali dei Cardinali Giacomo Colonna (Biblioteca Universitaria Bologna, (=BUB), ms. 206/II, ff. 1-137); Giacomo Boncompagni (AGAB, *Visita alle monache*, 1690); Prospero Lambertini (AGAB, *Visita alle monache*, 1734-37).

<sup>17</sup> Cf. *Arte e pietà: i patrimoni culturali delle Opere pietà*, a cura dell'Istituto per i beni culturali della regione Emilia-Romagna. Bologna: CLUEB, 1980.

Baracano, di Santa Marta, di Santa Croce, di San Giuseppe della città di Bologna»<sup>18</sup>, il Cardinal Prospero Lambertini attesta di aver visitato gli Istituti, di averli trovati ben governati dal punto di vista temporale ed amministrativo, ma di non aver trovato sufficiente attenzione alla formazione spirituale e alla salute corporale delle zitelle in educazione. Rivolge dunque un pressante invito a destinare alcune ore domenicali all'insegnamento della Dottrina cristiana e a diminuire le ore di lavoro facendo prendere aria alle fanciulle che vivevano al modo delle claustrali senza esserlo:

*Vivono le monache in perpetua clausura avendone fatto il voto. Vivono in clausura senza voto le educande, ma le educande non fanno certamente la vita che fanno le Zitelle nei conservatori, che giornalmente lavorano. Le clausure dei monasteri sono ampie, e grandi e non v'è monastero di Monache in cui non vi sia un luogo d'aria apertissima, ed un giardino da potersi muovere, quali comodi certamente mancano o in tutto o in parte nei Conservatori delle Zitelle. In sequela degli accennati comodi vediamo per lo più godersi dalle monache buona salute e molto più dalle educande, che anche ne mostrano i contrassegni della buona ciera. Come vada la cosa nelle zittelle de' conservatori, quando la ciera sia contrassegno di buona sanità, diremo che va male; dal che deriva ancora la difficoltà che s'incontra di maritarle e di farle religiose<sup>19</sup>.*

Il Cardinal Lambertini consiglia perciò che gli Assonti facciano fare delle passeggiate alle Zitelle secondo l'uso di Roma. Esse possono uscire, senza timore di essere riprovate, nelle giornate belle, «nelle ore in cui si può credere non esser grande il concorso delle Genti per le strade, ed andando le Zittelle insieme a due a due coll'assistenza del loro Governante...»<sup>20</sup>. Infatti, continua Lambertini, perfino le Terziarie, che hanno fatto la professione religiosa, escono dal convento per recarsi in chiesa e agli uffici divini, mentre le zitelle dei conservatori che non hanno fatto alcun voto sono costrette a vivere in clausura. Conclude infine esortando gli Assonti a fare uscire le giovani donne «senza minimo pregiudizio della loro onestà e decoro»<sup>21</sup>.

Sulla vita delle fanciulle nel chiostro e sul livello di istruzione che veniva impartito nei monasteri bolognesi sappiamo quanto trapela da ordini e visite pastorali.

Continua una prassi educativa differenziata e individuale. In un solo

---

<sup>18</sup> *Raccolta di alcune notificazioni...*, op. cit., tomo III, p. 122-125.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

monastero della città, quello di santa Maria degli Angeli, fondato negli anni del Concilio di Trento, esiste un educandato ove alle fanciulle sono riservate celle singole, poste in luogo separato dalla comunità monastica. Le «putte» possono inoltre usufruire di numerosi servizi assenti in tutti gli altri istituti. Il monastero dispone infatti di «libreria» e stanze per la «scuola della grammatica, del scrivere, del canto e della pittura». Anche in questo caso tuttavia non esiste un'unica maestra, ma ogni educanda ne ha una propria<sup>22</sup>.

Nella città di Bologna, pur in presenza di numerosi istituti che impartiscono l'educazione alle fanciulle, non esistono collegi di istruzione più specializzati, come quelli delle Montalve a Firenze o delle Guastalline a Milano.

L'educazione impartita prevede la formazione religiosa e l'istruzione nei «lavori donneschi», a cui si aggiungono le nozioni relative all'insegnamento di lettura, scrittura, abaco, pittura, musica e canto. Conosciamo il livello di istruzione delle monache attraverso le scritture diversificate che possiamo ancora trovare negli archivi dei conventi: dalle cronache e libri di amministrazione, alle lettere e poesie, fino ad alcune opere composte dalle monache stesse e date alle stampe. Molto è stato studiato in relazione alla pratica della poesia e del canto nei monasteri bolognesi. Anche l'arte figurativa ha una sua rilevanza nella educazione monastica, come si deduce dalla descrizione del monastero di Santa Maria degli Angeli con una stanza destinata alla «scuola di pittura». Su tutte queste attività prevalgono tuttavia i lavori di tipo manuale e le manifatture artigianali.

All'inizio del Settecento l'anonimo autore di una raccolta pittorica destinata a far conoscere i lavori delle monache bolognesi descriveva in versi le loro specialità: vi erano confezioni di buon livello ed altre dozzinali; vi erano prodotti farmaceutici e di pasticceria, manifatture ornamentali di fiori e piante finte che i diversi monasteri facevano distribuire e vendere all'esterno dalle loro serve<sup>23</sup>.

Se così varie erano le «operazioni» delle monache bolognesi, un secondo anonimo esecutore di disegni acquerellati ci documenta le diverse specialità di religiose di altre città: le monache della Misericordia di Reggio Emilia erano famose per le «galanterie di cannellata», quelle della Torre di Forlì per le «corone di colla di pesce», quelle del Corpus Domini di Ravenna per le confetture in forma di pigna. Unica è poi la specialità delle monache di Bobbio: «Non fan lavori singolari, ma in cuocer le lumache non han pari»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> BUB, ms. 206/II, *Visita Colonna*, Santa Maria degli Angeli, ff. 2-5.

<sup>23</sup> *Abiti e lavori delle monache di Bologna: in una serie di disegni del secolo 18*, presentazione di Mario Fanti. Bologna: Tamari, 1972.

<sup>24</sup> Le collezioni d'arte della Cassa di Risparmio in Bologna. I disegni: dal Cinquecento al Neoclassico, a cura di Andrea Emiliani. Repertorio delle opere e appendice di Franca Varignana. Bologna, 1973, vol. I, p. 223-233.

### 3. Normativa tridentina sull'educazione conventuale: l'opera di Giovan Pietro Barco

Come testi campione della normativa post-tridentina su monache e novizie assumeremo due note operette composte nella Milano del primo Seicento durante l'episcopato di Federico Borromeo. Gli autori sono stretti collaboratori del Cardinale nel governo delle monache e conoscono quindi assai bene l'ambiente cui i loro scritti sono destinati. Il primo testo è di carattere normativo e riassume in modo estremamente sintetico i doveri delle religiose e la gravità delle mancanze connesse con l'inosservanza della norma statutaria. E' un testo che potremmo definire a metà tra la regola monastica e il manuale in preparazione della confessione, particolarmente pensato per istruire le monache sugli impegni connessi con la professione religiosa e per formare le loro coscienze, rendendole avvertite dei possibili peccati. Si tratta del volumetto dal titolo *Specchio religioso per le monache*, composto nel 1609 dal mantovano Giovan Pietro Barco su richiesta dello stesso Borromeo, che giudicava necessaria un'opera indirizzata «al ben vivere delle Monache» a completamento «de gli avvertimenti et della disciplina» della chiesa milanese<sup>25</sup>. Il secondo testo è invece di carattere spirituale, ma comprende anche una chiara componente etico-comportamentale che lo avvicina al genere della letteratura *ad status*. L'opera si chiama infatti *La monaca perfetta, ritratta dalla Scrittura Sacra con autorità et esempj de' Santi Padri* ed è composto nel 1624 dall'oblato milanese Carlo Andrea Basso<sup>26</sup>. Nessuna di queste opere è una vera e propria guida spirituale o educativa, ma entrambe contengono un capitolo sulle novizie e il secondo dedica molto spazio alle letture consigliate in convento e riserva più di una pagina al rapporto tra monache e novizie.

Se partiamo dallo *Specchio* del Barco, dobbiamo notare che l'autore si attiene ad un modello di monastero osservante in cui la vita comunitaria appare preminente rispetto a quella personale delle singole monache. Ne abbiamo un esempio a proposito della preghiera. Sebbene nel primo Seicento nei monasteri italiani si sia già affermata la pratica dell'orazione mentale, l'operetta non prevede tra i doveri delle monache la devozione individuale. Poiché il testo è finalizzato a mostrare i peccati inerenti la inadempienza o la trasgressione monastica, esso segue il percorso delle regole antiche, che identificavano la preghiera nell'azione

---

<sup>25</sup> BARCO, Giovan Pietro — *Specchio religioso per le monache*. Milano e Torino: Luigi Pizzamiglio, Stampator Archiepiscopale, s.a. (edizione da cui si cita). Le citazioni sono tratte dalla lettera dedicatoria al Card. Federico Borromeo, Arcivescovo di Milano.

<sup>26</sup> BASSO, Carlo Andrea (1674) — *La monaca perfetta, ritratta dalla Scrittura Sacra con autorità et esempj de' Santi Padri*. Venezia: Pezzana (edizione da cui si cita, dedicata dallo stampatore alla nobile Marina Giustiniani, del monastero di San Lorenzo in Venezia).

comunitaria della liturgia delle ore. Ne ricaviamo un vivace ritratto delle norme sulla preghiera corale e dei modi della loro inosservanza, con un intero capitolo dedicato alla musica.

Dopo circa quarant'anni dalla chiusura del Concilio tridentino, il sacerdote Giovan Pietro Barco è ben consapevole della continuazione delle monacazioni forzate e della superficialità con cui alcune giovani ricercano l'ingresso in monastero. In apertura della sua opera, al Capitolo I, richiama infatti alla riflessione sulla professione monastica denunciando anche i motivi che spingono le ragazze ad entrare in convento senza vera vocazione. Alcune vi entrano, afferma nel passo sotto citato, per motivi economici, perché sono povere o non hanno dote adeguata; altre per motivi connessi con il corpo, perché sono brutte o hanno difetti fisici o hanno perduto la verginità; altre per circostanze esterne e per leggerezza, perché non hanno saputo resistere alla pressione di parenti, confessori, amiche, oppure hanno fatto voto di monacarsi:

*Alcune adunque si fanno monache per fuggire le fatiche e i travagli di questa vita, in particolare la povertà, che le angoscia et affanna. Altre perché sono brutte di corpo, ovvero patiscono difetti corporali. Altre perché non hanno dote da maritarsi secondo lo stato loro, ovvero come vorrebbero... Altre perché è stato rubbato loro il più pretioso thesoro che havessero, temendo perciò la morte o la vergogna del Mondo. Altre per timore del padre o de' parenti ovvero per la importunità. Altre a mera persuasione di parenti interessati, o di monache senza spirito, o di confessori poco accorti, senza saper né pensare quello che facciano né s'è divina vocazione, et senza particolare oratione. Altre perché hanno fatto voto d'esser monache...<sup>27</sup>.*

Altre infine, continua l'autore, entrano in convento per non scontentare i parenti o per amicizia o «disordinata affettione» a qualche religiosa.

Dopo aver esortato le giovani a riflettere bene sui motivi che le spingono a farsi monache, il Barco dedica il Capitolo II della sua opera al Noviziato, enumerando le forme e i modi in cui le professe possono peccare in relazione a questo momento cruciale della vita monastica. Dapprima prende in considerazione la Superiora e la Maestra delle novizie e ricorda loro che commettono peccato se consentono l'ingresso di una fanciulla priva dei requisiti necessari, perché inferma o spinta dai parenti alla monacazione; oppure se accettano in noviziato una giovane che non ha il consenso dei tre quarti del capitolo. Peccano anche se non preparano con diligenza la giovane alla professione monastica. E' in colpa

---

<sup>27</sup> BARCO, Giovan Pietro — *Specchio religioso per le monache...op. cit.*, p. 16.

e deve essere punita, fino alla privazione della voce attiva e passiva in capitolo, anche la eventuale professa del monastero che «usurpa l'ufficio dell'insegnare o d'ammaestrar le Novitie non essendo stata destinata a questo»<sup>28</sup>.

Dopo aver enumerato le colpe delle ufficiali, Giovan Pietro Barco si volge alle novizie e mette subito in chiaro che non peccano se durante l'anno di probazione trasgrediscono i precetti della regola, perché non sono ancora professe e dunque sono tenute soltanto alla «pruova della regola e non alla totale esecuzione»<sup>29</sup>. Tuttavia peccano quelle novizie che nell'anno di probazione contraggono cattive abitudini circa le trasgressioni, oppure non si impegnano nell'esercizio delle pratiche proprie delle professe. Vi è poi un altro aspetto della vita monastica che le novizie sono tenute ad osservare sotto pena di peccato: quello della separazione dalle professe. Peccano infatti le giovani in probazione che «contra gli Ordini del Novitiato praticano con le Monache professe, ovvero dormono con esse, o con altre Novitie»<sup>30</sup>. Debbono essere punite anche le monache che impediscono l'esecuzione delle punizioni, sebbene siano parenti della giovane che ha trasgredito gli ordini. Da ultimo vengono enumerate le colpe di cui le probande possono macchiarsi nei rapporti con le altre fanciulle in probazione: è in colpa colei che racconta vanità o «innamoramenti del secolo»<sup>31</sup>.

L'immagine del noviziato che emerge dall'operetta di Giovan Pietro Barco è quella che viene tracciata dalla legislazione borromaica della chiesa milanese, ma lascia intendere nello stesso tempo che quelle disposizioni sono lontane dall'essere osservate. Anche dove esiste uno spazio apposito destinato alla formazione delle probande, e dove è stato istituito l'ufficio di Maestra delle novizie, le interferenze con le professe sembrano molto frequenti. Questa situazione appare del resto inevitabile considerando che le probande sono quasi sempre parenti di monache più anziane che ne vogliono sorvegliare i costumi e pretendono di istruirle personalmente. E' vero che le normative tridentine e milanesi erano dirette a correggere le deviazioni introdotte nella vita monastica dall'influenza dei gruppi parentali che causavano disordini nei conventi costituendo fazioni e partiti, ciò nonostante la vita comune non viene attuata e i monasteri continuano ad essere organizzati «per celle». L'ampliamento dei conventi nel Cinque e Seicento avviene in gran parte attraverso l'acquisto di una cella da parte di una famiglia, che avrà diritto di riservare un posto per un altro membro della famiglia stessa. Continua così e si consolida l'influenza dei gruppi parentali all'interno dei conventi; gruppi che saranno tanto più forti quanto

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 27.

maggiore è il numero di sorelle e nipoti accettate nel capitolo delle professe.

Per concludere l'analisi del testo di Giovan Pietro Barco, non sarà inutile osservare che l'autore stigmatizza come peccato connesso all'istruzione delle novizie un frequente errore commesso dalle Maestre: quello di dedicare maggior tempo all'insegnamento del canto figurato che non all'esercizio della orazione<sup>32</sup>. Del resto, in altra parte del libro, il Barco enuncia apertamente i danni provocati dalla musica:

*Ho sempre stimato che non convenga à religiosi, e molto meno alle monache, la Musica; la quale se bene in molti servi di Dio fa buoni effetti, poiché gli rapisce alla consideratione dei canti del Cielo; per l'ordinario nondimeno opera di grandi mali in questi nostri infelici tempi, sì come si potrebbe di leggieri provare, se questo ne fosse il luogo. Basta che in tanti anni di esperienza delle cose del mondo, io ho trovato pochi cantori divoti e ferventi di spirito. Non vi sono più i David, che come ebbri d'amor divino cantino et sonino. Voi sorelle in Christo siate certe che Iddio non ricerca da voi soavità di voci, ma purità di cuore<sup>33</sup>.*

Non mi attarderò a descrivere gli abusi e gli inconvenienti connessi con la musica e il canto dei monasteri, ben noti a chi conosca gli studi di Craig Monson<sup>34</sup> e di Robert Kendrick<sup>35</sup>, rispettivamente per Bologna e per Milano<sup>36</sup>, vorrei tuttavia richiamare l'attenzione sul passo citato, che in poche e semplici parole sottende una conoscenza, non solo personale, ma anche condivisa dalle monache lettrici, delle due immagini archetipiche della musica come mezzo di ascesi mistica e come espressione di pentimento e di pratica terapeutica. Con il riferimento ai canti del cielo il Barco evoca infatti la leggenda di santa Cecilia, patrona della musica, e con l'espressione «rapisce alla considerazione» sembra citare esplicitamente l'estasi di santa Cecilia nella raffigurazione pittorica di

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>34</sup> MONSON, Craig A. (1995) — *Disembodied voices: music and culture in an early modern Italian convent*. Berkeley [etc.]: University of California Press.

<sup>35</sup> KENDRICK, Robert L. (1996) — *Celestial sirens: nuns and their music in early modern Milan*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>36</sup> Ai saggi citati sopra si possono aggiungere: BELARDINI, Manuela — *Musica dietro le grate. Vita e processo di Maria Vittoria Frescobaldi, «monaca cantatrice» del Seicento fiorentino*. In *I monasteri femminili come centri di cultura tra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna 8-10 dicembre 2000*, a cura di Gianna Pomata e Gabriella Zari. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 45-72; BAADE, Colleen (2008) — *Music and Misgiving: Attitudes Towards Nuns' Music in Early Modern Spain*. In *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*, a cura di Cordula van Wyhe. Aldershot-Burlington: Ashgate, p. 81-95.

Raffaello, ben conosciuta attraverso le incisioni di Giulio Romano e altri<sup>37</sup>. Mentre invece il richiamo al re Davide che suona la cetra «ebbro di amor divino» rinvia in primo luogo alla composizione dei Salmi e quindi indirettamente alla recita dell'Ufficio, ma può anche riferirsi ad una considerazione «moderna» del David che suona: il David melanconico, che con il suono della cetra cura e attenua il male di vivere<sup>38</sup>.

#### 4. Il modello ideale di monaca nell'opera di Carlo Andrea Basso

Intento a disegnare il ritratto della monaca osservante, l'Oblato Carlo Andrea Basso, compone un'opera di carattere spirituale prendendo a modello l'insegnamento della Sacra Scrittura e l'esempio dei santi. La sua operetta non ha dunque carattere normativo, né si riferisce alle ordinazioni del Concilio tridentino o della chiesa milanese, che sono soltanto presupposte. L'autore si propone di illustrare i doveri della religiosa a partire dalla esposizione del significato del termine «monaca», che significa «solitaria»<sup>39</sup>, e strutturando conseguentemente il suo scritto in 14 Trattati, o capitoli, che tengono conto del carattere di separatezza che deve qualificare la vita monastica. Dopo aver trattato «Di quello che deve fare la Monaca con Dio», prosegue argomentando «Come si deve portar la Monaca verso i suoi superiori» e infine esaminando «Di quanto deve fare la Monaca verso se stessa, per suo profitto spirituale». Conclude poi prendendo in considerazione come la religiosa deve comportarsi con le altre monache, con i parenti, con le persone secolari e con le novizie. Il trattato sulle novizie è l'ultimo del volume ed è sviluppato, come si è detto, nella prospettiva dei doveri della professa verso le giovani postulanti. Ad integrazione di questo capitolo, il XV, l'autore rinvia ad un testo più specifico composto dal teologo Luigi Bossi nell'ambito delle diverse iniziative borromaiiche per l'introduzione della disciplina tridentina nella chiesa milanese: il *Catechismo ad uso delle figliuole desiderose di farsi monache*<sup>40</sup>.

Rinunciando dunque a rivolgersi direttamente alle novizie, Carlo Andrea Basso prosegue il suo discorso relativo ai doveri della professa e mostra la responsabilità di ogni singola monaca nell'esprimere il voto di accettazione delle postulanti e di ammissione alla professione. Dall'ammettere soggetti idonei, che posseggano i requisiti richiesti, dipende infatti il buon andamento della

<sup>37</sup> CONNOLLY, Thomas (1994) — *Mourning into joy: music, Raphael, and Saint Cecilia*. New Haven – London: Yale University Press.

<sup>38</sup> Sugli aspetti politici della melanconia nell'età moderna si veda SCHIERA, Pierangelo (1999) — *Specchi della politica: disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Bologna: Il Mulino.

<sup>39</sup> BASSO, Carlo Andrea — *La monaca perfetta...op. cit.*, p. 3.

<sup>40</sup> *Catechismo ad uso delle figliuole desiderose di farsi monache. Composto da Aluigi Bosso...* In Milano, per l'herede di Pacifico Pontio, & Gio., Battista Piccaglia stampatori archiepiscopali, 1621.

disciplina monastica e nel fare questa scelta le religiose non debbono lasciarsi fuorviare né dalle promesse di donativi, né dalle pressioni dei parenti o delle famiglie. Sulla gravità di introdurre giovani postulanti per i motivi detti, l'autore cita Teresa d'Avila e riporta l'esempio del rinvio a casa di una parente che non si era mostrata idonea alla professione. Così Carlo Andrea Bosso espone il caso citato:

*Santa Teresa levò l'habito ad una Monaca sua parente, che quasi un anno l'haveva portato, e la rimandò a casa, perché non la riteneva habile per la professione, et per molto che ne fu pregata dal Padre et d'altri suoi parenti, mai si lasciò pregare a trattenerla<sup>41</sup>*

Alla rettitudine nel vagliare i criteri di ammissione delle novizie le professe debbono aggiungere anche la diligenza nel prendere informazioni sulle postulanti, come si fa normalmente per compiere un affare del monastero. L'accettazione delle giovani è infatti un atto che impegna il monastero per gli anni a venire. Da ultimo occorre anche considerare la disposizione del corpo «che sia sano et habile per le fatiche, et per portare il peso della Religione»<sup>42</sup>.

Nella parte seguente del Trattato XV si esaminano i doveri della Maestra delle novizie il cui compito è quello di esercitare le giovani nella virtù e nella mortificazione, combattendo soprattutto la tepidità nella vita spirituale. I molti obblighi della Maestra delle novizie possono riassumersi in pochi. Innanzitutto ella deve insegnare più con l'esempio che con le parole:

*Deve ammaestrarle più con l'esempio che con le parole et far a punto come sogliono quelli ch' insegnano a scrivere: non si contentano di dar i precetti convenienti dell'arte et di proporre al figliolo un esemplare di lettere ben formate, ma pigliano ancora la mano dello scolare, et movendola pian piano gl'insegnano a formare bene i caratteri. L'esempio è un ottimo et eccellente modo d'insegnare<sup>43</sup>.*

In secondo luogo la Maestra delle novizie deve amare le sue discepole con spirito di servizio, come richiede il suo ufficio, e non deve mostrare parzialità se non vuole introdurre discordia tra le postulanti. I Maestri di spirito raccomandano infatti che chi governa raggiunga la «indifferenza nell'amare, perché in quella fondasi la confidenza»<sup>44</sup>.

Infine la virtù più importante per le Maestre sarà quella della discrezione che

---

<sup>41</sup> BASSO, Carlo Andrea — *La monaca perfetta...op. cit.*, p. 368.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>43</sup> BASSO, Carlo Andrea — *La monaca perfetta...op. cit.*, p. 372.

<sup>44</sup> BASSO, Carlo Andrea — *La monaca perfetta...op. cit.*, p. 373.

suggerirà loro di avviare le giovani alla vita di perfezione senza imporre esercizi o mortificazioni eccessive, tenendo conto che esse debbono avviarsi gradualmente a intraprendere una vita nuova, diversa da quella del secolo.

Dopo aver sintetizzato in pochi punti gli obblighi della Maestra, l'autore del trattato conclude affermando che gli obblighi della novizia discendono da questi: le giovani debbono amare, riverire, obbedire le loro ufficiali e debbono dedicarsi con ogni impegno al proprio profitto spirituale e all'acquisto delle virtù.

Come le Maestre delle novizie debbono insegnare con l'esempio, così tutte le professe debbono essere di buon esempio alle giovani ogni volta che hanno occasione di incontrarsi, ossia in coro e in refettorio.

Le parole con cui Carlo Andrea Bosso conclude il suo trattato sembrano attestare che in tutti i monasteri milanesi esistano noviziati separati dai luoghi destinati alle professe. Egli approva pienamente questa disposizione, che rispecchia la vocazione della monaca alla solitudine, e suggerisce scherzosamente un modo per conversare tra monache e professe: il modo sopra accennato del buon esempio.

Non mi dilungherò ulteriormente nell'analisi dei due trattati seicenteschi. Mi limiterò a ricordare che essi sono espressione dell'intensa attività pastorale relativa alla applicazione dei decreti del Concilio di Trento condotta da Carlo e Federico Borromeo nella diocesi milanese. Insieme ad altre opere meno note essi hanno contribuito ampiamente a trasmettere precetti e modelli per la vita monastica a tutti gli istituti religiosi italiani. Il numero imponente di ristampe dei due trattati indica che essi costituirono una specie di vademecum per le singole monache e per intere comunità lungo tutto il secolo XVII.

Non si ricavano da questi testi le informazioni relative all'istruzione delle novizie e al loro curriculum di studi. D'altra parte non possiamo dimenticare che una *ratio studiorum* per i monasteri femminili comincerà ad apparire nel secolo XVIII, sulla scia della *ratio studiorum* dei gesuiti, e fino alla fine dell'Ancien Régime l'insegnamento morale e l'avviamento alla vita spirituale avrà preminenza rispetto all'insegnamento di altre discipline letterarie o scientifiche<sup>45</sup>.

Artigo recebido em 23/05/2011

Aceite para publicação em 31/05/2011

---

<sup>45</sup> Gli studi sulla educazione femminile e sugli istituti educativi per donne non sono ancora molto numerosi in Italia. Per un orientamento v. il fascicolo dedicato a questo tema nella rivista «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14 (2007), Brescia.



## *A MULHER SÁBIA E PRUDENTE: APROXIMAÇÕES*

MARIA IDALINA RESINA RODRIGUES

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA - CITCEM

idalina.resina@clix.pt

**RESUMO:** O artigo sobre *A Mulher Sábia e Prudente* (a partir de um original de Goldoni) começa com uma informação sobre versões portuguesas com diferentes títulos (1768 e 1778), analisa a cópia manuscrita posterior (1784) e detém-se, em seguida, na apreciação do argumento e na análise das personagens. Fundamentalmente a intriga concentra-se no sensato e eficiente modo de actuar da protagonista, trocada inicialmente pelo marido por uma amante de mais elevada postura social e reabilitando o seu casamento a partir de estratégias muito bem urdidas e sem causar prejuízos a ninguém. No final, todos lhe ficam gratos e até os criados aprendem com as suas lições, uma das quais é, sem dúvida, a da mútua compreensão necessária para um casamento feliz.

**PALAVRAS-CHAVE:** Casamento, Mulher, Marido, Astúcia

**ABSTRACT:** The article on *A Wise and Prudent Woman* (from an original by Goldoni) begins with some information on Portuguese versions with different titles (1768 and 1778), it analyses a later handwritten copy (1784) and following that, dwells on the consideration of the argument and on character analysis. The plot essentially concentrates on the sensible and efficient way in which the protagonist acts, initially exchanged by her husband for a lover of higher social position and rehabilitating her marriage through finely interwoven stratagems without harming anyone. In the end, everyone is grateful to her and even the servants learn their lessons, one of which is, no doubt, that of the required mutual understanding for a happy marriage.

**KEY-WORDS:** Marriage, Woman, Husband, Wisdom

### **A abrir**

Acontece que, para intervenções neste nosso Centro, pela segunda vez me debruço sobre teatro de cordel do século XVIII, época e área literárias em que não sou minimamente especialista, mas que, por vezes, me alicia por me confrontar com um aparente (ou não) parentesco entre títulos inscritos em Catálogos e certas opções temáticas dos programas anuais.

Desta vez, a *colagem* é um tanto deficiente, reconheço, exigindo a boa vontade dos ouvintes (ou leitores) na atenção a uma *sabedoria* feminina que não é propriamente de *aias* ou *mestras de noviças*, mas singelamente e sobretudo de uma mulher casada.

Mais ainda, tal como em anterior *investida*, não fui capaz de ceder à tentação de me interessar pela face material do enredo didáctico (a brochura), ou melhor, pela sua sintomática presença em várias compilações da nossa dramaturgia setecentista, pela existência de uma cópia manuscrita, de um códice encontrado, pela dualidade de rótulos.

Incapaz de apresentar explicações cabais para esta panóplia de manifestações de um texto afinal tão pouco conhecido, obrigo-me, no entanto, a elencar os *meus achados* que os mais entendidos, em campos alargados, não deixaram passar completamente em claro, mas que posso precisar com este caso individual da *Mulher Sábia e Prudente*<sup>1</sup>.

A comédia em apreço é uma das muitas versões de Carlo Goldoni, diz-se que só por Metastasio ultrapassado na influência no teatro português da segunda metade do século XVIII, com o título original de *La Moglie Saggia*, talvez não por acaso ampliado na lusitana versão, já que a *sabedoria* por si só não é necessariamente *sageza*; a *prudência* também ajuda, e muito, a completar o perfil desenhado da protagonista.

Inventariarei, pois, os materiais difusos, desde já deixando indicada a selecção feita para o posterior apuramento das linhas argumentativas.

### **Seleccção e inventário**

Eis as minhas escolhas, em termos de originais disponíveis.

O escrito de base para o trabalho pertence à Sala Jorge de Faria da Universidade de Coimbra e é assim apresentado:

### **Mulher sábia e prudente**

Santa Rita, José de

Comedia nova intitulada Mulher sábia, e prudente / do muito reverendo padre Fr. Joseph de Santa Rita. – Lisboa. Officina de João Baptista Alvares, 1768. – 119, [1] p.; 15cm.

A verdade, desde logo, é que o Catálogo, que assim nos elucida, da autoria de José de Oliveira Barata e Graça Pericão (*Catálogo da Literatura de Cordel*.

---

<sup>1</sup> Penso em José da Costa Miranda e nos seus *Estudos Luso-Italianos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990; e em ALMEIDA, Maria João (2007) — *O Teatro de Goldoni no Portugal de Setecentos*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

*Colecção Jorge de Faria*. Lisboa: INCM e FCG, 2006), nos presta informação sobre o registo da mesma edição nas antologias congéneres<sup>2</sup> e que a consulta do espólio da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), como muito bem verificou Costa Miranda<sup>3</sup>, não se afigura despcienda.

Complementarmente, para o original de *A Mulher Amorosa* (adiante confirmarei tratar-se fundamentalmente da mesma obra), por facilidade de busca, consultei o exemplar da BNP e a digitalização oferecida pela Fundação Gulbenkian, sem negligenciar, como informação, o registo de Coimbra que reza assim:

### **A mulher amorosa**

Goldoni, Carlo

Comedia intitulada *A mulher amorosa*, / composta pelo doutor Carlos Goldoni, advogado veneziano; traduzida no idioma portuguez, para se representar no Theatro do Bairro Alto. – Lisboa: Oficina Luisiana, 1778. – 34 p.; 20cm<sup>4</sup>.

Adiantado este esclarecimento, (movida eu, é certo, sobretudo por motivos de comodidade), retenhamos agora, em síntese, e com o auxílio da bibliografia assinalada na nota 1, o percurso do folheto (?) que, evidentemente, mais pelo *âmbito* do que pelas *faces*, nos virá a interessar, aqui e ali recuperando o que fica dito.

Curiosamente, a primeira referência a *Mulher Sábia e Prudente*, encontra-se num documento da Torre do Tombo e é um pedido de licença de impressão, de 1764, assinado por José Maregelo de Osan, pseudónimo literário ou anagrama de José Ângelo de Moraes<sup>5</sup>, que poderia admitir-se ter sido o seu tradutor, (não esqueçamos que o original pertence a Goldoni, sem que a autoria venha assinalada) se, quatro anos depois, nos não aparecesse o nome de Frei José de Santa Rita sugerido como autor (a já referida *Comedia nova intitulada Mulher sabia, e prudente*/do muito reverendo padre Fr. Joseph de Santa Rita) acenando-nos com a pista de, evidentemente, ser ele o responsável pelo traslado português<sup>6</sup>.

Sobre o atraso de quatro anos na publicação nada se pode adiantar uma vez que se sabe ter sido positivo, embora muito sucinto, o parecer de Barbosa Machado sobre a impressão desta e de outras comédias apresentadas em

<sup>2</sup> BARATA, José de Oliveira e; PERICÃO, Graça (2006) — *Catálogo*, p. 247.

<sup>3</sup> COSTA MIRANDA, José da (1990) — *Estudos*, p. 293.

<sup>4</sup> BNP, L3571A e FCG, TC 212; BARATA, José de Oliveira e; PERICÃO, Graça (2006) — *Catálogo*, p. 245.

<sup>5</sup> COSTA MIRANDA, José da (1990) — *Estudos*, p. 282-283.

<sup>6</sup> Confrontar com a apresentação de PINTO DE CASTRO, Aníbal (1974) — *Catálogo da Colecção de Miscelâneas. Teatro*. Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, p. 183 e 207.

simultâneo («Estas Obras Poéticas compostas para se representarem no Theatro não contem cousa alguma q[ue] lhes impida a sua publicação»)<sup>7</sup>; do mesmo modo se ignora por que não há indicações sobre subidas ao palco, apesar de não se desconhecer um novo requerimento para licença de impressão de 1775<sup>8</sup>.

A acrescentar a estas edições, encontrámos na Biblioteca Nacional de Portugal uma cópia manuscrita, ao que me pareceu da edição de 1768, levada a cabo, em 1784, pela mão de António José de Oliveira, agora sem alusão a Fr. Joseph de Santa Rita, em códice e microfilmada<sup>9</sup>.

Não esquecendo que a comédia de Goldoni, em edições italianas (Bertinelli, a.1753) aparece de outro modo nomeada, como *Moglie Ammosa*, denominação que o autor lhe preferiu quando representada em Veneza em 1752, para evitar confusões com outras obras em circulação, mas que posteriormente abandonou com baptismo definitivo de *La Moglie Saggia* (edições de Peperini, 1753 e de Pasquali, 1763, por exemplo), assumindo uma identidade para o palco e outra para a imprensa, não estranhámos que, já com clara atribuição a Goldoni, embora sem informação de tradutor, e sem a adjectivação de *nova*, nos apareça impressa, em 1778, *A Mulher Ammosa*, destinada, agora sim, a representação no Teatro do Bairro Alto (o segundo, depois de reconstruído após o terramoto)<sup>10</sup>.

Folheando o exemplar em causa, conclui-se por um evidente aperfeiçoamento lexical (reduz-se o carácter *popular* da edição anterior), por uma aproximação a Goldoni na apresentação das personagens (os *graciosos* são apenas *criados*, os *tolineiros* passam a *amigos*) e pela escolha do protagonista masculino para terminar o diálogo e deixar a lição.

Na Sala Jorge de Faria, d'*A mulher Ammosa*, haverá ainda uma nova edição de 1838, para espectáculo no mesmo Teatro, mas, desta feita, com impressão na Tipografia de A. L. de Oliveira.

### **Apresentação de Goldoni**

A edição de *La Moglie Saggia*, que consultei<sup>11</sup>, abriga um prefácio do autor de que vale a pena copiar alguns períodos para não perdermos de vista a sua intenção de conselheiro matrimonial:

*Gran disgrazia è per una Moglie l' avere un Marito disordinato, ma questa disgrazia suol divenire ancora maggiore, quando manca nella Consorte quella*

<sup>7</sup> COSTA MIRANDA, José da (1990) — *Estudos*, p. 283.

<sup>8</sup> ALMEIDA, Maria João (2007) — *O Teatro de Goldoni*, p. 280.

<sup>9</sup> Cod. 1394 e FR 805, respectivamente.

<sup>10</sup> Sobre a data da representação não há certezas, segundo ALMEIDA, Maria João (2007) — *O Teatro de Goldoni*, p. 290.

<sup>11</sup> GOLDONI, Carlo (1991) — *La Moglie Saggia. La Sposa Sagace. La Buona Madre*, a cura di Gastone GERON. Milano: Mursia Editore.

*prudenza, che in simili casi è necessaríssima.*

[...]

*Non è che una donna onorata, e molto meno una dama, abbia da tollerari tranquillamente i torti che dal marito gli vengon fatti, e da trattare con amicizia una persona che intorbida la pace della sua famiglia: ha da cercare di remediarvi, ma com prudenza.*

[...]

*Esta é quella virtù che costituice la Moglie Saggia, questa é quella virtù di cui ho arrichita la mia Rosaura, per esempio delle donne prudenti e per conforto delle misere tribolate<sup>12</sup>.*

Se outra razão não houvesse, aqui se encontra uma boa justificação para o título da primeira tradução portuguesa.

### **Achegas sobre um arranjo setecentista**

Casada, por decisão do pai (Redolfo), com o Conde Octávio, a plebeia Rosaura não se poupa a esforços para recuperar o amor do marido, de há muito seduzido pela Marquesa Beatriz, ainda que, para tal, tenha de urdir alguns *desculpáveis* estratégias.

Conseguirá o seu objectivo, sem se curvar a pseudo-ajudas de amigos intriguistas ou de criados compreensivelmente lambareiros.

Esta é a intriga central de uma peça em três actos, concentrada num curto espaço de tempo (uma noite e um dia?), modesta nos espaços (as casas das duas famílias), repetitiva nas sóbrias didascálias (entradas, saídas, breves notas de humor, singelos objectos repetidos, como o livro, as mesas, as cadeiras, os copos, as garrafas, indicativos de iluminação).

Dum modo geral, predominam os diálogos ágeis, embora, evidentemente, a linguagem e a extensão variem conforme a marca social das personagens (criados e senhores têm diferente linguajar).

### **Rosaura: pensar e agir**

De Rosaura, personagem que ao longo da comédia vamos apreciando, desconhecemos a idade e o aspecto físico (no final lembrará que não é formosa)<sup>13</sup>, sabemos que, antes de Condessa, fora rapariga do povo, estatuto social acentuado em dizeres de muitos dos intervenientes, como o marido, a Marquesa, o pai, os pretensos amigos («huma mulher humilde»)<sup>14</sup> que, mesmo

<sup>12</sup> GOLDONI, Carlo (1991) — *La Moglie Saggia*, p. 59.

<sup>13</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 119.

<sup>14</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 9, por exemplo.

casada, continuava vestindo modestamente, pois o consorte mais se preocupava com as vestes da amante do que com as da mulher legítima («e minha ama, por ter muita precisão, pediu-lhe que lho comprasse [um vestido]»)<sup>15</sup>.

Antes do casamento, imaginamo-la, severa mas bondosamente, educada apenas por um pai a quem obedece na escolha de esposo nobre, que viria a proporcionar-lhe uma mudança hierárquica particularmente ambicionada pelo progenitor, mas que ela própria não deixará de valorizar quando rejeita a hipótese de separação conjugal mais tarde proposta pelo já arrependido familiar: «Eu sou mulher do Conde Octávio, e eu adquiri aquele grau de nobreza, que teve a virtude de namorar-vos», dirá então<sup>16</sup>.

Para além destes laços paternos, tudo leva a crer que tenha vivido sem outras influências, talvez mesmo sem prática de amigável conversação, sempre uma jovem habituada a tomar entre mãos o seu próprio dever, segundo se depreende da sua maneira de falar e agir durante o desenrolar dos acontecimentos.

Nos diálogos, seja quais forem os interlocutores, a sua postura é sempre individualmente assegurada, de recusa de opiniões alheias e segurança nas suas próprias, como quem aprendeu a defender-se consigo mesma praticando. Com energia a podemos ouvir, ao rebater o parecer do pai, ao impor-se às insinuações dos coscuvilheiros e dos criados e, particularmente, com subtil energia na conversa com Beatriz.

Recuperemos algumas das suas palavras decididas em duas ocasiões em que se confronta com o conselho de Redolfo:

*Eu sempre estive resignada, e obediente aos vossos preceitos, nunca me oppús ás vossas determinações; porém agora permitis, que vos exponha o que o meu coração, e o meu presente estado me persuade*<sup>17</sup>.

[...] *não aceito conceitos injustos, acordos malévolos, ajustes sinistros, e obrigações escandalosas*<sup>18</sup>.

Depois das palavras, os actos. Rosaura «rasga o papel [do convénio entre o pai e o marido] e vay-se»<sup>19</sup>.

Neste suposto ensinamento, um precioso auxílio deve ter encontrado na leitura: não sabemos o que lia, mas sabemos que lia muito.

---

<sup>15</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 5.

<sup>16</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 26.

<sup>17</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 26.

<sup>18</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 73.

<sup>19</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 73.

Com um livro nos aparece na sua entrada em cena<sup>20</sup>, reconhecem os tolineiros que «as suas conversações são os livros»<sup>21</sup>, e por isso a lamentam, mas logo a sua defesa surge rápida («este livro vale mais que a vossa cêa»)<sup>22</sup> e para o campo das tonterias empurra as observações com que eles prosseguem o seu arrazoado de infantil troça aos benefícios da leitura<sup>23</sup>.

A amizade atenta às boas letras a ajudará, com o correspondente hábito de reflexão, sem dúvida, a fortificar a paciência, virtude que, a par da prudência, humanamente muito a dignifica.

A dar-nos conta da resignada aceitação da sua sorte de esposa mal-amada se nos apresenta Rosaura, quando a conhecemos, («triste foi a minha sorte»)<sup>24</sup> e à aceitação da mesma sorte se refere em diversos passos sobretudo das primeiras cenas.

Exemplifiquemos com este curto monólogo:

*Em dous annos, que sou cazada com o Conde Octávio, ainda não tive hum dia de contentamento; quis meu pay sacrificar-me, e neste estado, até que o Ceo de mim se lembre, devo cultivar a paciência*<sup>25</sup>.

Complementarmente, e à medida que a representação vai avançando, consolida-se a atitude, não já tanto pela repetição oral, em clima de solidão, de cuja sinceridade não duvidamos, como pelas provas de adequado comedimento na conversação com os menos pacientes interlocutores de que são expoentes o pai e particularmente o marido.

Rosaura nunca magoa, reprime as acusações, desenvolve um raciocínio tranquilo e secundariza a violência de certas agressões verbais.

Atentemos neste excerto:

*Octav. Porque vos não deitasteis?*

*Ros. Esperava por vós.*

*Octav. Já mil vezes vos tenho dito que não quero sujeição; ide-vos deitar.*

*Ros. Faço gosto de esperar por vós.*

*Octav. Esses melindres para mim são escusados. Com desprezo.*

[...]

*Não quero meninices*<sup>26</sup>.

A prudência, por seu turno, enraíza na rectidão de carácter, desvia do rápido

---

<sup>20</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 11.

<sup>21</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 14.

<sup>22</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 14.

<sup>23</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 16, 18, 19 e 21.

<sup>24</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 11.

<sup>25</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 13; ler também p. 27 e 32.

<sup>26</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 28.

mau ajuizar, sempre inclinada a afastar ou a atrasar suspeições do modo de agir alheio, que só muito lenta e consistentemente se vão aceitando como irrefutáveis.

Há o monólogo interiorizado<sup>27</sup>, o rebater coordenado das certezas do pai<sup>28</sup> e a correcção da linguagem do criado<sup>29</sup>; só tarde, mas ainda a tempo, se aceita o que inaceitável parecia.

E aqui entramos no que mais importa para o desenrolar da acção: paciência e prudência não impedem a ausência de uma estratégia de defesa, antes lhe reforçam os contornos, com um sólido encaminhamento para o sucesso.

\*\*\*

Antes, porém, de lhe seguirmos os meandros, e para melhor acentuarmos a sua razão de ser e a pragmática força que a motiva, abordemos sucintamente outra vertente do pensar e do sentir de Rosaura que não deixa de funcionar também como entrave a qualquer hesitação.

A jovem protagonista, já o dissemos, casou por escolha paterna, logo não foi o amor (pelo menos o seu, porque Octávio lhe queria bem) que a conduziu ao matrimónio mas, paradoxalmente ou não, para ela a aceitação do marido implicaria, para além de um dever de obediência filial e de um adquirido respeito a códigos da nobreza em que passaria a rever-se, uma porta aberta para o amor que, talvez, a pouco e pouco, se vai sobrepondo a outros imperativos como o respeito, a fidelidade, a honra, a paz doméstica que, naturalmente, também são elos a considerar.

Confrontemos passos deste cruzamento de imposições íntimas de Rosaura.

Desde logo, o respeito pelo progenitor sublinhado com as benesses da nova condição:

*Eu sou, mulher do Conde Octávio, e eu adquiri aquelle grão de nobreza que teve a virtude de namorar-vos [...] Se o Ceo me conceder filhos, serão verdadeiramente nobres; eu terei a consolação de os ter dado à luz, e vós vos alegrareis vendo nelles o maior fructo de vossas fadigas<sup>30</sup>.*

Mais tarde, a decisão de não interromper um matrimónio com os alicerces do seu:

*Que sou mulher do Conde Octávio; que só o golpe da morte me pode separar dele<sup>31</sup>.*

---

<sup>27</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 22.

<sup>28</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 23.

<sup>29</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 40.

<sup>30</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 26-27.

<sup>31</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 73.

Por fim, no andamento do terceiro acto, a primazia do vínculo amoroso (com a chamada de atenção para anterior afecto do marido), amiudadas vezes afirmada e gostosamente usada para explicar a sua conduta, mesmo sabendo ter corrido o risco de envenenamento (ou não fosse Rosaura também *A Mulher Amorosa*).

Algumas falas para o Conde:

*Se tendes precisão de quem vos sirva, aqui estou eu, e ninguém vos servirá com maior amor do que a vossa esposa*<sup>32</sup>.

*Isto direi somente para fazer-vos compreender, que vós me ensinasteis a amar*<sup>33</sup>.

*Ocorra-vos, que vós fosteis o meu primeiro, e único amor; lembrai ao vosso coração, e a vós mesmo por um momento as ternuras, que no espaço de hum anno praticasteis comigo*<sup>34</sup>.

\*\*\*

Desdobrado, então, este caudal de razões para a conservação do nó matrimonial, relembremos a atrás referida aliança entre a prudência e a paciência com a prossecução de um astucioso plano que talvez não esperássemos. «Estudarei algum caminho racionável e honesto, para remediar este dano»<sup>35</sup>, confessa a protagonista no final do primeiro acto, teatralmente deixando o leitor/espectador em suspenso.

Será na quarta cena do segundo acto que a resposta virá. Rosaura dirige-se a casa de Beatriz e, fingindo sempre confiar numa seriedade que sabe não existir, representa uma *tragicomédia* em vários tons, através de um discurso bem programado e, como tal, de impossível contestação, ainda que falseador da verdade.

No *intróito* e no *epílogo*, o simulado mas encomiástico elogio da rival:

*Vós que sois huma dama sábia, e virtuosa, vos compadecereis do meu estado; de meu próprio pay não faço a confiança, que quero fazer de vós em o descobrir-vos o meu peito, comprehendereis a estimação que faço de vossas virtudes*<sup>36</sup>.

*He supérflua essa vossa justificação, sei quem sois, e por este motivo venho*

<sup>32</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 101.

<sup>33</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 103.

<sup>34</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 105. Há talvez aqui uma certa contradição com afirmações anteriores.

<sup>35</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 42.

<sup>36</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 60.

*entregar-me nas vossas mãos; ninguém melhor do que vós entende o que deve obrar huma Dama sábia, e huma mulher honesta*<sup>37</sup>.

Antes da abordagem do cerne da questão, lisonjeado o ânimo da visitada, há ainda lugar para uma contextualização na paz doméstica em geral, como área em que duas *virtuosas* mulheres não poderão deixar de estar de acordo:

*Bem persuadida estareis de que não se dá neste mundo outro bem mayor do que a paz doméstica; de tal sorte que se acaso se pude-se dar verdadeira felicidade na terra, creyo certamente que a paz, a tranquillidade e, o socego do animo seria o sumo bem, porque se suspira*<sup>38</sup>.

Só depois, garantida uma impossibilidade de discordância, se envereda pelo caso particular e, numa longa e chorada lamentação, a mal amada esposa presta contas da sua situação, a situação de quem vive em «perpétua guerra» com o marido<sup>39</sup>, que lhe foge e a ofende:

*Agora não olha para mim, não me falla, foge ás occasioens de vêr-me, aparta-se do leito conjugal, e trata-me como se eu fosse a sua mais fêra inimiga*<sup>40</sup>.

Feito o desabafo pessoalizado, digamos assim, terá de ser habilmente dada a conhecer a *verdadeira* razão da entrevista solicitada; Rosaura não se deslocou apenas para se lamentar; mas especialmente porque, afirma, sendo Beatriz amiga *desinteressada* do Conde e mulher menos ignorante, ela poderá ser, junto dele, a advogada da infeliz consorte, alertando-o para os deveres de um honesto marido e de qualquer «cavalheiro honrado»<sup>41</sup>, deveres que cuidadosa e minuciosamente se inventariam e enaltecem.

O pedido é angustiado e acompanhado de lágrimas:

*Supplico-vos por tudo quanto posso, e vos peço com lágrimas nos olhos, nascidas do mais casto, e do mais sincêro amor conjugal, que lhe falleis por mim...*<sup>42</sup>

Acredita Beatriz na sinceridade da visitante? De modo nenhum, mas poucas armas lhe ficam para manter a condenável relação com Octávio.

A segunda mostra da capacidade estratégica de Rosaura tem lugar já nas

---

<sup>37</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 63.

<sup>38</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 60.

<sup>39</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 60.

<sup>40</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 61.

<sup>41</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 62.

<sup>42</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 61.

últimas cenas do terceiro acto e traduz-se no inteligente aproveitamento do veneno que lhe estava destinado. Avisada pelo criado da corrupção da sua limonada, fingirá junto do marido ignorá-la e estar disposta a tomá-la por amor não correspondido; arrependido este e pronto a ser vítima da sua própria armadilha, perdoa-lhe e *aparentemente* salva-o de inglória morte e cativa-o para o desejado pacto conjugal («Abração-se estreitamente»)<sup>43</sup>.

Com Beatriz, entretanto chegada a casa dos condes, o isco da limonada volta a funcionar; indignada por ver-se substituída junto de Octávio, e prestes a desmaiar, socorre-se esta do refresco que tem ao seu alcance; ignorando que o copo tinha sido substituído, admite o ex-amante a eminência da sua morte mas, ao chamar um médico, é a própria Rosaura que aparece:

*Não, não morrereis, naquelle crystal não estava o veneno, tão pouco acautelada não fui em guardá-lo, deteyo fora, e fiz a troca com outra limonada innocente, e mostrei, que me sacrificava a tomar o veneno, só para ver até aonde chegava a crueldade de meu esposo*<sup>44</sup>.

Em clima de mútuo perdão, a Marquesa reconhece o seu erro e exalta a antiga rival («Ah! Condessa, a vós devo a vida; perdoai-me [...]. A Deos para sempre»)<sup>45</sup>.

Ficamo-nos, então, com os louvores a partilhar pelo público à «Mulher Sábia, e Prudente»<sup>46</sup>.

### **A sabedoria contamina?**

Os criados são, como sabemos, personagens imprescindíveis neste teatro setecentista; adjuvantes ou críticos dos patrões, não sendo responsáveis pelo progresso da acção, muitas vezes nos sintonizam com ele e lhe atrasam ou aceleram o remate.

Neste caso, porém, o par constituído por Coralina e Pandorga (foi mudado o nome italiano de Arlechino) tem ainda o interesse de reforçar a linha argumental prioritária: Pandorga aprenderá com o amo a ser mais exigente com a mulher e Coralina, por seu turno, recolherá de Rosaura a lição de *prudente* acautelamento para o bom sucesso do matrimónio.

Porque da sabedoria feminina nos ocupamos, deixemos em segundo lugar a evolução do servo e recolhamos algumas dicas sobre a transformação de Coralina.

---

<sup>43</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 108.

<sup>44</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 117.

<sup>45</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 117.

<sup>46</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 119.

Aparece-nos a incitar a ama à desconfiança no marido e a aconselhar a *guerra aberta* («enfadai-vos com elle»)<sup>47</sup> para, logo de seguida, se auto-definir como a mulher que manda no consorte e não se resigna a traições:

*Se isso fora commigo, não me deixaria meter debaixo dos pés: se elle levantasse a voz tres pontos, eu seis: se elle levantasse a mão, eu havia levantá-la mais alta que a sua. Pandorga, meu marido, faz o que eu quero, e trata-me com respeito. Oh! se elle tivesse huma amizade fixa, como meu Amo, não lhe faltaria que soffrer todas as horas*<sup>48</sup>.

Adiante, ainda convencida da sua superioridade conjugal, discute bravamente com Pandorga (que, entretanto, começara a perder o amolecimento) e indigna-se com a reacção dele («perder-me o respeito! insultar-me! chamar-me lambareira!»)<sup>49</sup>, para, na conversa seguinte, após uns momentos da costumada exaltação, se ir aproximando de um convencimento dos seus erros («es meu marido e devo amar-te»)<sup>50</sup>.

De facto o amor parece realmente ter chegado, o ciúme verdadeiro vence-a<sup>51</sup>, a prudência de Rosaura contagiou-a e a relação entre os dois acabará em bem<sup>52</sup>. Coralina compreendeu finalmente a patroa que antes criticara pela brandura e pela paciência:

*Agora percebo; ella sabe mais do que eu. Oh! esta sim, que he huma mulher sabia e prudente*<sup>53</sup>.

Diferentemente, sem uma evolução faseada, apenas no final do terceiro acto, Beatriz, ao saber-se salva da morte por envenenamento, reconhece erros e pede perdão:

*Ah, Condessa, a vós devo a vida; perdoai-me, se por minha causa sofresteis tantos desgostos. A minha amizade com o Conde, vosso marido foi honestíssima; eu devo livrar-vos de sustos, a mim de perigos, e ao mundo de observações. A Deos para sempre*<sup>54</sup>.

Se a amizade com o Conde foi ou não honestíssima, eis a dúvida que nos fica, como dúvida nos fica sobre os reais sentimentos amorosos da Marquesa. O

---

<sup>47</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 12.

<sup>48</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 12.

<sup>49</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 37.

<sup>50</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 77.

<sup>51</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 81 e 92.

<sup>52</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 93.

<sup>53</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 82.

<sup>54</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 117.

que, para nós, fica bem claro é o seu comportamento antitético ao de Rosaura, pois nem sabedoria nem prudência a caracterizam.

Orgulhosa, comenta o plebeísmo da rival, («A culpa he vossa; não vos desposásseis com uma mulher humilde»)<sup>55</sup>, aceita e incentiva a coscuvilhice dos criados<sup>56</sup> e entrega-se à interesseira ajuda dos tolineiros; mas, sobretudo, privilegia a discussão agressiva nos seus contactos com Octávio, como fica evidenciado desde a cena segunda do primeiro acto, na leitura de uma carta que dele recebera e, em posteriores encontros, clamando mais por orgulho do que por dignidade contra a armadilha de que foi alvo por parte de Rosaura e desejando vingança:

*A ira do Conde abranda, muita parte da minha; apreende com reflexão  
Nobre as injúrias, que me fez sua mulher: qualquer ressentimento, que ele  
execute, não dirá que por mim lhe foi suggerido; mas não poderei ver se não com  
gosto, e alegria, mortificada, e punida a minha inimiga*<sup>57</sup>.

Como foi dito, o Conde tentará, então, envenenar a mulher.

Porém, já estamos bem informados de que a bondade e a sageza colhem os louros finais, o que, aliás, desde o início esperávamos.

### **A fechar**

Se Goldoni foi um grande e indiscutível dramaturgo, nem sempre as suas versões portuguesas lhe prestam as devidas honras, empenhadas que se mostram em agradar a um público demasiado afecto ao facilitismo da linguagem popular.

De qualquer modo, nelas ficam registados os contornos da intriga, o perfil das figuras, os ambientes sociais, a oportuna *lição* moral.

Por estas e por outras razões, vale sempre a pena prosseguir com a sua auscultação, o que vem sendo feito, nos últimos tempos, com claro entusiasmo de alguns investigadores.

E que o mesmo esforço se manifeste na abordagem do restante teatro de cordel, que é numeroso, avançando na sua publicação actualizada para abrir portas a uma leitura mais generalizada e facilitar o trabalho dos estudiosos.

Artigo recebido em 26/05/2011  
Aceite para publicação em 03/06/2011

<sup>55</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 9.

<sup>56</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 48 e 49.

<sup>57</sup> *Mulher Sábia e Prudente*, p. 87.



## AMOR CARNAL E AMOR PECAMINOSO. CARTAS DE PERDÃO NA CHANCELARIA DE D. JOÃO II

GRACILDA ALVES  
IH/UFRJ  
gracilda@ifcs.ufrj.br

**RESUMO:** Neste artigo iremos trabalhar com as cartas de perdão da Chancelaria de D. João II no que toca aos crimes sexuais, tais como a barregania, alcovitagem, incesto, feitiçaria, rufiagem, bigamia e adultério. Estas são relações passíveis de punição pela legislação régia. As cartas de perdão são atos de centralização régia e de atuação do poder a partir da capacidade de agir, governar e de produzir efeitos sobre um determinado espaço geográfico. Podemos inferir que a chancelaria está ao serviço do poder na medida em que a escrita é um elemento essencial para provar e comprovar direitos, propriedades, privilégios e os mais diversos atos jurídicos, como as cartas de perdão em que fica determinado que só o rei pode conceder a mercê e o perdão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cartas de perdão, Chancelaria Régia, Portugal, Poder Régio e D. João II

**RESUMO:** In this paper we are going to deal with charters of forgiveness of King John II's chancery concerning sex crimes such as concubinage, panderism, incest, witchcraft, ruffianism, bigamy and adultery. These relationships are prone to be punished by royal legislation. The charters of forgiveness are part of the royal centralization process and of the acting of power throughout the ability of acting upon, governing and transforming a specific geographical area. It's possible to infer that the chancery serves the power considering that writing is an essential element to prove and verify rights, properties, privileges and a great deal of juridical acts, such as the charters of forgiveness in which it is determined that only the king himself is able to grant benefits and forgiveness.

**KEY-WORDS:** Pardon charts, Royal Chancery, Portugal, Royal Power and King John II

Verificamos que as figuras da mulher e das relações amorosas são cantadas

e decantadas através da poesia. Não seria a vida uma poesia de encontros e desencontros? Não estaria o poeta a retratar através da sua pena a multiplicidade dos sentimentos e de sua vivência? Em muitos casos o poeta vai assinalar os sentimentos com cores fortes e quase sempre procura dar destaque àqueles que mostram a transgressão e o pecado. É dentro deste universo que aqui vamos tratar de mulheres que amaram e foram amadas. Não o universo das esposas, que se pretendia ser o da mulher recatada, fiel, boa mãe e viúva contrita. Mas, de mulheres solteiras que não permaneceram dentro de seu lar à espera de um casamento, mas que foram viver intensamente os seus sentimentos, quer com homens solteiros, casados ou religiosos ou, mesmo de mulheres casadas que aproveitavam a saída de seus maridos para a lida diária ou para a guerra para viverem situações transgressoras e que após algum tempo atormentam-se em viver uma situação classificada como de pecado mortal. E buscam o perdão. O perdão régio. São estas mulheres que povoam as cartas de perdão encontradas na Chancelaria de D. João II que nos trazem o cotidiano medieval quinhentista português.

Vamos trabalhar com pessoas que transgrediam normas de condutas ditadas pela legislação régia e eclesiástica. A primeira que destacamos é o casamento. Este era um Sacramento, ou seja, o Sétimo Mandamento da lei de Deus e era ele que deveria estabelecer o início e controlar a atividade sexual. Assim, desde São Paulo e Santo Agostinho que verificamos que a Igreja tenta controlar o impulso sexual dentro de determinados padrões e espaços, como o casamento. Da mesma forma que pretende evitar que o mesmo tenha como finalidade o prazer. Ele tem como função essencial a procriação. Desta forma, cria-se a idéia de que a mulher deveria manter-se imaculada até o casamento e casta após o mesmo, respeitando, assim, a lei de Deus e a lei do Reino. Ambas punem as transgressões. Em relação à lei de Deus era um pecado mortal que era cometido, com as conseqüências tenebrosas daí advindas. E em relação à legislação laica é a criação da idéia de que as leis punem as relações fora do casamento, o adultério e todas as demais transgressões ligadas à sexualidade com a pena de morte.

As Ordenações Afonsinas possuem um título dedicado à questão da barregania. Neste, fica claro que era necessário estabelecer uma norma legislativa porque as pessoas «tanto mais ou pouco devem usar do dito pecado», ou seja, a legislação reconhece que esta prática era recorrente entre todos os estratos populacionais e ocorria tanto na área urbana como rural. Em seguida é assinalado que esta prática era um pecado em primeiro lugar e que a referida prática colocava em risco o casamento na medida em que o homem muitas vezes levava ao «desfazimentos de suas fazendas», além de «desemparavam suas molheres...dapnavam suas fazendas e seus bees se hiam a perder», o que

provocava um grande dano para a sociedade e para o Reino.

Trabalhar com a chancelaria régia é analisar a atuação do poder a partir da capacidade de agir, governar e de produzir efeitos sobre um determinado espaço geográfico. Mas, também podemos apreender os conflitos internos resultantes da convivência da população dos Reinos, dos seus interesses num balé de sinfonia constante orquestrada pelas leis e pelo rei que era a cabeça do povo e dos reinos. Podemos inferir que a chancelaria está ao serviço do poder na medida em que a escrita é um elemento essencial para provar e comprovar direitos, propriedades, privilégios e os mais diversos atos jurídicos, como as cartas de segurança e de perdão vão estabelecendo que só o rei pode conceder a mercê.

Entendemos a chancelaria régia como um elemento integrante do ato de governar e, portanto, a consideramos como um dos elementos de visualização do poder régio. Podemos afirmar que as cartas de perdão são fontes privilegiadas para o estudo das práticas políticas encetadas por D. João II<sup>1</sup>.

A chancelaria está composta por documentos denominados cartas, que estão dispostos de forma cronológica. Estas estão divididas em protocolo, texto e escatocolo. Como nos afirma Carvalho Homem elas representam o «exercício quotidiano do poder régio»<sup>2</sup>. Elas atendem às mais diversas necessidades da sociedade e simultaneamente vão construindo e refletindo o poder exercido pelo rei. Desta forma o rei diariamente decretava cartas com «força legal mais ou menos amplas, umas relativas a um só indivíduo, outras a coletividades, outras ainda a toda a Nação»<sup>3</sup>.

As cartas de perdão são instrumentos do poder régio e estão dentro do ato de governar ou de «governança» que vem imbuído no sentido de manter, sustentar<sup>4</sup>. Ora, «o rei exerce um ofício cujo fim é o bem comum, e que consiste na justiça e na governança segundo o direito, respeitando os foros da comunidade».

<sup>1</sup> Sobre este tema ver: COELHO, Maria Helena da Cruz, coord. (2000) — *Estudos de Diplomática Portuguesa*. Lisboa: Colibri; DUARTE, Luis Miguel (1999) — *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; FREITAS, Judite Antonieta Gonçalves de (2009) — *Chancelarias régias quatrocentistas portuguesas: produção manuscrita e aproximação política diplomática*. «Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais». Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, p. 136-150.

<sup>2</sup> HOMEM, Armando Luis de Carvalho (1994) — *Dionisius et Alfonsus. Dei Gratia Reges et Communis Utulitatis Gratia Legiferi*. Separata da Revista da Faculdade de Letras. II Série. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. XI, p. 19.

<sup>3</sup> MARQUES, A. H. de Oliveira (1987) — *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, p. 285.

<sup>4</sup> BRUNSWICK, M. (1910) — *Dicionário da Antiga Linguagem Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Lusitana Editora, p. 142 e VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa (1983) — *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram, etc*. Lisboa: Livraria Civilização Editora, p. 303.

<sup>5</sup> HOMEM, Armando Luis de Carvalho (1994) — *Dionisius et Alfonsus. Dei Gratia Reges et Communis Utulitatis Gratia Legiferi*, p. 12.

Podemos afirmar que as cartas de perdão estão repletas de situações reais e vivenciadas, mas estas não são realmente o que foi vivido, mas sim um reflexo. Na verdade, as cartas de perdão trazem situações já depuradas, o que, portanto, não deixa de ser uma manipulação da memória ao nível do coletivo/individual, consciente/inconsciente, cotidiano/jurídico, ou seja, a sociedade apenas mostra de si o que julga conveniente exibir. Nelas perpassam e permeiam modos de ver e viver, de sentir e pensar dos diferentes grupos que constituem a sociedade no reinado de D. João II.

Na Dinastia de Avis verificamos que o rei vai construindo e expandindo o seu poder a partir de instituições que adquirem cada vez mais importância e ingerência na sociedade. Além da construção da imagem do rei como Messias que é o criador da vida coletiva e o responsável pela salvação do Reino e do estabelecimento da paz. Assim, de certa forma o controle da violência através da legislação cria para o rei um capital simbólico<sup>6</sup> que vai fortalecendo o poder régio e trazendo para a esfera do rei a função de harmonizar a legislação e a sociedade dando-lhe uma legislação aplicada a todo o Reino.

Portanto, governar era fazer a justiça e isto fica claro ao lermos as cartas de perdão. Nelas verificamos que, apesar de ficar assinalado que a mulher e/ou o homem ficava e andava «por ello amorada»<sup>7</sup>, ou, «amoorara E amdaua oje em dia amoorado»<sup>8</sup> e continua dizendo que estava «com temor das nossas Justiças»<sup>9</sup> «de a por ello prenderem»<sup>10</sup>, ou seja, havia a consciência de que ocorria à possibilidade de ser presa pela justiça régia. Esta não era uma realidade absoluta, pois em diversos casos, o pedido só é feito ao rei após muitos anos, o que demonstra a incapacidade do rei de fazer com que a justiça fosse cumprida e que havia uma incapacidade de punir. Apesar desta dificuldade em fazer com que a lei fosse aplicada e cumprida, havia sido criada a idéia de que ela existia e que podia punir. Esta realidade tão presenciada nas cartas nos demonstra que o «direito penal medievo representa uma ordem jurídica virtual, e que a insuficiência dos meios (humanos e técnicos) ao dispor do soberano para o realizar é gritante...». Se, portanto, faltavam ao rei os meios de fazer cumprir a lei, ele utilizava mecanismos políticos para que a lei fosse cumprida.

Podemos afirmar que as cartas de perdão são formas utilizadas pelo rei no controle da marginalidade e de todos os problemas daí decorrentes. Afirmamos que era impossível extinguir a marginalidade, mas o rei procurava controlá-la. Uma das formas de controle foi a concessão de cartas de perdão e a instituição

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre (2007) — *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

<sup>7</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 21, Fólio 1v.

<sup>8</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 8, Fólio 10.

<sup>9</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 20, Fólio 2v. e 3.

<sup>10</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 18, Fólio 7v. e 8.

dos coutos de homiziados. Estes eram locais que abrigavam delinqüentes, com uma legislação própria, onde podiam trabalhar, ter liberdade e, a partir daí, até procurar e obter o perdão para os seus crimes<sup>11</sup>.

Assim entendemos a concessão da carta de perdão como um dos atos de centralização do poder régio e, também, numa clara demonstração de que só cabia ao rei comutar ou conceder o perdão, ou seja, só ele tinha a mercê. E a resposta do rei deixa esta realidade muito clara e definida ao dizer que «querendo lhe Fazer graça e merçee»<sup>12</sup> e, que era por este que «lhe perdoamos lhe a nossa Justiça»<sup>13</sup>, pois só ao rei cabia o ato de perdoar, da clemência, na medida em que ele representava a última instância judicial e era a cabeça do Reino.

Dentro deste universo verificamos que em todas as cartas de perdão aparece o réu como «sspricante»<sup>14</sup>. Como suplicante, pede clemência ao rei, deixando bem nítida a sua situação de inferioridade, de pecaminoso, deixando bem claro que estava numa situação irregular, passível de punição pela justiça laica. Ele estava fora da situação harmônica e procurava demarcar que precisava que o rei resolvesse a situação. Ele queria voltar a participar da sociedade.

A súplica continuava, ganhando agora um tom religioso. Normalmente o pedido era feito «pollo amor de deus»<sup>16</sup> ou pela «honrra da morte e paixom de nosso Senhor Jhesus cristo»<sup>16</sup> e a resposta do rei dizia que «querendo lhe fazer graça e merçee aa onrra Da dicta morte e paixom De nosso Senhor Jhesus Cristo»<sup>17</sup> mostrando não só o arrependimento e reconhecimento por parte daquele que suplicava, mas, também, uma outra face do rei: a de pastor de um povo cristão, ou seja, era uma confirmação da esfera e do ato régio.

Algumas vezes verificamos que o réu pede ao rei que lhe dê a mercê do perdão por ter participado de guerras. Era normal que o rei decretasse uma «perdoança» para todos aqueles «omjziados» que com ele haviam participado de uma guerra contra Castela<sup>18</sup>, ou que serviram nas armadas<sup>19</sup>. Desta forma, um dos caminhos para se conseguir o perdão e ter a liberdade de volta era participar junto com o rei numa campanha militar, como fica bem claro nos documentos em que o réu afirmava que «fora seruyr per pessoa» e que havia inscrito o seu nome no livro dos «omjziados». Neste livro estavam assentados «os que, tendo

<sup>11</sup> MORENO, Humberto Baquero (1985) — *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, p. 162.

<sup>12</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 11, Fólio 1v.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 11, Fólio 9 e 9v.

<sup>15</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 11, Fólio 9 e 9v.

<sup>16</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 20, Fólio 5v.

<sup>17</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 5, Fólio 3.

<sup>18</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 18, Fólio 100.

<sup>19</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 8, Fólio 6.

contas pendentes com as justiças do rei esperavam, através deste contributo, saldar a dívida e obter a ansiada anistia»<sup>20</sup>. Ao voltar ao Reino entravam com um pedido de perdão ao rei e o obtinham.

Em outros casos, verificamos que os pedidos de mercê ao rei são feitos em nome do «galardom do seruiço que nos ell fizera». Ou seja, a pessoa mostrava ao rei que a sua prestação de serviço tinha sido necessária ao bom funcionamento do Reino e dos interesses deste e do rei e que a recompensa que mereciam era reconquistar a liberdade e obter o perdão pelo crime cometido. Podemos entender que este serviço prestado era uma forma de pagamento.

Ao lermos as cartas de perdão verificamos que uma grande maioria mostrava que o réu havia fugido antes de ser preso. Em alguns casos o suplicante informa que tinha medo de ficar em prisão prolongada. Mas, inferimos que na maioria das vezes a fuga era uma forma de escapar do alto custo da justiça. No momento da prisão, o réu devia pagar «de carceragem cinco soldos de moeda antiga, a dous soldos de mal entrada». Os cinco soldos cobriam as custas da estadia, não importava o tempo em que permaneceria preso, e os dois soldos eram o pagamento que recebiam os carcereiros e toda a sua equipe. Cabia, ainda, o pagamento de mais «dous reaes de mal entrada», que correspondiam ao pernoite e à água que consumiria no dia seguinte<sup>21</sup>. Durante a prisão deveria o preso arcar com todas as custas necessárias a sua permanência e no momento de sua liberdade deveria pagar mais «dous reaes» para o agente que o ia «desferrar». Desta forma a fuga antes da prisão representava uma boa economia que podia ser utilizada no custeio da mesma ou nas custas do pedido de perdão.

Nem todos, no entanto, fugiam antes de serem aprisionados. Alguns eram presos e enviados a «prissom da dicta ujlla»<sup>22</sup> e daí fugiam, e sempre diziam que tinham medo de ali permanecerem por tempo muito longo, ou de não suportarem o martírio e as condições da mesma. Após a fuga tomavam algum caminho, ou o Couto de homiziados, ou acompanhavam o rei nas guerras contra Castela, ou iam para o norte de África ou deslocavam-se para outra parte dos Reinos ou, mesmo, ficavam nas redondezas do lugar em que moravam. Mas, no momento em que pediam o perdão ao rei tornava-se necessário contar todos os detalhes de como ocorreu a fuga. Desta forma, o réu informava que havia fugido da prisão «Sem Romper parede nem porta nem ferros nem outra nenhuma coussa»<sup>23</sup> e sem fazer nenhum mal a nenhuma pessoa encarregada da prisão, ou seja, ele não havia provocado dano ou prejuízo. Os relatos de fuga

<sup>20</sup> DUARTE, Luis Miguel *et al.* (1989) — Dependentes das elites vimaranenses face à justiça no reinado de D. Afonso V, p. 178.

<sup>21</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro 1, Título XXXIII, p. 211-214.

<sup>22</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 20, Fólio 3v.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

da prisão são muito interessantes. Neles encontramos alguns que fugiram pela «porta da prisam», e para isso o referido réu havia quebrado «hum fazill da cadea», e daí seguiu para a Igreja, onde retirou os ferros que prendiam seus pés e os enviou para o alcaide. Estas informações eram necessárias porque na hora em que o rei concedia a carta de perdão, ele cobrava por todos os danos causados, como neste caso em que o rei cobrou «cem rreaes brancos pelo dicto fozill»; desta forma, mesmo na hora da fuga, era necessário não causar grandes danos para não ter que arcar com as custas pelos mesmos.

Em outro documento, verificamos que o preso fugira pela porta da prisão que «estaua aberta»<sup>24</sup>. Mas, para chegar a porta e verificar que a mesma encontrava-se aberta ele teve que retirar um colar que possuía no pescoço. Ele informou que não quebrou e nem danificou nada, pois abriu o referido cadeado que fechava o colar com as chaves e que deixou tudo intacto no chão.

A guarda dos presos podia ser entregue a pessoas que não eram carcereiros por falta destes, como no caso da Vila de Estremos em que Fernando Afonso Mançebinho e a seu genro foram postos para guardarem os presos da referida Vila. E uma mulher de nome Isabel Rodriguez que estava presa por ser acusada de barregania viera a fugir «Com huuma corda por cima do muro» na hora em que o dito Fernando tinha ido a sua casa almoçar. Este pede perdão ao rei pela fuga da dita mulher e no seu pedido informa ao rei que era um «homem pobre e miseravel»<sup>25</sup>. Este caso ressalta as dificuldades em se manter as pessoas presas, quer por falta de um local apropriado quer por falta de pessoas qualificadas para o garantir.

Um outro ponto que podemos destacar é que o rei em muitos casos abre a possibilidade de escolha entre dois tipos de punição, ou seja, o desterro ou o pagamento de uma determinada quantia para a arca da piedade. Como podemos exemplificar, «comtamto que fosse estar aa nosa uilla darzila huum anno ou paguase três Mill reis para a arqua da piedade»<sup>26</sup>. Verificamos que nestes casos a opção era sempre do pagamento. Esta realidade ocorria nos mais diversos tipos de crime.

O rei muitas vezes determinava uma pena de degredo. Em alguns casos era determinado o local: «elle se assente na dicta villa E Couto darronches e se faça escripuer no liuro dos homjzyados»<sup>27</sup> ou «degradado Com baraço e pregom polla ujlla por huum anno para a nossa cidade deçepta»<sup>28</sup> ou simplesmente era determinado que a pessoa deveria ficar degradada fora da dita vila e termo por

<sup>24</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 8, Fólio 1 e 1v.

<sup>25</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 5, Fólio 16 e 16v.

<sup>26</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 8, Fólio 10.

<sup>27</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 13, Fólio 2 v. e 3.

<sup>28</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 20, Fólio 5v.

um ano<sup>29</sup>.

Vamos agora passar a análise dos crimes de incesto, alcovitagem, feitiçaria, rufiagem, bigamia, adultério, manceba de clérigos, de homens casados e solteiros.

Uma das formas de relações mais pecaminosas era o incesto. A legislação eclesiástica preocupou-se em definir os interditos da consangüinidade, desta forma baseando-se no Direito Romano manteve a interdição até o quarto grau. Depois chegou a impedir até o décimo quarto grau. Sendo que a partir do Concílio de Latráo verificamos que os impedimentos foram estabelecidos até o quarto grau de afinidade legítima. Desta forma, a Igreja estabelecia que o incesto era um pecado muito grave, porque atentava contra a natureza e os valores morais. Assim, estavam interditadas as relações com mães, pais, primos e primas, cunhadas e cunhados, madrinhas e padrinhos, afilhadas e afilhados, comadres e compadres.

Este crime era considerado a forma mais pecaminosa porque era cometido contra a família. Esta era a célula básica da sociedade e da comunidade cristã e, portanto, considerado pouco digno, o que provocava a denúncia de vizinhos ou parentes às Inquirições ou autoridades. Normalmente as pessoas acusadas deste crime não o assumiam e informam que «pessoas que lhes bem nom queriam» ou «pessoas que lhe mall queriam querellaram» como no caso de «Catarina gonçaluez» que «dormjra» com «Fernam gill». Apesar das pessoas envolvidas serem solteiras, as relações mantidas por elas eram incestuosas porque eram primos. Cada um recorre ao rei que os perdoa, contanto que pagassem «dous mjll Reis» para a Arca da Piedade. Quantia imediatamente paga<sup>30</sup>.

Outro caso de incesto é o de «Maria rrodriguiz», mulher «que foy de fernam nunez» e que foi denunciada por pessoas que afirmavam «que ella viuera com huum pero nunez filho do defunto» denúncia que só é incestuosa porque o rapaz era seu enteado. Na carta de perdão que pede ao rei a referida Maria queixa-se que ela estava sendo prejudicada porque ninguém queria mais casar com ela. Ela não assume a relação. O rei perdoa-a desde «que ella paguasse dous mjll reis» para a Arca da Piedade<sup>31</sup>. A quantia foi paga e recuperava, assim, a chance de contrair um novo casamento. Neste caso temos a outra parte envolvida pedindo, também, uma carta de perdão. Aqui podemos comprovar posições diferentes, porque «Pero nunez» informa que pessoas «que lhe bem nom queriom o culparom em huumas inquiriçoovens deuassas geeraaes que elle dormira carnalmente com Maria rrodriguiz» e que a referida mulher era «Sua maDrasta» e «com a qual dormira depois» da morte de seu pai. E que deste

<sup>29</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 27, Fólio 4v.

<sup>30</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 27, fólio 3v.

<sup>31</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 22, fólio 7v.

relacionamento havia filhos. Aqui Pero Nunez não nega a ligação amorosa e nem confirma, mas pede perdão ao rei que o perdoa<sup>32</sup>.

Também Catarina Eanes foi acusada de ajudar seu marido a fugir da prisão. Aqui o acusado era Joham Monteiro que havia dormido «com huma sua cunhada» e que esta «emprenhara delle». Este homem era não só acusado de incesto como de ter matado a criança no momento do nascimento, portanto, ele havia incorrido em dois crimes. E, apesar desta realidade a sua esposa perdoou-o e o ajudou a fugir. Ela pede perdão ao rei que concede o perdão mediante o pagamento de «mill reais»<sup>33</sup>.

Outra mulher é acusada de incesto. É Catarina Margualha. Ela afirma que após a morte de seu pai, ela e a irmã passavam por muitas necessidades e que um seu tio de nome Álvaro Fernandez veio morar com elas e que passou a manter relações carnais com as duas e que «a enprenhara» e que ela «parira huma criança morta». Ela foi presa e que permaneceu na prisão por «dous ou três annos» e que veio a fugir dela com outros presos. Pede perdão ao rei. Este perdoa pela morte da criança afirmando que ela «nom tem culpa por ela nacer morta ao parto» e cobra «mill reais» pelo malefício<sup>34</sup>.

Também Lianor Cossta foi acusada de dormir com Joham Froez que era seu parente «no quarto graao» e que «estauam anbos em cassa theuda e mantheuda dormindo com ella carnallmente e avendo della filhos e filhas». A referida Lianor pede perdão ao rei reconhecendo que «encorera em pena criminall e corporall». Neste caso o rei a perdoou sem fazer nenhuma cobrança<sup>35</sup>.

Uma outra mulher chamada de Catarina Martinz foi acusada de «dormiira carnallmente com huum Gonçalo Rocha» que não era seu parente. Portanto, aqui não haveria incesto. Mas, ele ocorre no momento em que ela fez o «encaminhamento» do referido para que ele mantivesse relações carnais «com Ines Gonçalluez» que era sua filha. Aqui ela, também, comete o crime de alcovitagem. Ela pede perdão ao rei, que a perdoa desde que ela pagasse «dous mill reais» para a arca da piedade<sup>36</sup>.

A segunda situação que iremos aqui abordar é a alcovitagem<sup>37</sup>. É o caso de Briatiz Eanes «que allcouvitara huuma Briatiz Borjes molher cassada molher de Martim Vaasquez», e que «a dar a cavallgar huum Afonso Rodriguez». Neste caso temos dois crimes. O de alcovitagem praticado por Briatiz Eanes e o de

<sup>32</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 08, fôlio 10.

<sup>33</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 02, fôlio 23v.

<sup>34</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 02, fôlio 120v.

<sup>35</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 24, fôlio 90v.

<sup>36</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 06, Fôlio 147v.

<sup>37</sup> Segundo Viterbo: «mulher que entrega mulheres e dá casa de alcouce» ou, «torpe medianeiro e ministro infame da luxúria alheia». VITERBO, Joaquim de Santa Rosa (1983) — *Elucidário...*, p. 320.

adultério praticado por Briatiz Borjes. Aqui o marido perdoa a esposa afirmando que a mesma não havia cometido o crime que a haviam acusado. Neste caso, o rei perdoou Briatiz Borjes a partir do perdão do marido e cobra a quantia de «mill e quinhentos reais»<sup>38</sup>.

A terceira situação refere-se à prática de feitiçaria e desta associada a alcovitagem. Como podemos exemplificar a partir de Brites Fernandes que foi acusada em uma Inquirição devassa de que era alcoviteira, fazia feitiços e vivia mal. Ela foi presa, julgada e condenada a uma pena de um ano de degredo. Ela pede ao rei que releve os seis meses que faltam cumprir do referido degredo. O rei perdoa e cobra seiscentos reais brancos para a arca da piedade<sup>39</sup>.

Outro caso é o de Isabel Vasquez que era moradora da Vila de Torres Vedras que foi acusada de fazer feitiços e foi condenada a um ano de degredo fora da referida Vila e de seu termo<sup>40</sup>.

O quarto crime aqui destacado é o de rufiagem. Neste caso temos Maria Soares que era «molher solteira da mancebia» e que «tevera no partido por rafiam huum Ruy Miguez criado da Ifanta Dona Briatiz» e que «ela dava de vistir e de calçar e todallas outras coussas que ele no dicto partido ganhava» em contra partida ela «era dele em parada defessa e guardada». Ela pede perdão ao rei reconhecendo o «malefício e pecado». O rei perdoa «Comtanto que ela nom tome o dicto Rui Miguez por rafiam e outro nenhum» e não cobra nenhuma quantia ou lhe aplica nenhuma pena<sup>41</sup>. Esta situação, também, é vivenciada por Brites da Cunha que era «manceba da mancebia» e que «teuera por seu refiam huum Fernam de Eanes» e que ela «dava de comer e beber e vestir e de calçar». Pede perdão. O rei o concede desde que «ella viva sem a dicta refiaria e nom torne mais a ella» e não lhe aplica nenhuma multa ou pena alguma<sup>42</sup>.

O quinto e o sexto casos – bigamia e adultério – quase sempre estão relacionados e tanto ocorrem pela parte masculina como feminina. Como no caso de «Esteuam jorgue» que era «cassado com briatyz afomso branca» e que «teuera por manceba theuda e mantyhuda huuma crara annes molher ssolteira». A referida Clara Anes informou ao rei que «auendo e Recebendo delle bem fazer», mas que apesar disto ela reconhecia que «esteuam pecado mortall». Em seguida, Estevão Jorge «diz que sse apartara della e do dicto pecado e vyvya ora bem e onestamente com sua molher» e que «Sua molher lhe perdoara» e comprova a carta de perdão concedida por sua esposa. Em vista disto o rei

<sup>38</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 02, Fólio 69.

<sup>39</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 03, Fólio 50.

<sup>40</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 07, Fólio 67 e 67v.

<sup>41</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 02, Fólio 156.

<sup>42</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 03, Fólio 98.

perdoa-lhes e não lhes aplica nenhuma punição<sup>43</sup>.

Há também o caso em que Joham Vasquez foi acusado por Catarina Dominguz de difamação, ao gritar na porta da mulher que ela dormia com Domingos Lopez, apesar de ser casada com Martim Lourenço. Ora, o crime de adultério era considerado um dos mais graves e estava ao nível dos «pecados infernaes», em que a pena prevista era a da morte para todo aquele que não fosse «Cavaleiro, ou Fidalgo de linhagem de sollar». A pessoa só escapava da pena de morte se o marido se reconciliasse com a mulher e perdoasse o adultério cometido. Neste caso, o réu teria a comutação da pena de morte para degredo por sete anos em Ceuta<sup>44</sup>. Ao fazer esta acusação, o réu colocava em desgraça um homem, que era Domingos Lopez, uma mulher e o seu marido, além da própria instituição do matrimônio, já que os laços estavam quebrados pelo pecado cometido.

No caso de uma mulher ser pega em flagrante delito de adultério, o seu marido podia matar a sua mulher e o adúltero que com ela for encontrado. Neste caso o marido não cometia nenhum crime, pois havia simplesmente lavado sua honra, na medida em que o adultério era um crime contra Deus e o direito natural<sup>45</sup>. Mas, verificamos que nas cartas por nós trabalhadas a mulher foi sempre perdoada pelo marido.

O sétimo tipo é o mais recorrente nas cartas de perdão, principalmente nas relações carnavais que envolvem mulheres e religiosos. Na maioria dos casos não é informada a idade das pessoas envolvidas, mas em alguns casos esta vem assinalada ou com a idade ou com a informação de que era uma pessoa velha. Como por exemplo, na primeira situação temos o caso que envolve Catarina Rodrigues «molher solteira» de «LX» anos e Álvaro Fernandes, «vigairo da Igreja» de «LXXX annos». Ela foi acusada de ser manceba do referido religioso e foi condenada a um ano de degredo fora da cidade de Lisboa e de seu termo. A referida mulher pede perdão ao rei dizendo que «avia ora huuns seis ou sete meses que o servia» e por ser uma mulher de «fraca desposiçam» e de idade de sessenta anos que «ouvessemos com ella piedade e compaixam e lhe relevássemos o mais tempo». O rei perdoa desde que ela pagasse quinhentos reais brancos. Neste caso o que nos chama a atenção é a idade das pessoas.

E na segunda situação temos o caso de «Lianor velha molher solteira» que «Era barregam teuda e mamteuda de huum frey pero frade» e ao ser denunciada «fora pressa na prisam de santarém» e que «fora degradada por anno». Ela informa ao rei que já lhe serviu por «sete messes e lhe ficaram por serujr cimquo

<sup>43</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 26, Fólio 03.

<sup>44</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas. Lisboa: Calouste Gulbenkiam, 1984, Livro V, Título VII, p. 32-35.

<sup>45</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas. Lisboa: Calouste Gulbenkiam, 1984, Livro V, Título LIII, p. 185-197.

meses» e pede-lhe que lhe releve o tempo que ficou por servir. O rei lhe perdoa «comtanto que pagasse quinhentos reis»<sup>46</sup>.

Um outro caso é o de «Catharina perrez molher solteira» que «esteuera por mamçeba e seruidor de rruy Lopez cleriguo de missa». Ela pede perdão ao rei dizendo «comssyrando como estaua com elle em pecado mortall Se afastara delle e viuia ora bem e onestamente» e que «Jaa assy SeeJa apartada do dicto pecado». O rei perdoa sem nenhuma condição, quer pagamento ou punição<sup>47</sup>. Também é o caso «vaasquez molher solteira» que «esteuera por manceba theuda e mantheuda de Vasco martjnz cleriguo de missa». Ela foi acusada, presa e «degradada por huum anno». Ela pede ao rei que releve os cinco meses que «ficaam por seruir». O rei perdoou desde que dada a quantia de quinhentos réis.

Também, «Maria Fernandez molher solteira ouuera afeiçom carnall com huum pero nunez creliguo de missa». A referida mulher diz que «esteuera por sua manceba theuda E mantheuda» e pede perdão ao rei que o concede sem nenhuma cobrança ou punição<sup>48</sup>. Enquanto que «Jnes alluarez molher ssolteira» que «esteuera por mamçeba serujdor de huum Joam frade da trindade» pede perdão ao rei dizendo «conssirando que estaua com elle em pecado mortall se apartara dello» e que «ouuera nossa carta» mas que «ella tornara haveer outra vez afeiçam aho dicto frade e pecara com elle e quebrara a dicta carta de perdam»<sup>49</sup>, mas que agora «ella viuia ora onestamente e era afastada do dicto frade». O rei perdoou pela segunda vez contanto que ela «pagasse quatrocentos reis»<sup>50</sup>.

Um outro relacionamento é o de «Catarina afomso molher ssolteira» afirma que «esteuera certo tempo por manceba theuda e mantheuda» de «huum Rodrigo frade de Santo agostinho» e que ao reconhecerem que estavam vivendo em pecado mortal «sse partara» dele e o referido frade «partira destes Regnos». No entanto ela «avia três annos» que «esteuera (...) por manceba theuda e mantheuda de huum joham aluarez palloso» e que este «Ja fynado». Aqui ela comete um segundo pecado que é ser manceba de um homem que «era cassado». No entanto, ela afirma que o mesmo apesar de casado vivia só porque «lhe fugira a molher com huum homem». Ela reconhece os pecados e pede perdão ao rei afirmando que «ella queria viuer bem e onestamente e sem majs tornar a ssemelhantes pecados». O rei a perdoa sem lhe aplicar nenhuma punição<sup>51</sup>.

Outro caso tem como protagonistas «Catarina vaasquez molher solteira»

<sup>46</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 27, Fólio 04v.

<sup>47</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 22, Fólio 06.

<sup>48</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 07, Fólio 04.

<sup>49</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 27, Fólio 04v.

<sup>50</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 26, Fólio 04.

<sup>51</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 22, Fólio 07.

que «esteuera por manceba de Rodrigo annes clérigo de missa». Ela pede perdão ao rei afirmando «consirando como estaua em pecado mortall» ela «se apartara delle e ujuja bem e onestamente». O rei após analisar o pedido lhe concede o perdão sem lhe aplicar nenhuma punição<sup>52</sup>.

Temos, também, os casos de teudas de homens casados como «Filipa rrodriguiz molher solteira» que «esteuera por barregam theuda e manteuda de huum pero Lopez» que era «cassado com violante annes» e após reconhecer que vivia em pecado mortal ela o abandonou e vivia agora «apartada» dele<sup>53</sup>. Este é o caso de «Jssabell de lixboam molher solteira» que «esteuera por mamçeba teuda e mantehuda de pero aluarez», homem «cassado e ouuera delle huuma filha» e reconhecendo como «esteuera em pecado mortall» se afastara dele e «ora queria viuer bem e onestamente». Pede então perdão ao rei e este lhe concede sem nada cobrar<sup>54</sup>. Aqui verificamos que fica assinalado a existência de uma filha fruto deste relacionamento e que mais tarde vai pedir ao rei uma carta de legitimação.

Esta situação, também, é vivida por «Maria vicente molher» que «esteuera por manceba teuda e manteuda de lamçarote djaz pescador homem cassado» e «consirando como estaua com elle em pecado mortall Se apartara delle». Ela informa ao rei que «viuia bem e onestamente» e pede perdão ao rei que o concede «comtanto que nom torne mais do pecado» e não lhe dá nenhuma punição<sup>55</sup>. E, podemos, ainda, exemplificar com «Catarina Afonso molher Solteira» que esteve «por manceba tehuda e mantehuda de gonçalo Esteuenz laurador» que era um «homem cassado e ouuera dello filhos e filhas E comsyrando como estaua com elle em pecado mortall se apartara delle e ueuja ora bem e onestamente» e assim pede perdão ao rei e o recebe sem nenhuma cobrança<sup>56</sup>.

Podemos, ainda, exemplificar com a relação vivenciada por Catarina que era solteira e moura e que mantivera um relacionamento carnal com Joham Jorge que era casado. Deste relacionamento nascera um filho. Aqui verificamos a ocorrência de dois crimes. O primeiro por ser ela praticante do Islamismo e o segundo contra o casamento. A referida Catarina anexa a carta de perdão de Catarina Vaanz que era a esposa de Joham Jorge. E em seguida pede perdão ao rei assinalando que ora vivia bem e honestamente. Este caso nos demonstra a constante convivência entre os praticantes das duas religiões<sup>57</sup>.

Alguns homens pedem perdão ao rei porque reconhecem que «estaua em pecado mortal» como «Pero aluarez» que «Seendo cassado como oje em dia

<sup>52</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 04, Fólio 03.

<sup>53</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 27, Fólio 01.

<sup>54</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 04, Fólio 03v.

<sup>55</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 04, Fólio 02.

<sup>56</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 08, Fólio 03v.

<sup>57</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 24, Fólio 48v. e 49.

era teuera por manceba huuma Ysabel de lixboa molher solteira» e que deste relacionamento «ouuera huuma filha» e afirma que se apartou dela «e que ora viuua bem e onestamente». O rei lhe concede o perdão sem nenhuma cobrança<sup>58</sup>. Da mesma forma reconhece «Gonçalo annes» que sendo um homem casado mantivera uma relação com Catarina que era uma mulher solteira e que deste relacionamento nascera uma filha e reconhecendo que vivia em pecado mortal «se apartara já della e uiuia bem e onestamente». O rei o perdoa<sup>59</sup>.

Estes relacionamentos marginais também ocorriam entre solteiros. Como o relatado por Vicente Fernandes que entrou na casa de Catarina Vasquez que era uma moça e a levava a força de casa de seus pais e mantivera um relacionamento com a mesma<sup>60</sup>. Aqui apesar de ambos serem cristãos e solteiros estavam vivenciando um crime e, portanto, passível de punição. Uma outra situação vivenciada por pessoas solteiras é a relação mantida por «Marina moura manceba ssolteira» que se relacionava com «Joham rraposo» e por temer ser presa se afastara dele e informa ao rei que não estava vivendo mais em pecado e pede em seguida perdão ao rei que lhe concede sem nenhuma cobrança. Neste caso verificamos que Marina cometera dois crimes, um de manter um relacionamento fora do casamento e o outro era a relação entre uma pessoa que professava a fé islâmica com um cristão<sup>61</sup>.

Este também é o caso da escrava moura denominada de «Mariam» que mantivera uma relação com o cristão Dom Diogo de Castro na casa do «doutor meestre Fernando» que era o «celurgiam moor» do rei. Neste caso o pedido de perdão partiu do proprietário da escrava e o rei perdoou desde que o seu senhor pagasse a quantia de mil reis para a arca da piedade<sup>62</sup>.

Este é, também, o caso de «Britriz annes molher solteira» que foi «mamceba de Joham piriz» e reconhecendo o pecado pede perdão ao rei e o recebe sem nenhuma punição<sup>63</sup>.

Trouxemos aqui algumas mulheres reais, com nomes, locais de residência, pecados e, principalmente, com consciência de que estavam vivendo uma situação passível de punição e que pedem o perdão ao rei para reintegrarem-se na sociedade e muitas vezes voltarem a cometer os mesmos pecados ou conseguirem casar e tornarem-se mulheres honestas. As cartas nos mostram imagens das relações amorosas decorrentes da vida. Encontros e desencontros na constante busca pelo amor, da felicidade ou mesmo de sobrevivência que envolve mulheres denominadas de Filipa, Isabel, Clara, Maria, Catarina, Lianor,

<sup>58</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 04, Fólio 03v.

<sup>59</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 04, Fólio 03v.

<sup>60</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 19, Fólio 137v. e 138.

<sup>61</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 22, Fólio 02v.

<sup>62</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 03, Fólio 84.

<sup>63</sup> AN/TT. *Chancelaria de D. João II*, Livro 08, Fólio 10v.

Beatriz e tantas outras.

Podemos concluir que, através das cartas de perdão, que só podiam ser concedidas pelo rei, foi-se resgatando uma parte da população que estava sem rosto, sem sua identidade, que recuperava a sua liberdade deixando a marginalidade, a fuga, para ganhar novamente o direito de ter seu espaço, seu rosto e sua voz. Estas cartas traziam de volta figuras perdidas. Nelas encontramos situações antagônicas e conflituosas de um cotidiano partilhado e pontuado por tensões, guerras e necessidades prementes e reais que acompanham o homem no seu viver.

Artigo recebido em 19/05/2011  
Aceite para publicação em 27/05/2011



## LIVRE DENTRO DOS MUROS: O CASO DE MADRE BRÍGIDA DE SANTO ANTÔNIO (1576-1655)\*

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

MESTRANDO EM HISTÓRIA – PPGH/UFBA

leocoutinho1987@gmail.com

**RESUMO:** Quando pensamos na clausura conventual, de imediato nos vêm à mente as histórias de mulheres que, por diversas razões, foram obrigadas por suas famílias a ingressar em casas monásticas. No caso das famílias nobres, havia a preocupação em não se fragmentar o patrimônio por meio do pagamento de grandes dotes, bem como o cuidado de não se celebrar um casamento que representasse uma desonra para a família pelo fato de os nubentes não serem da mesma «qualidade». Muitas vezes, compelir a filha a ingressar numa casa religiosa poderia representar uma saída honrosa e com menor custo financeiro para esses pais, embora custasse a «liberdade» dessas mulheres. Através do estudo da obra de Fr. Agostinho de Santa Maria, intitulada *Historia da vida admiravel & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio* [...], publicada em 1701, percebi que o contrário também era possível, isto é, o universo conventual poderia representar um espaço de autonomia feminina. O caso da Madre Brígida (Brizida) difere em muitos aspectos do quadro geral apresentado anteriormente. Ela, então chamada Leonor de Mendanha, era a única herdeira de uma família da alta nobreza; possuía um rico dote; teve vários pretendentes, atraídos por sua «fermosura» e virtude (ou, quem sabe, pelo seu gordo dote) e tinha uma mãe ávida por casá-la. No entanto, Leonor não compartilha dos anseios da sua mãe e acaba por dar um rumo diverso para sua vida. Com este artigo procurarei abordar as estratégias empregadas por aquela futura freira para fazer valer sua vontade, além de buscar compreender os elementos que compunham

\* Este artigo foi realizado com base em pesquisa de mestrado, ainda em andamento, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, intitulada *Ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)* financiada com bolsa do CNPq, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Doutora Lígia Bellini, a quem agradeço pela leitura sempre atenta e úteis críticas feitas aos rascunhos do texto. Gostaria ainda de expressar minha gratidão ao Prof. Doutor José Pedro Paiva, que me deu importantes indicações de fundos documentais e bibliografia quando da minha estada em Coimbra e ao Prof. Doutor Pedro Tavares, pela gentileza de me presentear com um exemplar do seu livro, de fundamental importância para este trabalho. Sou grato ainda à colega Rebeca Vivas pelas críticas e sugestões oferecidas.

os modelos de santidade feminina do período, com especial atenção para um dos seus aspectos - as práticas ascéticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** ascetismo, espiritualidade feminina, autonomia feminina, vida conventual

**ABSTRACT:** When we think about cloistering what immediately comes to mind are the histories of women who, for various reasons, were forced by their families to become nuns. For noble families, the dissolution of the family's state by dowry was a major concern, as was the dishonor of a marriage with a groom of inferior social status. Most of the time, instigating a daughter to join a nunnery could be a dignified way to avoid these undesirable consequences, and one of lower cost to parents, even if it would cost these women's «freedom». By the analysis of Fr. Agostinho de Santa Maria's book, entitled *Historia da vida admiravel e das ações prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio* [...] published in 1701, I was able to notice that the opposite also was possible, that is to say, that the nunnery might also represent a place of female autonomy. Sister Brígida's (Brizida) case differs in many aspects from the general scenario presented above. She, then called Leonor de Mendanha, was the only heir of a very noble family; she had a rich dowry and many wooers, attracted by her «fermosura» [beauty] and virtue (or maybe by her many possessions) and her mother was eager to marry her. However, Leonor did not share her mother's feelings and decided to live her life in a very different manner. In this paper I'll attempt to analyze the strategies used by this future nun to impose her will, and I'll attempt understand the characterization of the models of female sanctity existent in this period, especially with regards to one of its aspects, that of ascetic practices.

**KEY-WORDS:** asceticism, female spirituality, female autonomy, conventual life

Quando pensamos na clausura conventual, de imediato nos vêm à mente as histórias de mulheres que, por diversas razões, foram obrigadas por suas famílias a ingressar em casas monásticas. No caso das famílias nobres, havia a preocupação de não fragmentar o patrimônio por meio do pagamento de diversos grandes dotes, bem como o cuidado de não se celebrar um casamento que representasse uma desonra pelo fato de os nubentes não serem da mesma «qualidade». Muitas vezes, compelir a filha a ingressar numa casa religiosa poderia representar uma saída honrosa e com menor custo financeiro para os pais, embora custasse a

«liberdade» dessas mulheres. Essas «freiras de conveniência» não eram incomuns e seriam alvo de sátiras como a de Franco de Assis Amado e Luca, o qual, ainda no século XVIII, criticava os pais que obrigavam suas filhas a entrar em conventos contra a vontade delas:

*Que o pay pela descencia  
Do filho, ou por seu augmento  
Meta a filha em hum Convento  
Freira da conveniencia !  
Que não faça consciência,  
Se a casalla o persuade,  
De lhe forçar a vontade,  
E com ordem peremptoria!  
He boa historia!<sup>1</sup>*

Mas outras motivações e situações também eram possíveis, quer dizer, o universo conventual podia representar um espaço de autonomia para as mulheres. O caso da Madre Brígida de S. Antônio (1576-1655), tal como relatado na sua vida, de autoria do Frei Agostinho de Santa Maria<sup>2</sup>, difere de muitos modos do quadro apresentado acima. Ela, então chamada Leonor de Mendanha, era a única herdeira de uma família da alta nobreza; possuía um rico dote; teve vários pretendentes, atraídos por sua «fermosura» e virtude (ou, quem sabe, pelo seu gordo dote) e tinha uma mãe ávida por casá-la<sup>3</sup>. Veremos adiante

<sup>1</sup> AMADO E LUCA, *Franco de Assis (1736) — Satyra moral contra os vicios em comum [...]*. Lisboa Ocidental: Na Oficina de Miguel Rodrigues, parte I, verso 38. Para mais sobre a visão dos conventos enquanto espaços de opressão feminina vide SANTOS, Georgina Silva dos (2009) — *A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Officio*. In VAINFAS, Ronaldo; B. MONTEIRO, Rodrigo — *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda.

<sup>2</sup> A principal fonte utilizada neste artigo é SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (1701) — *Historia da vida admiravel & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio [...]*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedroso Galram. As vitas são um gênero de literatura religiosa muito comum na Europa Moderna, mas também durante a Idade Média. Como o nome já indica, estas obras narram a vida de religiosos e religiosas (mas também alguns leigos virtuosos), em geral com base nos depoimentos daqueles que com eles conviveram, bem como em vestígios escritos que porventura deixaram. Estas obras têm uma característica comum, qual seja, a representação de ideais de santidade. Por isto é muito comum ver nelas a repetição de *topoi*, isto é, «lugares-comuns». Este tipo de documentação constitui uma importante fonte para a compreensão dos modelos de santidade vigentes na época. Cabe também afirmar que emprego os termos «santo» e «santidade» no sentido mais amplo, não me referindo somente aos indivíduos canonizados, mas a todos aqueles que viviam «santamente» na concepção dos seus contemporâneos.

<sup>3</sup> Nas hagiografias, a beleza geralmente representava a manifestação de poder e signo da eleição divina, e não era incomum a retratação dos «santos» como indivíduos de muito boa aparência. WENSTEIN, Donald; M. BELL, Rudolph (1986) — *Saints and Society: the two worlds of western christendom (1000-1700)*. Londres e Chicago: University of Chicago Press, p. 27-28. Existiam, contudo, exceções como Catharina de S. Maria (†1596), terceira franciscana, a qual «sendo naturalmente fea» só teria tido a dádiva da beleza concedida na sua morte, quando «ficou seu rosto fermosissimo, & os pés, que dos continuos caminhos para tirar esmolas andauão gretados, & cheios de callos se tornarão como de menina de quatro annos». CARDOSO, Jorge

que os planos de Leonor não eram os mesmos que os da sua mãe.

Neste artigo procurarei abordar as estratégias empregadas por aquela futura freira para fazer valer sua vontade, além de buscar compreender os elementos que compunham os modelos de santidade feminina do período, com especial atenção para um dos seus aspectos, a saber, as práticas ascéticas<sup>4</sup>.

### A infância virtuosa

Segundo Agostinho de Santa Maria, Leonor «[...] foi filha de pays ricos, nobres, virtuosos; que na virtude se acha a melhor, & mais alta qualidade». Eles eram «ricos não só de bês temporaes, mas espirituaes»<sup>5</sup>. O frade afirma ainda que a mãe, D. Isabel de Mendanha, com «mais excesso» se destacava, sendo insigne na caridade e nos jejuns, os quais praticava sem o conhecimento do esposo em dias determinados da semana. Quando da morte deste, ainda grávida de Leonor, fez um intenso jejum. Esta atitude, para nós insana, quase custou a vida da pequena «santa» que trazia no ventre, que já teria nascido «maltratada» pelas mortificações da mãe<sup>6</sup>.

Um lugar-comum relativamente frequente nos modelos de santidade na Época Moderna é a manifestação da virtude característica dos santos já durante a infância, a qual vai crescendo de maneira gradual à medida que se encaminha

---

(1652) — *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas* [...]. Lisboa: Oficina Craesbeckiana, Tomo I, p. 286.

<sup>4</sup> O ascetismo é um dos elementos que, juntamente com «graça sobrenatural, [...] boas obras, poder temporal e atividade evangélica», Weinstein e Bell consideram como «universais» na percepção que os fiéis tinham sobre a santidade. Dizem ainda que estes aspectos eram «virtualmente a definição de santidade, não nas regulações da Igreja, mas, ao menos, na percepção da maioria dos crentes». Acrescentam, além disto, que os «ascetas extremos costumavam ser vistos como santos», ainda que não manifestassem sinais miraculosos durante a vida, o que reforça a necessidade de uma atenção mais detida a esta matéria, para uma melhor compreensão dos modelos de vida santa na Época Moderna. WEINSTEIN, Donald; BELL Rudolph (1986) — *Saints and Society*..., p. 153 e 159. Uma discussão mais circunstanciada de práticas ascéticas no Portugal Moderno encontra-se em RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho (2009) — *Por meio da santa vida, se segue gloriosa morte: práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setíbal* (séculos XV ao XVII). «Revista de História da UFBA», I / 1. Salvador: Universidade Federal da Bahia, p. 3-28. Disponível em [http://www.revistahistoria.ufba.br/2009\\_1/a01.pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_1/a01.pdf)

<sup>5</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 2-3. A ideia de nobreza associada às virtudes era um elemento comum nas hagiografias, devido ao fato de o termo «nobre» ter uma conotação tanto moral quanto social. Desta forma, podia-se dizer de uma família de humildes camponeses que eram «nobres de espírito». WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph (1986) — *Saints and Society*..., p. 62-63. Para uma discussão acerca da associação entre «nobreza» e «virtude» em Portugal, neste caso virtude para a realização de serviços à Coroa, vide MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2003) - *O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 518-519.

<sup>6</sup> No relato de Santa Maria: «[...] com grande pena de se ver privada de tão bom consorte, não admitia alívio, mortificandose com tal extremo, que desejando hūs bolos, que se costumavaõ fazer em sua casa, os não quiz comer, pondeo a perigo de perder a vida, & de perecer a creatura, que trazia em seu ventre, que naceo logo ao outro dia, & taõ maltratada das mortificações da Mãe, que foi milagre ter vida; mas como havia de ser empenho da divina graça, Deus lha conservou neste perigo». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de *Historia da vida admiravel...*, p. 4.

para a fase adulta. A pequena Leonor não fugia ao padrão. Todos os sinais seriam uma clara manifestação da vida santa que levaria quando crescida:

*Em a infancia desta fermosa menina, se virão prognosticos muy certos de sua futura virtude; porque a graça, que estava na posse de sua alma, se dava pressa a anticiparse á natureza, descobrindo suas fermosas luzes em devotos ademanes, dando as virtudes praticadas antes que conhecidas. Não tinha da puerícia as ligeirezas, tinha da perfeita idade as gravidades, & de ambas idades escolhia o mais estimavel; da meninice a graciosidade, & a inocencia, & da perfeita idade a modestia, & prudencia. [...] Logo que começara a rayar as luzes da razão na alma de D. Leonor, & a correr das cortinas de sua infancia, que occulta o conhecimento, se descobriu nella hũa recta inclinação, que a guiava ao perfeito; & assim o seu alvedrio [arbitrio] ajudado da divina graça era recta inclinação para a virtude. Não se conhecera em D. Leonor em suas meninices overdor inutil dos primeyros annos, porque na madureza de suas operações prevenio a virtude à idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiração aos mais velhos<sup>7</sup>.*

O *topos* da adoção de uma postura de santidade na infância pode ser encontrado em diversos outros casos, inclusive de homens. Um exemplo é o do padre bracarense da Companhia de Jesus, João Cardim (1585-1615), o qual «de menino começou a dar mostras de quanto auia [de] aproueitar na virtude» e, mais tarde, de fato, tornou-se um austero religioso. Conta-se dele que procurava os padres mais devotos, para com seus exemplos se aperfeiçoar «na penitência, & mortificação, vsando de diuersos cilícios, & disciplinas, cõ tal rigor, q' na vltima enfermidade querêdoselhe lançar vêtosas, foi achado todo seu corpo chagado». Também se applicava na prática do jejum, fazendo-o «tam de ordinario, q' se os superiores o não estoruarão, abreuiera mais depressa a vida», além de procurar se mortificar com «o gosto», eliminando todo tipo de prazer associado à gula, o que fazia comendo cascas de laranja e muito sal, «por serem cousa, q' mais repugnauão à sua natureza». Jorge Cardoso, no *Agiolôgio Lusitano*, parece sugerir que tais mortificações tenham lhe destruído a saúde, o que não seria difícil com este austero programa ascético. No seu último ato de humildade «pedio aos circunstantes que o lançassem em terra para nella morrer despido, como seu Redemptor». Mais tarde, sete anos após seu sepultamento,

<sup>7</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 5. A pureza angelical era outro lugar comum nas hagiografias, além da já mencionada beleza: «Some boys and girls were not merely good, they were spectacularly good. They worldly innocence shone through their faces and graced their movements. Hagiographers portrayed them strewing blossoms on their favorite shrines, or as preternaturally beautiful babies whose parents gave them names reflective of their divine gift of beauty». WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph (1986) — *Saints and Society...*, p. 27.

os Bracarenses, que o tinham por santo, «accudirão dissimuladamente à Igreja» e lá tomaram alguns ossos seus «que são tidos por reliquias, i então se vio estar parte do corpo gastado, mas mui diferente do cheiro de outros defunctos», o que era considerado um elemento acreditador da santidade do finado Padre<sup>8</sup>. Veremos adiante que muitos destes elementos, recorrentes nos diversos modelos de santidade – a exemplo da prática de jejuns, uso de cilícios e disciplinas, bem como a manifestação de fenômenos extraordinários *post-mortem* – também estarão presentes da *vita* de Leonor de Mendanha. Sua biografia está em consonância com um modelo mais ou menos aceito do que deveria ser um «santo» (no sentido lato do termo) durante a Época Moderna.

Na passagem citada acima se observa ainda a negação da «meninice» característica da infância, mas, por outro lado, a valorização da inocência pueril<sup>9</sup>, o que mais tarde, já sendo a madre idosa, será retomado pelo autor<sup>10</sup>. Mais sinais mostrariam a virtude dessa futura religiosa.

Certa feita, quando tinha onze anos, lendo a *vita* de S. Isabel, Rainha da Hungria, teria desejado também receber os favores celestes que a mesma experimentava. Segundo o autor, teria afirmado: «Se vós meu Senhor me concedereis estes favores, tambem eu fora Santa». Neste momento, sentiu como que uma flecha transpassando seu coração e ouviu uma voz que dizia: «Sempre estarey comtigo»<sup>11</sup>. Aqui se percebe a importância das *vite* e de outros livros espirituais enquanto propagadores de modelos de santidade e também influenciadores de novas vocações, por isto a importância do estudo deste material para o entendimento das concepções dos contemporâneos acerca desta temática. O autor sugere que este episódio teria sido um ponto de inflexão na vida da pequena Leonor. A partir dali ela teria vivenciado, com uma frequência cada vez maior, diversos fenômenos místicos tais como «incendios», «visões» e ocasiões em que ficava «arrobada em extasi».

Este não é o único caso em que a leitura de livros espirituais teria influenciado,

<sup>8</sup> CARDOSO, Jorge — *Agiologio Lusitano* ..., p. 465-466; p. 469.

<sup>9</sup> «Não se conhecêraõ em D. Leonor em suas meninices o verdor inutil dos primeyros annos, porque na madureza de suas operações prevenio a virtude à idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiração aos mais velhos». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 5.

<sup>10</sup> «O candido de sua mente, & coração, foi tão grande, que em a idade mayor conservava em materias sensuaes as innocencias de menina: porque teve tão domados os appetites da carne, & foi tão grande a sua pureza, que senão pôde exagerar, nem cabe em ponderação, como o notaráõ, & experimentarão, as que a tratarão assim na pratica, como nas açções. O torpe idioma dos deleites da carne, era em seus ouvidos não conhecido, & estrangeiro; porque nem pelas vozes conhecia a sensualidade. Sendo hũa mulher de tão alto entendimento, & de tão profundo juizo, que buscando-a, & communicando com ella grandes Senhores, em seus mais arduos negocios, para seguir o seu conselho, & direcção, admiravaõ em tudo, quando pudesse tocar à profanidade, & vaidades do mundo, a sua santa simplicidade, tão de menina, que lhes causava admiração, confundindose com seu exemplo». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 199-200.

<sup>11</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 8.

ou mesmo constituído a causa, da emenda de conduta ou «conversão» para uma vida de ascese. Um exemplo é o da clarissa Maria de Jesus (†1628), professa no Convento de Vinhó, em Coimbra, a qual, depois de religiosa, «fez hũa noua conuersão, & mudança de vida» a partir da leitura de «um certo liuro spiritual». Daí em diante «nunqua mais trouxe camisa, mas grosso habito de burel, & muitas vezes cilício», além de seguir um rigoroso programa ascético que incluía jejuns; nunca dormir em cama; cuidado dos enfermos e dos pobres; além disto andava sempre descalça e macerava a sua carne «disciplinandose quatro vezes na semana»<sup>12</sup>.

Outro elemento perceptível na leitura na vida de Brígida de Santo António é a relação afetiva entre ela e aquele que seria o seu «Divino Esposo». Esta relação, beirando o erotismo, teria sido a causa de seus «incendios», bem como o elemento motivador de austeridades crescentes. Isto é ilustrado nos trechos abaixo:

*Quando o Senhor me franqueava a sua doce presença, se revestia o meu rosto de alegria; & quando se me ausentava, de tristeza; ao despedirse de mim com dignação ineffavel me disse: Filha, queres tu ser minha, como eu quero ser teu? Estas doces palavras foraõ hum incendio, em que senti derreterse meu coração, & anciosa de assegurar esta grande dita de ser escrava de tão grande Senhor, lhe respondi, que queria, & protestava de ser eternamente sua, & me sacrificuey por victima do seu amor*<sup>13</sup>.

Em outro trecho, essa linguagem afetiva também é visível:

*Com estas, & outras santas doutrinas, qual a aguia; as provocava, & incitava a fitar os olhos do seu espirito no divino Sol Christo Jesus, Esposo das almas justas, & santas; para que contemplando suas divinas perfeições, se enamorassem muito delle, propondo em seus corações de o amar com todas as veras, como he digno, & merecedor de ser amado*<sup>14</sup>.

No entanto, por mais que quisesse se entregar como «escrava» nos braços do Crucificado, sua mãe, D. Isabel, queria entregá-la a um nobre marido.

### **Entre a obediência e a vontade própria**

Os modelos de santidade feminina, nos quais se fundavam os hagiógrafos, eram contraditórios. Ao mesmo tempo em que essas mulheres tocadas pelos céus estavam obrigadas à obediência a seus pais, tinham que cumprir o

<sup>12</sup> CARDOSO, Jorge — *Agiologio Lusitano...*, p. 513.

<sup>13</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 10.

<sup>14</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 107, *passim*.

chamado irresistível do Divino Esposo, compelindo-as para uma vida dedicada ao Seu serviço. É possível perceber, na *vita* de Brígida de Santo Antônio, esta contradição de modelos, as motivações para o ingresso na vida conventual, além das artimanhas empregadas para ludibriar a mãe, fugindo do casamento e fazendo valer a sua vontade, num contexto em que as mulheres tinham pouco ou nenhum poder de decisão sobre os próprios destinos.

A preocupação de sua mãe em casá-la era grande. Diz Fr. Agostinho que «sò de cazar a filha cuidava esta matrona, & de lhe buscar hum tal Esposo, que a merecesse, & a esse fim lhe hia ajuntando hum grande dote»<sup>15</sup>. Segundo o autor, tal fato representava, para D. Leonor, duro martírio, já que estava determinada a se enclausurar num convento. Parece que Deus ouviu suas preces, já que todos os arranjos para casá-la inexplicavelmente teriam malogrado. A esta altura, ainda não tinha tomado coragem para fazer algo mais impetuoso, desafiando a autoridade de sua mãe. Isto estava prestes a mudar.

Os sermões que escutava teriam tido um papel importante nesta tomada de decisão, em especial um pregado no Convento da Anunciada, conforme nos dá notícia o autor. A consciência do pecado, o apelo à negação do «mundo» e a necessidade da prática de obras meritórias para a obtenção da salvação estavam fortemente presentes nas crenças católicas da época das Reformas e isto, evidentemente, se refletia nas pregações. Nesse sermão, em especial, o orador teria condenado os «enganos do mundo», convocando os ouvintes a desprezá-lo, mas não deixou de ponderar «a riqueza, & a estimação dos thesouros do Ceo, cuja posse està avinculada a hum breve padecer, para gozar sem fim»<sup>16</sup>. Seria esta a vida que D. Leonor levaria.

Uma figura de importância para que a futura religiosa abraçasse esta vida teria sido o Padre Antônio da Conceição, que gozava de grande prestígio em Portugal, atuando como conselheiro do rei D. João III e da rainha D. Catarina. Ouvindo falar da fama deste religioso, a mãe de D. Leonor, quem sabe cansada de insistir para que sua filha contraísse núpcias, teria tentado uma última alternativa: propôs que a filha escrevesse para o Padre Antônio e lhe consultasse sobre esta questão. É possível que tenha pensado que o venerável padre lhe tiraria aquela ideia da cabeça<sup>17</sup>. O plano não foi bem sucedido. Antônio da Conceição não só encorajou a jovem Leonor a tomar o véu de freira em vez do véu de noiva, dizendo que haveria de ser «hũa grande serva de Deos»<sup>18</sup>, como, mais tarde, tornou-se seu diretor espiritual, submetendo-a a um regime severo

<sup>15</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 16.

<sup>16</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 20.

<sup>17</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 22-23.

<sup>18</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 24.

de práticas ascéticas<sup>19</sup>.

Leonor de Mendanha não tinha mais dúvidas. Haveria de ser freira. Através da citação a seguir, podemos perceber as estratégias que teria adotado para fazê-lo:

*Vendo D. Leonor estas cousas, entendo que lhe havia dado Deos a vitoria [o autor se refere à resposta favorável presente na carta]. Sabindo sua Mãe do jardim, lhe pediu dêsse satisfação às obrigações do contrato, que se havia feito. Deulhe carta, que ambas leram. Dizia o Veneravel Padre que fossem a Sam Bento a fallarlhe; porque importava. Assim o dispoz D. Isabel, & quando ouveram de satisfazer ao seu mandato, mudou D. Leonor o traje, vestindose no de hũa criada. Estratagemas sem duvida, de que se devia valer a sua humildade, & modestia, para fugir aos enfeites que sua Mãe pertenderia [que] levasse<sup>20</sup>.*

Aqui se pode notar uma expressão do ideal franciscano de pobreza, o qual D. Leonor seria impedida pelas convenções sociais de exercer, a menos que se valesse de alguns «estratagemas», como esse de vestir de criada, ou se tornasse uma freira, estado no qual teria a «liberdade» de viver a «santa pobreza» e ainda seria valorizada por isso. Outra passagem onde se percebe o recurso a «estratagemas» por D. Leonor é uma que versa sobre a maneira como teria enganado a sua mãe para passar uma temporada no Convento de Santa Brígida:

*[...] Mostrandose alegre, & risonha para sua Mãe, por dissimular melhor os impulsos de sua vocação, na qual não encontrava difficuldade algũa de sua parte; sendo muitas, & quasi insuperaveis, as que se offerecião para o effeito de sua resolução: serenou o rosto, & com hũa artificiosa, mas santa alegria, para temperar os sentimentos com que sua Mãe levava o não acabar de dar o seu consentimento por escrito, como cuidadosamente instava o fizesse: lhe persuadio (com notavel entendimento) que ella havia prometido hũa romaria à gloriosa Santa Brizida, para que lhe alcançasse de nosso Senhor alivio nas penosas, & continuas dores de cabeça que padecia: que lhe permitisse fazella; porque depois de casada não ficaria liberdade para o poder cumprir<sup>21</sup>.*

Este é um caso em que é possível observar os limites de atuação de uma mulher pertencente a uma família nobre e as maneiras que empregou para fazer valer sua vontade, quando lhe deixavam uma margem de decisão mínima, ou

<sup>19</sup> «[...] applicava pela mesma causa muytas penitencias; achando que tudo lhe era necessario, para vencer os grandes combates com que sua Mãe pertendia entrar a praça, & a fortaleza do seu coração: & a grande guerra que tambem o demonio lhe fazia pelo mesmo caminho». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 28.

<sup>20</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 24.

<sup>21</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 32. Grifo meu.

quase inexistente. A última frase da passagem acima sugere, a par da realização da vocação religiosa, a expectativa de uma certa autonomia em caso do ingresso no convento, se comparada à que teria se casasse. Talvez tenha abraçado a vida conventual também como uma forma de «libertação» dos papéis que a sociedade lhe impunha – o casamento e a criação dos filhos. Com a vida conventual, teria mais liberdade para vivenciar experiências religiosas mais intensas, do que, por exemplo, podia a sua mãe, a qual tinha sempre que inventar uma doença para poder fazer seus jejuns. O seu marido, desconfiado, teria frequentemente comentado: «estranha enfermidade, que só se repete nas segundas feiras»<sup>22</sup>. Vale notar ainda, nas citações acima, a maneira como o autor tenta minimizar o «peso» das palavras que emprega para relatar a «gravidade» das ações consideradas reprocháveis, desta futura Esposa de Cristo. De fato, como já apontei alhures, os hagiógrafos precisavam fazer uma difícil conciliação entre dois padrões diferentes (e excludentes) de piedade feminina. Se, por um lado, D. Leonor poderia casar-se e seguir a recomendação da Igreja de ser uma esposa fiel, obediente e devota; por outro, seguiria o caminho da «perfeição» através de uma vida na clausura conventual, pontuada de asperezas e inteiramente dedicada ao serviço de seu Esposo Celeste. Escritores como o Fr. Agostinho de Santa Maria também precisavam fazer malabarismos literários quando narravam a mudança de um modelo para outro na vida de suas biografadas. Tinham que conciliar o conflito entre uma mulher que seria desobediente por não cumprir a vontade dos pais, portanto de conduta reprovável, mas ao mesmo tempo digna de ser seguida, por adotar um estado considerado pela Igreja mais excelente do que o de casada<sup>23</sup>. Referindo-se a este conflito, Bynum comenta:

*Indeed, hagiographers operated with a somewhat inconsistent double model of the female adolescent. The virtuous girl might demonstrate her virtue either by heroically insisting on chastity (and thereby rebelling against her family) or by obediently marrying at her parent's command (and thereby retreating from what church argued to be a higher good). Frequently, in saint's lives, she did both – with no explanation of what the change from one behavior to the other meant to her or cost her<sup>24</sup>.*

Não se deve esquecer ainda, como Lígia Bellini bem pontua, as possibilidades que,

<sup>22</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 2.

<sup>23</sup> Esta concepção é expressa num trecho de carta escrita pelo Padre Antônio da Conceição para sua confessa, D. Leonor: «Naõ nego que no estado de casada pôde vossa merce ser santa, porque muitas casadas o foram; mas o da Religiam he mais perfeito, & menos perigoso, para crescer na perfeiçã, & santidade». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 44.

<sup>24</sup> BYNUM, Caroline Walker (1987) — *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, p. 25.

nesse contexto, se abriam para estas religiosas, as quais não teriam se fossem casadas:

*Desde a Idade Média, o domínio das letras foi uma via pela qual mulheres adquiriram autoridade e uma certa autonomia religiosa no universo cristão. A partir do século XVI, as possibilidades existentes no sentido de ocuparem posições menos subalternas na sociedade associavam-se, em grande medida, ao acesso à educação letrada, viabilizado principalmente no convento e na corte. Conquanto o papel que os conventos desempenhavam na fermentação intelectual não fosse mais tão importante quanto havia sido no período medieval, com a consolidação das universidades como centros de conhecimento por excelência, a educação monástica continuou tendo relevância para as mulheres. [...] No interior de mosteiros, resguardadas das tensões econômicas e sociais do mundo secular, libertas das funções do casamento e da representação negativa da sua sexualidade, mulheres podiam dedicar-se a escrever textos religiosos, traduzir obras do latim para o vernáculo e trocar correspondência com os poderosos<sup>25</sup>.*

Outra possibilidade que se abria para estas mulheres era abraçar o estado intermediário e um tanto ambíguo de beata, que seria a mulher secular cuja reforma de vida e de hábito a fazia parecer uma religiosa, embora não o fosse por ausência ou informalidade dos votos<sup>26</sup>. Em se tratando das beatas consideradas modelos de santidade e que por vezes chegavam a atuar como conselheiras espirituais, este estado era pouco seguro, por atrair a desconfiança das autoridades eclesiásticas, desprezadores dessas «mulherzinhas» e «mulheres de cântaro», as quais se arrogavam a fazer revelações e dar conselhos em matérias que poucos, senão doutos teólogos, se arriscavam. A estratégia destas mulheres «idiotas e sem letras» para ocuparem um lugar na sociedade era interessante:

*Marginalizadas em relação à cultura escolástica, que tendia a humilhá-las, subvalorizando o seu papel na Igreja, no reverso da medalha, as beatas não deixavam de beneficiar de uma outra tradição, que vincava não depender a «ciência dos santos» das letras e suficiência humana, sendo que muitas vezes a onnipotência de Deus escolhia manifestar-se nos fracos e humildes<sup>27</sup>.*

<sup>25</sup> BELLINI, Lígia (2006) — *Penas, e glórias, pezar, e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis, orgs. — Ensaíos de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA, Corrupio, p. 87.

<sup>26</sup> TAVARES, Pedro Villas Boas (2005) — *Beatas, Inquisidores e Teólogos: Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, p. 136, nota cinco. O autor faz uma discussão mais detida sobre esta matéria no capítulo 5, intitulado «'Vida beata': santidade verdadeira e santidade simulada».

<sup>27</sup> TAVARES, Pedro Villas Boas (2005) — *Beatas...*, p. 139. Bellini faz uma discussão semelhante, quando analisa o processo de aquisição de autoridade por mulheres, oriundas dos setores subalternos, pela via da mística. Um destes casos é o de Maria Lopes, a qual sendo uma pobre e analfabeta esposa de um ferreiro obteve o status de «santa» por conta das supostas visões e revelações que tinha. BELLINI, Lígia (2006) — *Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo*. «Estudos

O estado beateril e a porta para a santidade que este abria, seja ela verdadeira ou fingida, representou, efetivamente, a possibilidade de algumas destas «mulherzinhas», em sua maioria de humilde condição, de «ganhar o seu pão», mas também «se afirmar socialmente», conforme nos relata Tavares. O fato é que nem sempre estas alcançavam a glória de serem tidas por santas em vida, pois para muitas delas estavam reservadas as penas da vergonha nos autos-de-fé. Bem ou mal, muitas conseguiram, ao menos, romper a barreira do anonimato a que estavam condenadas por serem mulheres e, mais ainda, por serem, em muitos casos, pobres.

### Interesses em jogo

D. Leonor manteve-se firme na sua intenção de ingressar no convento. Já tinha ludibriado a sua mãe, agora precisava convencer mais pessoas para ter sua vontade cumprida. Ao chegar no convento, pediu ao confessor que viesse atendê-la. Aí declarou os seus intentos, pedindo-lhe para que fizesse as religiosas aceitarem a sua companhia e para isto usou um excelente argumento – o de que «tinha muito bom dote». A seguir, tentou convencer a abadessa a forjar um encontro com a sua mãe, para que pudesse entrar no convento: «É que assentando a Madre Abbadeça em a receber logo, fingisse que ella queria fallar a sua Mãy, para que assim aberta a porta lhe fosse facil o poder entrar por Ella»<sup>28</sup>. Conseguiu entrar, «com grande destreza» o que provocou a fúria de sua mãe, que a chamava de «Filha Judas, traidora, & falsa», ao que respondeu «Judas não, mas Paulo sim»<sup>29</sup>. A partir daí «começou a persuadilla [i.e. a mãe] brandamente que a desistisse de seus intentos, dizendolhe que a não matasse, pois desta sua imprudente resolução se havia de ver a sua casa perdida [...]; porque os parentes com a ambição das heranças, a despojariam do que possuía»<sup>30</sup>, porém sua mãe continuava irreduzível, considerando a filha como morta.

Isto provocou uma séria querela na sua família, parte da qual tentou fazer com que D. Leonor fosse expulsa da casa monástica em que se encontrava. Nas palavras de Santa Maria,

*cuidou muito de que a diligencias de sua Mãy, & parentes a pudesse obrigar a sair para fóra, valendose delles; para que offendidos da fuga, & desobediencia, sollicitassem o tirala da casa de Deos. Porém não succedeo como elle pertendia. Os parentes mostrandose offendidos faziam duello, & pondunor da sua resolução, sendo tam santa*<sup>31</sup>.

---

Ibero-Americanos», nr.º 2, v. XXXII. Porto Alegre: PUCRS, p. 199.

<sup>28</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 33.

<sup>29</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 34.

<sup>30</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 35.

<sup>31</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 40. Note que o autor procura com-

O que interessa ressaltar aqui é que a decisão foi tomada pela própria Leonor, contrariando interesses familiares. Estes deviam ser grandes, pois um de seus parentes teria procurado o confessor do Convento, afirmando que D. Leonor não podia ser freira, pois estava obrigada ao casamento por contrato firmado (o que mais tarde se verificaria falso). Este parente anônimo ameaçou o confessor dizendo que «havia sua Paternidade mandar às Religiosas a puzessem na rua, antes que os Ministros Ecclesiasticos com censuras as obrigassem a que o fizessem». Somado a isso, para um convencimento mais eficaz «lhe offerceco hũa boa esmola de dinheiro, para o obrigar mais a que fizesse o que pedia»<sup>32</sup>. Isto reforça a ideia de que os parentes de D. Leonor tinham interesses em jogo com o seu casamento e estes estariam ameaçados com sua resolução de entrar para o convento. Desta forma podemos inferir que, embora existam vários casos de mulheres que eram obrigadas a entrar em conventos por não conseguirem um casamento honroso, havia também mulheres que, destinadas pela família a casar, podiam fugir de um casamento indesejado seguindo a vida conventual, o que pode ser o caso de D. Leonor.

Os interesses dos parentes desta futura religiosa se inserem na lógica mais ampla enunciada por Nuno Gonçalo Monteiro, da necessidade de as casas nobiliárquicas prestarem serviços à Coroa, visando dela receber mercês. Os membros destas casas, por sua vez, deveriam contribuir para o lustre delas. No caso das mulheres, o papel estava bem definido: poderiam ocupar os cargos superiores da Casa Real e, em seguida, casar-se-iam. Diz o autor que a importância deste papel era grande,

*ultrapassando em muitas gerações, a dos feitos pelos homens. Casar com uma dama do paço era, muitas vezes, a forma mais fácil de arranjar os serviços dos quais as casas careciam [...]. A colocação das damas no paço, em princípio destinadas aos casamentos e às alianças, terá representado, assim, não apenas um capital necessário para as casas antigas de Grandes, mais ainda uma oportunidade para casas com menor cotação poderem ingressar no mercado matrimonial das mais antigas*<sup>33</sup>.

É provável que à Leonor estivesse reservada uma função no paço, sem dúvida mais nobilitante para sua família do que se fosse uma simples freira. Talvez o «Judas» de sua mãe expressasse que, buscando seguir os próprios desejos, ela estava traindo sua casa.

---

pensar a «desobediência» da religiosa dizendo que foi uma decisão «tam santa».

<sup>32</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 40.

<sup>33</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2003) — *O crepúsculo dos grandes...*, p. 533.

## Noviciado e profissão

Apesar das oposições, D. Leonor – agora chamada Brígida (Brizida) de Santo Antônio, em referência à santa fundadora da ordem das Brigittinas à qual se vinculara – manteve sua posição. A impopularidade de sua decisão é notória a partir do relato de Fr. Agostinho de Santa Maria: «Naõ me consta que lhe assistisse nesta occasião muita gente», o que, certamente, não seria o normal numa cerimônia solene como esta, ainda mais em se tratando de uma família nobre. O autor procura ressaltar um lado positivo da situação, bastante embaraçosa: «mas faltando a este espetaculo os moradores, he certo que lhe haviaõ de assistir em grande numero os Cortesaõs do Ceo»<sup>34</sup>. O fato é que, a despeito da reduzida popularidade no início de sua carreira conventual, nossa religiosa se tornaria cada vez mais conhecida pelos milagres de cura que operava. Para isso utilizava, dentre outros, um bizarro ingrediente – a terra do túmulo de seu confessor – falecido pouco depois desta se tornar noviça. Brígida de Santo Antônio também teria sido conhecida por sua grande sabedoria e por sua vida de santidade, marcada por fenômenos místicos e severas práticas ascéticas. Como vimos, foi introduzida nestas práticas por seu confessor; a estas austeridades, a mestra de noviças lhe acrescentou outras:

*Depois de Religiosa compensava a grandeza do estado de Esposa do Senhor, com frequentes mortificações de cilícios<sup>35</sup>, jejûs, & vigílias; & outras muitas que costuma inventar a devoção dos que com grande fervor amaõ a Deos. A estas voluntarias mortificações acrescentava a Mestra outras muitas, que abraçava com alegria; mas as que para ella eraõ mais asperas, & sensíveis (que alem serem eleição alhea) eraõ em materia em que mais repugnava ao seu natural limpissimo, & aceado: porque lhe mandava fazer algũas cousas, que por serem asquerosas, & immundas, lhe causavão grande repugnancia: mas ella por não faltar ao que lhe mandava a obediencia da Mestra, as fazia com boa vontade. Porém eram tam*

<sup>34</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2003) — *O crepúsculo dos grandes...*, p. 46.

<sup>35</sup> Cilício, segundo Bluteau: «He hum tecido de pelo de cabra, ou bode, com o qual se vestem os que querem mortificar a carne, e fazer penitencia. O uso desta vestidura veyo de Cilicia, cujos moradores, particularmente soldados, e marinheiros traziaõ este genero de roupa. [...] Este trage pois de penitencia se chamava Saco pela figura, porque era estreito a modo de Saco, e juntamente se chamava cilicio, assim pela casta do pano, como pela terra de Cilicia, onde fora inventado. Diz S. Jeronymo, que a mayor parte dos que tinhaõ renunciado ao seculo, e faziaõ profissão de vida penitente, e que eraõ chamados Ascetes, e Monges, não traziaõ outro vestido». CILICIO. In: BLUTEAU, Raphael (1712-1728) — *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 8 v, 235 p. Existem outros tipos de cilício que não são mencionados por Bluteau: o cilício feito de metal e a corda de cilício, com a qual se poderia cingir. Em relato de Leonor de S. João sobre a religiosa do Convento de Jesus de Setúbal, Marianna do Sacramento: esta «[...] trazia hum cilicio de folha de flandes apertado com a carne que quando morreo, lha viamos retalhada por toda a cintura [...]». Cingia o corpo athe os artelhos com uma corda de cilicio cheia de nos e açoutava se com cadeias de ferro». SÃO JOÃO, Leonor de — *Tratado* [...], fol. 209-210. O cilício também poderia ser usado para autoflagelação: «[Margarida da Cruz] muitas vezes se açoutava com uma corda de cilicio». SÃO JOÃO, Leonor de — *Tratado* [...], fol. 232.

*custosos nella os effeitos desta violencia, que fazia ao seu natural, que lhe causava lançar sangue pela boca a golfadas*<sup>36</sup>.

Em uma ocasião, o diabo teria lhe aparecido «para turbar, se lhe fosse permitido, a serenidade do seu espirito, ou para manchar, se pudesse, a pureza de sua consciência, & castidade: [...] com obscenas, torpes, & feas representações começou em hũa occasião (neste tempo do Noviciado) a fazerlhe tal guerra em sua imaginação». A maneira pela qual enfrentou o Maligno foi através de práticas ascéticas, quando teria permanecido 24 horas sem comer nem dormir. Isto demonstra a importância das práticas ascéticas enquanto elemento de combate espiritual, além de reforçar a tese de Weinstein e Bell, defendida por Bynum, a qual afirma que as práticas ascéticas, incluindo o jejum e a privação do sono, eram «significativamente mais comuns» entre as mulheres:

*A number of recent works on sanctity provide quantitative evidence that food is a more important motif in women's piety than in men's. Donald Weinstein and Rudolph Bell, in their study of 864 saints from 1000 to 1700, demonstrate conclusively that all types of penitential asceticism, including fasting, are significantly more common in female religiosity. Although only 17.5 percent of those canonized or venerated as saints from 1000 to 1700 were women, women accounted for almost 29 percent of those saints who indulged in extreme austerities, such as fasting, flagellation, or sleep deprivation; 23.3 percent of those who died from such practices; and 53.2 percent of those in whose lives illness was the central factor in reputation for sanctity*<sup>37</sup>.

Outro elemento que devemos considerar sobre as práticas ascéticas é a sua importância para o praticante religioso atingir a «perfeição»: «[Brígida] seguia o tesão das comunidades com grande pontualidade; & com a mesma os rigores della, acrescentado às disciplinas, & jejuns de pão, & agua, outros muitos, & às penalidades, & abstinencias outras mortificações, & exercicios com que chegou em breve ao alto da perfeição»<sup>38</sup>. Já como professora, e portanto mais «perfeita», as práticas ascéticas teriam se tornado mais intensas:

*Quando se achou no estado de Religiosa, forão varias as invenções, & traças, que ensinãrão os seus fervores, para atormentar a sua virginal carne; usava de muytos cilicios, & disciplinas, & no tempo em que havia ortigas bem crescidas, com molhos dellas atormentava o seu corpo. Muytos outros instrumentos, & modos de se penalizar usaria, que o seu recato, & secreto nos occultou. No comer,*

<sup>36</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 50-51.

<sup>37</sup> BYNUM, Caroline Walker (1987) — *Holy Feast and Holy Fast...*, p. 76.

<sup>38</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 56.

*no dormir, & no vestir, era hũa continua mortificação: os jejũs erão continuos, & muitos delles rigurosos. [...] O habito que usão aquellas Religiosas, he de estamenha comũ de Inglaterra, sempre o seu era o mais velho, & o mais remendado*<sup>39</sup>.

Práticas ascéticas, para além da função puramente espiritual de combater as «tendências pecaminosas» do cristão, conduzindo-o ao caminho da perfeição, redundavam frequentemente também num papel social – o de conferir destaque a esses indivíduos no contexto em que viviam. Tal destaque se fazia evidente quando os contemporâneos os consideravam santos em vida, recorrendo a eles para aconselhamentos e para pedir orações, as quais consideravam particularmente eficazes. Quando esses «santos» morriam, seus «devotos» procuravam ficar com algum de seus espólios, por considerarem-nos relíquias; além de apelar para sua intercessão junto a Deus, mesmo se não fossem canonizados pela Igreja<sup>40</sup>. Com isto, podemos dizer que as práticas ascéticas podiam contribuir efetivamente para que o indivíduo obtivesse, no Portugal Moderno, prestígio em determinado contexto, seja ele limitado a um convento, ou a toda uma sociedade. Pode-se inferir que alguns religiosos tivessem se lançado em austeridades sem tamanho movidos pela vanglória, embora não se deva deixar de considerar que existiam indivíduos que realmente buscavam viver a espiritualidade de maneira mais intensa, sendo o destaque que obtinham mais uma consequência do que, propriamente, a motivação para suas penosas flagelações, estritos jejuns e elevada renúncia dos bens materiais.

Voltando ao caso de Madre Brígida, no trecho da sua vita comentado a seguir, vemos algo que poderia ser, por parte desta freira, uma defesa da exclusividade de sua posição, mas que também era um argumento sustentado em obras de teologia. Na esfera da discussão teológica, exemplo ilustrativo é um trecho extraído de um «espelho» que circulava durante o século XVII:

*Ainda que ouças & leas, de muitos varões Santos que hajaõ vivido muy rigorosamente, & por ventura que isso te anime ao principio de tua conversão, a seguir algũa aspereza, & rigor novo, & extraordinario, não sigas inconsideravelmente semelhante fervor; mas acõselhate com varões sabios & experimentados; porque aquillo que fizeraõ os varões Santos & perfeitos, foy por certa & evidente inspiração do Spirito São. Os vicios he justo que se mortifiquem, porem não se hade oprimir o corpo nem destruir a natureza.*

<sup>39</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 202.

<sup>40</sup> «Extreme asceticism by itself did not guarantee the authenticity of a cult figure, but it was a powerful magnet to draw believers to the tomb». WEINSTEIN, Donald; BELL Rudolph (1986) — *Saints and society...*, p. 154.

*Muyto mais seguramente se leva a Cruz q Deos carrega ao homem, que a que o mesmo homem toma por sua vontade*<sup>41</sup>.

A Igreja difundia um modelo de santidade baseado em práticas ascéticas, muitas vezes até em suas versões mais «extremas» como algumas citadas anteriormente, mas ao mesmo tempo recomendava a moderação em tais práticas, pois não eram consideradas adequadas para qualquer um. Isto asseguraria o lugar de «especiais» para aqueles que abraçavam uma vida austera.

Frei Agostinho de Santa Maria conta que, certa feita, «hum Clerigo virtuoso» foi consultar Madre Brígida para que esta o aconselhasse sobre a matéria que acabei de mencionar. O autor afirma que este era seu «filho espiritual» e que devia à madre a sua alma pelas «grandes melhoras» e «santos conselhos» que dela recebia. Ocorreu que este clérigo, «movido de hūs fervorosos impulsos (nascidos da santa doutrina, & da efficacia com que a Madre o alentava ao serviço de Deos) havia feito hũa grande prevençao de cilícios, cadeas, disciplinas com rosetas de prata, & de outros instrumentos de mortificação para se macerar em a Quaresma, que estava perto». A religiosa então teria lhe dito:

*Sabe que he isso que tem feito? hũa grande tentação: porque sendo fraco como he, & tão para pouco, se usar dessas cousas que se proveo, ha de adoecer, não ha de jejuar ha de comer carne, & não ha de rezar o officio divino, & alem desses males, ainda poderà experimentar outros mayores. Trate de moderar as suas paixões, & de adquirir as virtudes: porque assim servirá melhor a nosso Senhor. Ficou admirado o padre que soubesse a Madre Brizida aquellas cousas, que ninguem lhas podia dizer. Mas abraçou este seu conselho, & quando chegou a Paschoa, estava sam, havia jejuado a Quaresma, sem faltar às suas obrigações. E disselhe a Madre: Se fizera as penitencias, que intentava, que tal se acharia agora? estaria enfermo, & não prestaria para nada. E assim era, porque qualquer couza de excesso que fizesse, bastava para adoecer gravemente*<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> BLOIS, Louis de (1678) — *Espelho da alma com a luz da graça e aço da penitencia... / obra de Ludovico Blosio; primeira, e segunda parte; acrescentado, e traduzido de latim em portuguez pelo Doutor Joseph de Faria Manoel...* Em Lisboa: na officina de Antonio Craesbeeck de Mello, p. 35. Vide também o «protesto» do frei Manuel Bernardes, mencionado por José Pedro Paiva, quando fala sobre a oração mental: «Nos anos terminais de Seiscentos, após a condenação romana da obra de Miguel de Molinos (1687), o receio de contágio herético das suas doutrinas estava muito vivo e a desconfiança em relação a uma espiritualidade mística em geral era grande. Tanto mais a divulgação desses caminhos de espiritualidade como, por exemplo, a prática da oração mental, se havia difundido bastante entre os «rústicos». Isso o atestam o oratoriano Manuel Bernardes, quando escreveu: «está tão divulgado este exercício, que o tem até os negros» [...]. PAIVA, José Pedro (2000) — *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*. In COELHO, Maria Helena da Cruz, coord. científica — *A cidade e o campo*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, p. 244-245 (Colectânea de Estudos).

<sup>42</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 96.

A madre reforça a ideia de que certas práticas ascéticas não deviam ser adotadas por qualquer indivíduo. Não sendo este um favorecido dos céus, era melhor que se ativesse às obrigações mais ordinárias, ao invés de procurar alçar voos que sua estrutura física, psicológica ou espiritual não suportariam. Aqui ela sugere um processo: primeiro adquirir «as virtudes», ou seja, ser impecável nas obrigações da religião, para, pela ascese, ir subindo até a um nível superior – o estádio dos *perfecti*<sup>43</sup>. Queimar etapas poderia levar o indivíduo a não fazer nem o mínimo que se esperaria de seu estado de religioso, que era o cumprimento dos ditames da regra.

Outro elemento salta aos olhos quando lemos o texto acima – o fato de termos uma mulher como «consultora espiritual» de um religioso do sexo masculino. Deve-se lembrar que estamos a analisar o contexto pós-tridentino, em que o papel das mulheres na Igreja foi significativamente limitado, com a proibição de que estas ensinassem (com exceção do ensino às noviças), ou mesmo avançassem nos estudos de teologia. É no mínimo inusitado que tenha havido diversas pessoas, inclusive homens, que a procuravam por seu grande conhecimento. Santa Maria relata que

*Muytos Theologos doutissimos*<sup>44</sup>, que a tratàrao, consultàrao com ella pontos

<sup>43</sup> Refiro-me às categorias de Tomás de Aquino, que divide a espiritualidade em três níveis. O primeiro deles é o dos incipientes, os iniciantes, que estão na «infância da perfeição». Estes «possuem a graça santificante, mas devem ainda lutar fortemente para conservar esta amizade habitual com Deus». A este locus da vida espiritual se dá o nome de «via purgativa», pois aqui se busca a purificação da alma, eliminando aquilo que a macula. Em seguida vêm os proficientes, os quais «após progressos reais, não encontram grande dificuldade para observar o que requerem todas as virtudes naturais e sobrenaturais. Eles cumprem os atos, prontamente, constantemente e com prazer [...]». Esta é também a fase em que a alma é dirigida pelas «luzes da fé», sendo por isso chamada de via iluminativa. Por fim, temos o terceiro estádio, o dos *perfecti*. Estes vivem em uma «união tão real quanto possível com Deus, evitando com dedicação tudo aquilo que possa impedir ou diminuir uma tão perfeita união e praticando fielmente tudo aquilo que a possa favorecer. Daí vem o nome de via unitiva dado a esse estado». ASCÉTIQUE. In VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN G., org. (1910-1950) — *Dictionnaire de théologie catholique* [...]. Paris: Librairie Letouzey et Ané, Tomo I/ Parte 2, p. 2044.

<sup>44</sup> As menções a religiosos que a teriam vindo consultar são sempre vagas. Normalmente o autor os apresenta de maneira geral, como neste caso, em outros mencionando algumas qualidades, porém não o nome, a exemplo do «outro religioso muito letrado» que a teria vindo buscar (SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 81). Podemos inferir algumas coisas sobre estes silêncios. Talvez a preocupação em proteger a identidade dos religiosos se daria por se considerar vergonhoso ou mesmo desviante ser instruído por uma mulher. Há um caso, analisado por Lígia Bellini que pode corroborar esta hipótese. A terceira franciscana Úrsula Engrácia da Anunciação, acusada em 1718 de fingir êxtases e se associar à «perniciosa seita» de Molinos. Esta «falsa santa» foi duramente repreendida por aconselhar espiritualmente os religiosos aos quais, supostamente, devia obediência: «Os interrogatórios a que foi submetida expressam as restrições da igreja tridentina em relação à liderança religiosa feminina. Consta do seu processo que os inquisidores perguntaram a ela “se sabe... que às mulheres hé prohibido o officio de ensinar e aconselhar... os sacerdotes, e com maior prohibição nas couzas sagradas...”». A severa punição a que foi submetida, reflete a gravidade da situação: açoites públicos e degredo por cinco anos em Castro Marim, no Algarve. (BELLINI, Lígia (2006) — *Cultura religiosa e heresia em Portugal...*, p. 197-199). A respeito do caso de Madre Brígida, é possível ainda, embora pouco provável, que os testemunhos orais e escritos que Fr. Agostinho de Santa Maria consultou não tenham guardado a memória dos nomes dos religiosos. Além disto, existe a possibilidade de que estas histórias sejam deliberadamente inventadas, visando tornar a narrativa mais interessante ao leitor.

*muy delicados, & se reconocia que a consulta não nascia de curiosidade [i.e. desejo de testar a religiosa]: respondia com tanta sabedoria & claridade, que os deixava cheyos de admiração, & confirmados de quanto mais segura, & mais certa he a sabedoria, que se estuda nas escolas da Oração, que aquella, que se aprende em a cançada applicação dos livros<sup>45</sup>.*

Nem todos compartilhavam o pensamento destes doutos teólogos. Alguns teriam procurado a madre para testá-la, já que uma mulher que, se crermos nas palavras do autor, era consultada por teólogos para terem suas dúvidas esclarecidas, devia atrair para si bastante desconfiança. Certa vez, «foy buscalla hum Ecclesiastico para saber della algũas cousas, que não passavão de hũa curiosidade impertinente: reconheceo os seus designios, & não lhe quiz ir fallar na grade na roda o despedio sem lhe dar resposta ao que perguntava»<sup>46</sup>. Este eclesiástico anônimo pode ter sido um desafeto da religiosa, que buscava nas palavras da Madre, traços de heresia para, quem sabe, denunciá-la ao Santo Ofício. A sagaz religiosa teria percebido e não lhe deu atenção. Uma possível denúncia deveria atrair a atenção da Inquisição, já que os casos de falsa santidade pululavam aqui e acolá em Portugal e as mulheres eram as principais suspeitas de cometer este delito. É significativo que, em consonância com o espírito da época, a própria Teresa de Jesus acreditava que «la flaqueza natural es mui flaca, en especial em las mujeres [...]»<sup>47</sup>.

Pedro Tavares relata um interessante caso de «falsa asceta», da terceira franciscana Ana Rodrigues, viúva e natural de Lisboa, a qual foi condenada, em 1590, a degredo perpétuo para o Brasil. Esta embusteira teria apresentado chagas nas mãos e nos pés, além de um «vinco» na cabeça, chagas estas que latejavam de dor às sextas, sábados e domingos, em alusão à Paixão de Cristo. Ana também dizia possuir um crucifixo gravado por meio de milagre no peito esquerdo, juntamente com as letras do nome de Jesus. Tudo isto «provava» por meio de panos com o sangue do seu lado, bem como gravações em cera da inscrição no peito. As gentes muito a tinham em conta, sendo isto evidente quando a Câmara financiara casas novas junto a Santo Antônio dos Capuchos, pois a consideravam santa. Uma devassa do Santo Ofício descobriu sua vida regalada à custa da crença alheia. Lá acharam «muito dinheiro», «presuntos», «conservas», «enxoval», «quartos cômodos», o que, definitivamente, não condizia com o que se esperava de uma santa, a qual deveria ser desapagada dos luxos «deste mundo». Em sua «casa dianteira», para manter as aparências, trazia

<sup>45</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 80-81. Grifo meu.

<sup>46</sup> Fr. Agostinho de SANTA MARIA, *Historia da vida admiravel...*, 81.

<sup>47</sup> JESUS, Teresa de (1984) — *Libro de las Fundaciones*, I, Cap. 8 e 6, *passim*. Apud TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005) — *Beatas...*, p. 169, n. 195.

«huã cortiça com huã pedra a cabiseira donde fengia que dormia»<sup>48</sup>.

A vanglória era um terrível perigo para aqueles que se lançavam na espinhosa estrada da ascética. Uma destas que tropeçou no caminho foi a irmã Bernarda Maria dos Anjos, professora em 1683 no Convento do Santo Cristo de capuchinhas francesas de Lisboa. Habituada a uma vida de austeridades ascéticas – e de destaque por conta delas –, revoltou-se quando ouviu «ler de huma serva de Deos que metera hum alfinete na carne, e admirando-se as companheiras muito de tão penetrante mortificação», disse «que não era cousa de que se fizesse caso, porque já o havia feito, e que não era acção que merecesse reparo, porque era nada». Curiosamente, pouco tempo antes disto, constrangera uma companheira para que lesse os tratados de humildade do Padre Alonso Rodrigues, pois deles andava necessitada<sup>49</sup>.

Há ainda um componente social importante nestes casos de «falsa santidade». Para além da dita propensão feminina ao engano, por sua fraqueza de espírito «natural», havia a crença de que estes casos se davam, maioritariamente, em mulheres das camadas mais humildes, devido a sua dificuldade em obter destaque social por outros meios que não o da santidade – verdadeira ou falsa – comparativamente aos homens e mesmo às mulheres de origem fidalga. Uma passagem dos *Desenganos mysticos*, de Antonio Arbiol, é ilustrativa neste sentido:

*Reparou bem huma Senhora discreta na ocasião oportuna de ter sabido penitenciada pelo Santo Tribunal huma embusteira, e disse: Repare-se que quasi todas as mulheres que querem enganar o Mundo, fingindo-se de Santas, são de baixa esfera e gente plebea; e a rarissima senhora nobre e de bom sangue tem cahido na vileza de semelhantes hypocrizias. Perguntarãolhe a razão, e disse ella assim: toda a creatura naturalmente deseja conveniencia e estimação; tem os homens muitos caminhos para as conseguir, porque huns se fazem celebres pelas armas, outros pelas sciencias e outros pela santidade. As mulheres, de nossa mesma condição e natural, somos vãs e amigas de que nos louvem; as que já tem no Mundo conveniência e estimação, não as buscão com invenções, mas as que são pobres, e ordinárias e comuas, como vem que em as tendo por virtuozas e Santas, todos as louvão e lhes dão quanto hão de mister para conveniencia de sua vida, e por este caminho as engana o demonio facilmente, razão porque sahem illuzas e embustieras, mais do que ricas e nobres*<sup>50</sup>.

### **Obtenção de destaque**

<sup>48</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005) — *Beatas...*, p. 169 e p. 184, n. 305.

<sup>49</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005) — *Beatas...*, p. 181.

<sup>50</sup> ARBIOL, António O.F.M., (1746) — *Desenganos mysticos* (1ª Edição, Saragoça, 1691). Tradução de Frei João Pacheco (E.S.A.). Coimbra, p. 79-80. *Apud* TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005) — *Beatas...*, p. 189, n. 332.

As práticas ascéticas e sua grande sabedoria não eram os únicos elementos a constituírem a imagem de «santidade» da Madre Brígida. A religiosa era tida como uma espécie de oráculo, que avaliava as motivações dos indivíduos, aconselhava e revelava o futuro<sup>51</sup>, mas também operava vários milagres e curas o que, com toda probabilidade, reforçava a relevância social que tinha. O autor lista os diversos prodígios que ela teria operado, talvez visando fornecer material para uma possível canonização. Além das curas, havia também a emenda de vida de maridos infieis. Uma amiga desta religiosa certa vez lhe pediu que solucionasse o problema que vinha tendo com seu marido, pois este tinha «hũa occasiã illicita, com a qual destruía toda a sua fazenda». A religiosa a aconselhou a lançar a terra do túmulo de seu padre na água que o marido bebia, o que trouxe alívio para a mulher traída. É forçoso notar a semelhança entre este «milagre» e os rituais mágicos realizados pelas feitiçeras. Penso especialmente no caso daqueles empregados para «amarrar» os maridos, práticas que contavam com beberagens e lavatórios de ervas, as quais, se tomadas pelos maridos, submeteriam-nos à vontade das esposas. Os relatos de feitiçaria no Brasil Colonial, estudados por Laura de Melo e Souza<sup>52</sup>, são interessantes para fazermos este paralelo. Embora se trate de um contexto diferente, estas práticas certamente não eram desconhecidas no Reino. Em ambos os casos, seja na feitiçaria ou no «milagre» aqui retratado, existem elementos que atuam como «reagentes mágicos» (as «lavagens» das partes pudendas e/ou pelos pubianos; a terra da sepultura)<sup>53</sup> os quais, por meio da atuação de um especialista no sobrenatural, passam a ter propriedades transformadoras da realidade. Isto nos leva a avaliar a linha tênue que separava os prodígios operados por forças demoníacas daqueles que teriam sido operados pelo poder divino<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 159-163. Pedro Tavares faz também referências ao prestígio que gozava Brígida de Santo Antônio na Corte Joanina: «Esta ‘filha espiritual singularissima’ do Padre Antonio da Conceição (C.S.J.E.)[...] pelo seu prestígio espiritual, tornou-se uma espécie de ‘oráculo’ da corte de D. João IV». TAVARES — *Beatas...*, p. 180, n. 276.

<sup>52</sup> SOUZA, Laura de Melo e (1986) — *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, especialmente o capítulo 5, em que trata de feitiços relacionados à afetividade.

<sup>53</sup> Um trecho que fortalece esta ideia da terra como uma espécie de «reagente mágico», necessário à operação das curas: «Innumeráveis foraõ as [curas] que o Senhor obrou com esta terra que a sua Esposa [i.e. Madre Brígida] applicava, assim aos que padeciã infirmitades no corpo, como àquelles que as padeciã no alma». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 115.

<sup>54</sup> A preocupação com avaliar a origem do poder sobrenatural desses milagreiros era sempre presente da Igreja. Weinstein e Bell notam que «in confronting the supernatural power of a cult figure, the church’s problem was to determine whether this power came from God or the devil. [...] Aquinas’s levitation was a sign of his saintliness, but witches too defied gravity when they flew to meet their satanic master in Sabbath. Rita’s suppurating sore was a talisman of God, but one of the prime evidences of witchcraft was the appearance of bodily marks where the witch has fed her demonic familiar. Ecstasy might be diabolic possession, and exorcism might be due to black arts rather than divine healing». Neste aspecto, dois elementos eram fundamentais para diferenciar um santo de um servo do diabo: as motivações e a presença ou ausência de

Para além destes detalhes, o fato é que as notícias dos feitos miraculosos de Madre Brígida se espalhavam e chegaram aos ouvidos do Rei D. João IV, o qual não deixava de confiar, entre outras, em suas intercessões para livrar-se das pretensões de Castela para retomar o trono. Agostinho de Santa Maria qualifica esta atuação como um inegável prestígio, que ela dificilmente obteria se não tivesse trilhado a senda da perfeição religiosa. De acordo com o frade,

*Estavaõ já Suas majestades inteirados da grande virtude desta Esposa de Christo, & assim lhe pediaõ as suas orações: principalmente a Serenissima Rainha D. Luiza: para que Deos livrasse ElRey seu marido o senhor D. Joaõ o IV. de seus inimigos: porque não tinha poucos. Assim o fazia a Veneravel Madre; & lhe dizia estivessem descansados, porque Deos o havia de livrar, & defender a todos; & que nenhũa das traições que se teciaõ, & armavaõ por via de Castella, havia de ter effeito. E he de crer o livrou Deos a Sua majestade de grandes perigos pelas continuas orações, & merecimentos da Veneravel Madre Brizida<sup>55</sup>.*

Madre Brígida também fazia parte do círculo privado da Rainha D. Luiza, sendo sua confidente<sup>56</sup>, o que deve ter lhe trazido muitos benefícios. Teria chegado a operar uma cura dentro da casa real. O infante D. Afonso, de três anos, tivera uma terrível enfermidade, a qual, acreditavam os médicos, o levaria a morte. A religiosa, munida de relíquias de seu venerável Padre Antônio da Conceição, teria alcançado favor do céu e curado o menino. Em agradecimento, o rei prometeu destinar o dinheiro necessário para a beatificação daquele padre. Além disto «se serviraõ Suas majestades de mandarem passar duas certidões deste sucesso»<sup>57</sup>. Tais certidões, assinadas pelo punho de Sua Majestade, certamente representavam uma contribuição para sua reputação.

Conforme indicado anteriormente, não eram somente admiradores que esta Esposa de Cristo cultivava. Com o prestígio vieram também os inimigos. Estes punham em dúvida a sua capacidade de operar milagres, acusando-a de enganar os fiéis. Alguns teriam chegado mesmo a contratar pessoas para se fingirem

---

vida ascética: «saints don't use their powers for evil purposes. But an employee of Satan could conceal evil behind the semblance of good. The devil's servants used wizardry to enhance their reputation and to establish their authority. Between the saintly miracle-worker and the demonic agent, however, there stretched another enormous gulf. The saint was invariably a deeply penitential ascetic who regarded miracle-working as incidental, even an embarrassing obstacle in the drive to self-abasement». WEINSTEIN, Donald; BELL Rudolph (1986) — *Saints and society...*, p. 151-153.

<sup>55</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 133.

<sup>56</sup> «Amava tambem muito a Madre Brizida a Serenissima Rainha D. Luiza; & ella tambem reciprocamente a amava, & favorecia, & a hia buscar algũas vezes, para a communicar, & muitas vezes por carta, participandolhe os seus segredos, & pedindo conselhos sobre seus particulares: & a Madre Brizida sabia merecer à Serenissima Rainha os seus favores: porque publicava que lhe queria muito; & que a amava mais que a sua Mãe». SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 134-135.

<sup>57</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 133-134.

de doentes, visando manchar a sua imagem de milagreira<sup>58</sup>. Conta o frade Agostinho que

*Ao mesmo passo que muitos a perseguião, censurando todas as suas acções, julgandoas, & afeandoas como delitos; outros q eraõ os mais poderosos, & tambem melhor intencionados, a estimavaõ, & a veneravaõ como Santa: dos primeiros, o menos era chamarem-lhe hypocrita, & embusteira; quando os outros a reverenciavaõ por mulher favorecida, & regalada de Deos. Deste trabalhos não fazia caso: porque a sua humildade a fazia reconhecer tudo merecia por suas culpas; & com esta grande virtude, reprimia seus impulsos da natureza, dando bem a entender, estava muito senhora de suas paixões. Amàraõ-na os Reys, & os grandes Senhores da Corte, assim seculares, como Ecclesiasticos; & toda esta estimação, que he a lisonja mais carinhosa, & o soborno mais poderoso do amor próprio, não faziaõ nem a mais leve impressão em o seu coração, que tinha enterrado nas frias cinzas do seu proprio conhecimento<sup>59</sup>.*

Um destes desafetos era o próprio prelado do seu convento que, segundo o autor, teria invejado a crescente fama desta religiosa. Especialmente no contexto da Reforma Católica, houve, como dissemos, o reforço à clausura e a insistência no silêncio das mulheres. O surgimento do alumbradismo havia disseminado uma enorme desconfiança, nos indivíduos que ocupavam postos de comando na Igreja Católica, em relação a práticas devotas consideradas desvios quanto à ortodoxia. Para estes, quase tudo cheirava a heresia. A Madre Brígida deve ter atraído muita atenção pelas suas práticas místicas, revelações e profecias, além da posição que ocupava, como instrutora de pessoas importantes, muitos dos quais homens. Isto era considerado inaceitável. Cabia a este prelado colocá-la no «devido lugar» de mulher submissa e ignorante:

*Vendo o commum adversario o fruto que a Veneravel Madre hia produzindo nas almas com seu trato, & com as suas santas, & effectivas palavras, [...] se valeo do Prelado do seu Convento: o qual sentido de que a Madre fosse buscada de Senhores, & grandes da Corte, lhe mandou que não fallasse com elles, & que os despedisse, dizendolhe, que ela era hũa pobre, & ignorante Freira, & que não tinha revelações, nem profecias, & assim não tinhão que buscar nella. Assim o executou, como lho mandava, & se retirou ao canto da sua cella<sup>60</sup>.*

Madre Brígida decerto não era ignorante, e também não foi submissa. Fortalecida pelo Venerável Padre Antonio da Conceição que, segundo Agostinho

<sup>58</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 130-131.

<sup>59</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 165.

<sup>60</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 165. Grifo meu.

de Santa Maria, lhe aparecia às noites, continuou a falar, pois seu padre teria dito que a defenderia. Mais tarde, alegando que este lhe havia aparecido e dito para não se calar, conseguiu uma licença da Abadessa. Sempre dizia «o meu Santo me manda», talvez como salvaguarda para as ações que praticava na condição de mulher. Sendo estas visões e revelações verdadeiras ou não, o fato é que foi uma eficaz estratégia, que lhe permitiu continuar a ter voz ativa num mundo em que a atuação de mulheres nem sempre era bem vista.

Durante a sua vida, Brígida de Santo Antônio parece ter mudado suas estratégias para continuar a falar. Em algumas passagens, como vimos, Santa Maria relata episódios em que ela instrui diretamente, ao passo que noutras, ainda segundo o autor, ela própria aconselha que se obedeça ao que diz a Igreja, esquivando-se de falar por si própria, embora seu biógrafo considere que ela estivesse nos altos degraus da escada da mística e fosse dotada de grande conhecimento teológico:

*Chegou a hum grão tão perfeito na Oração da Fé, que sentia em o seu coração hũa grande quietação, & suspensão sobrenatural, hum grande desengano das creaturas, hum fastio de tudo, o que os mais appetecem, hum esquecimento de tudo que dà cuidado, hũa paz que os mais perfeitos não alcanção, & perdem em occasiões adversas, hũa fortaleza, para não admitir culpa deliberada; & ainda que dizia tinha muitas faltas, quando a examinava a consciência, não achava de que se confessar; nem o Confessor de que a absolver [...]. E só direi que estando esta serva de Deos tão experimentada nesta mystica Theologia, quando algũas Religiosas do Convento da Esperança (no tempo em que lá esteve) lhe faziaõ algũa pergunta; sempre lhes dizia que, buscassem pessoas de boas letras, de sciencia, & consciência, que Deos tinha na sua Igreja, para que lhes dessem luz, & que a Igreja responderia por ellas<sup>61</sup>.*

É possível que tenha mudado sua estratégia por medo de ser confundida com uma falsa mística, num contexto em que as suspeitas da Inquisição poderiam recair sobre qualquer um.

A religiosa, mais tarde, chegou ao elevado cargo de abadessa no Convento de Nossa Senhora da Esperança, em Lisboa onde passou a residir depois que o, também lisboeta, Convento das Religiosas Inglesas de Santa Brígida, onde habitava, foi destruído, em 1651, por um incêndio<sup>62</sup>. Enquanto esteve

<sup>61</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 185.

<sup>62</sup> Madre Brígida passou apenas sete meses no Convento da Esperança. Curta estada atribuída, segundo Santa Maria, à forma como «alterou o demonio os corações das Madres Inglezas, & dos Frades que assistião, de sorte, que a obrigãõ estes com obediência, (antes que as obras do seu Convento [i.e. o Convento de Marvila] estivessem capazes de se poder viver nelle) a que se sahisse daquella casa, tomando por pretextos, de que senão podiaõ observar nella (sem embargo de viverem separadas) os seus costumes, & obseruancias» (SANTA

na prelazia do convento, multiplicaram-se as doações. A acreditarmos no testemunho do autor, isto pode evidenciar uma aceitação junto à comunidade e o reconhecimento do papel de «santidade» que representava<sup>63</sup>. Também aí suas atitudes teriam gerado tensões, desta vez com as companheiras de claustro. É possível que o destaque que obteve e a austeridade da vida que levava teriam provocado sentimentos de aversão por parte das demais religiosas do convento. Isto se expressa, por exemplo, no relato a seguir:

*Muytas vezes se afervorava tanto este Seraphim, que para que pudesse desafogar o grande incendio de seu coração, lhe diziaõ (quando esteve na Esperança) aquellas Religiosas algũas palavras indifferentes, só a fim de a divertirem. Perguntavão-lhe se appetecia amar Deos. Respondia que não. Outras vezes lhe diziaõ, se queria ser Santa. Respondia, não. E se desejava ir ao Ceo. Tambem dizia, não; & a todas as mais palavras, & perguntas dava a mesma resposta. Pela divertirem, zombando, lhe diziaõ, (as mesmas Religiosas) que aqueles que publicavão que não era Santa, nem caminhava para là, & que nem Christã parecia; parecia que fallavão a verdade. Era tão grande a alegria, que manifestava com estas injurias, que ficava sendo hum desenfado para as que lhe assistiaõ<sup>64</sup>.*

Algumas religiosas teriam tentado removê-la da cadeira abacial, apelando para o próprio Papa. A princípio tentaram diminuir a extensão do seu governo, argumentando que seria melhor que fosse trienal, quando se costumava ter o abaciado perpétuo, sob o insignificante pretexto de que ela não podia assistir às matinas por conta de sua idade avançada e saúde débil, ainda que tivesse licença médica. Para este fim, suas adversárias teriam enviado «um Frade seu a Roma» que não obteve sucesso na empresa. Madre Brígida, segundo Agostinho de Santa Maria, era acusada injustamente, pois sua «culpa era o cuidar muito

---

MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 233-234). A iniciativa da fundação do Convento de Marvila partiu de Madre Brígida, a qual não viveu para vê-lo concluído. O legado da estrita observância de sua fundadora pode ser notado no sermão de Fr. Manoel de S. Plácido, na profissão de duas religiosas naturais da Cidade da Bahia, que após buscar entre todos os conventos de Lisboa «não achãrão aquelles apertos, de que vinhaõ pretendentes os seus desejos, todos os Mosteyros venerãrão, mas nenhum elegêrãõ. [...] Tudo era fazer perguntas, & tirar informações, aonde a disciplina regular, & vida religiosa estaria no mayor auge da perfeçãõ. E como lhe insinuãrão que este Mosteyro de Marvilla (de quem podemos dizer que he a maravilha dos Mosteyros) estava no seu principio, & primeiro vigor da observancia religiosa, & inviolavel guarda da sua Regra [...]», o pregador afirma ainda que o mosteiro «he o mais reformado entre todos. E o mesmo foy ouvir dizer, que estava neste Mosteyro no seu primeyro vigor, & que mortificações, jejuns, disciplinas, & mais penitencias eraõ indispensaveis, porque hum jota se não dispensa da ley». S. PLÁCIDO, Fr. Manoel de (1698) — *Sermam da profissãõ de suas irmãs, que vieraõ da Cidade da Bahia tomar o habito de Religiosas neste Reyno de Portugal [...] no Mosteyro de Marvilla da Ordem de Santa Brigida [...]*. Lisboa: Na Officina de Manoel Lopes Ferreira, p. 21-22.

<sup>63</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 180.

<sup>64</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 186.

de que todas fossem Santas, & que obrassem como devião na observancia da sua regra, & constituições» e, ainda assim, teria demonstrado humildade em pedir sua deposição por não desejarem as demais religiosas estar sob a sua prelazia. A alteração foi encerrada pelo vigário geral diocesano, o qual se posicionou favoravelmente a sóror Brígida, ordenando-a que retornasse ao «trabalho de governar hãs subditas, que illucinadas de tentação a naõ querião». Contraditoriamente, teriam confessado «todas que era boa, & Santa, & que as tratava com amor, & charidade de Mãy»<sup>65</sup>. O relato desta querela sugere que, possivelmente, a razão da impopularidade desta abadessa talvez tivesse sido seu enorme zelo religioso, que deveria ter imposto uma austeridade maior do que suas súditas tinham condições (ou vontade) de suportar. Ou, quem sabe, tratava-se de uma disputa pela autoridade que possuía a abadessa sobre as irmãs, além do prestígio trazido pela sua prelazia, seja no interior do universo conventual, seja fora dele.

No ano do Senhor de 1655, após uma enfermidade severa, agravada pela vida austera que levava, findou-se a carreira de Madre Brígida da Santo Antônio. Embora tivesse levado uma pobre vida, teve uma rica morte e, ao contrário do dia da sua profissão, teria sido grande o concurso de pessoas para vê-la descer à tumba. O autor recorre a *topoi* que aparecem com frequência nas vidas de santos para reforçar a imagem de santidade da biografada – os milagres *post-mortem*<sup>66</sup>. Diz ele que o corpo, mesmo depois de sua morte, conservava a «fermosura, composição, & tractabilidade de membros», que considerava «sobrenatural, & obra do divino poder». Relata também que a aclamaram por santa e guardaram-lhe seus pertences como relíquias sagradas<sup>67</sup>.

A vida desta religiosa, se crermos no relato do Fr. Agostinho de Santa Maria, pode servir de evidência de que o convento, para além da sua função de receptáculo de mulheres que as famílias não conseguiam ou não queriam casar, poderia ser uma alternativa para aquelas que não desejavam se submeter à autoridade dos maridos ou dos parentes, ou seja, um espaço de autonomia em que poderiam galgar posições de destaque numa sociedade misógina e repressora. Além disto, como vimos, seria um lugar em que mulheres poderiam ter acesso a uma educação mais substancial que a que teriam se fossem casadas, bem como poderiam exercer sua espiritualidade sem os fatores limitadores mencionados anteriormente. Este caso particular constitui exemplo de estratégias de mulheres da Época Moderna para fazer valer sua vontade, operando dentro do próprio sistema que as reprimia para, a partir disto, obter posições de destaque na

<sup>65</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 186.

<sup>66</sup> Para mais sobre os milagres *post-mortem* vide BELLINI, Lígia (2006) — *Penas, e glorias ...*, p. 99.

<sup>67</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de — *Historia da vida admiravel...*, p. 259-260.

sociedade em que viviam, seja por meio de curas miraculosas, de sábias revelações ou simplesmente de uma vida austera com rigorosas mortificações. Todos estes elementos contribuía para a construção de uma imagem de santidade que daria a estas mulheres um status diferenciado em seu tempo. O caminho mais seguro para a obtenção desta valorização social e desta relativa autonomia era a clausura conventual. Paradoxalmente, era dentro dos muros do convento que muitas mulheres poderiam ser mais livres.

Artigo recebido em 30/05/2011  
Aceite para publicação em 07/06/2011



## ITINERÁRIOS PEDAGÓGICOS E CIVILIDADE CRISTÃ NA LITERATURA DIDÁTICA FEMININA EM PORTUGAL (SÉCULOS XVIII-XIX)

PAULA ALMEIDA MENDES

BOLSEIRA DE DOUTORAMENTO DA FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA

INVESTIGADORA DO CITCEM

paula\_almeida@sapo.pt

**RESUMO:** Em Portugal, no século XVIII, a par de obras que, explicitamente, propõem programas pedagógicos direccionados para a educação feminina, vai surgindo um outro tipo de textos, também de cariz pedagógico e didáctico, que, para além de poderem também privilegiar o ensino de diversas áreas do saber (e não apenas um programa no sentido estrito do termo), recomendam e prescrevem, simultaneamente, normas de comportamento e ensinamentos morais, inscrevendo-se assim no filão da denominada literatura de comportamento social. Neste estudo analisamos duas obras direccionadas para a educação feminina, a saber, *Thesouro de Meninas, ou Dialogos entre uma sabia aia e suas discípulas* (1774), de Madame Leprince de Beaumont, e *Thesouro de Meninas, ou Lições d'uma mãe a sua filha, à cerca dos bons costumes e da religião, autorizadas com admiraveis exemplos de virtude e de piedade* (1852), de José Inácio Roquette, tentando realçar os públicos e as áreas do saber privilegiadas e o(s) modelo(s) educativos veiculados.

**PALAVRAS-CHAVE:** Séculos XVIII e XIX, Educação feminina, Obras pedagógico-didáticas

**ABSTRACT:** In Portugal, in the eighteenth century, along with works that explicitly offer educational programs targeted to the education of women, will emerge a different kind of texts, also pedagogical and didactic in nature, that, in addition they can also focus on teaching various areas of knowledge (not just one program in the strict sense), recommend and prescribe both behavioral norms and moral teachings. This fits the seam of literature known as social behavior. This study

analyzed two works directed to the education of women, namely *Thesouro de Meninas, ou Dialogos entre uma sabia aia e suas discípulas* (1774), of Madame Leprince de Beaumont, and *Thesouro de Meninas, ou Lições d'uma mãe a sua filha, à cerca dos bons costumes e da religião, autorizadas com admiraveis exemplos de virtude e de piedade* (1852), of José Inácio Roquette, trying to highlight the publics, the areas of knowledge and insider (s) model (s) educational run.

**KEY-WORDS:** XVIII-XIX Centuries, Education of women, Pedagogical and didactic literature

1. Desde que Platão, no seu diálogo *A República*, levantou a questão da possibilidade da educação da mulher para as artes e para a guerra, em que conclui que «as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem»<sup>1</sup>, não deixaram outros autores de retomar esta temática. Entre eles, podemos citar os casos de Xenofonte (*Oeconomicus*), Plutarco (*Moralia*) e Aristóteles (*Política*), que, mais tarde, seriam as fontes mais autorizadas e abundantes, nas quais se apoiaram as opiniões dos humanistas.

Em Portugal, e já no século XVI, conhecemos apenas dois autores, muito próximos dos círculos humanistas femininos, principalmente ao nível da corte, que escreveram sobre esta temática: João de Barros, que publica, em 1540, o *Espelho de Casados*, e Rui Gonçalves, que edita, em 1557, a obra *Privilégios e prerrogativas que o género feminino tem por direito comum e ordenações do reino mais que o género masculino*, dedicada à rainha D. Catarina<sup>2</sup>.

Ideologicamente influenciado pela célebre obra *Institutio Foeminae Christianae* de Vives, editada em 1524 e dedicada à rainha Catarina de Aragão, Francisco de Monzon, pedagogo espanhol na corte de D. João III, escreve o *Libro Primero del Espejo dela Princesa Christiana*, tornando-se assim, na opinião de Álvaro Terreiro, o primeiro autor a tentar escrever um compêndio sistemático da educação da mulher em Portugal<sup>3</sup>. Dedicado à rainha D. Catarina, o *Libro*

<sup>1</sup> PLATÃO (2001) — *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: FCG, Livro V, p. 220.

<sup>2</sup> Sobre esta obra, cf. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (2000) — *Literatura moral e discursos jurídicos: em torno dos «privilégios» femininos no século XVI em Portugal*. «Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas». Porto, XVII, p. 403-418.

<sup>3</sup> TERREIRO, Álvaro (1976) — *A Educação da Mulher em Luis Vives e Francisco Monçon*. Separata da revista «Brotéria», 28. Veja-se, a propósito, FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1993) — Francisco de Monçon e a «princesa cristã». «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas». Anexo V – *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto, p. 109-121, e SILVA, José Manuel Marques da (1997) — *O «Libro Primero del Espejo dela Princesa Christiana» de Francisco de Monzón*. Dissertação de mestrado em História da Cultura da Época Moderna. Porto: Edição do Autor, 2 vols.

*Primero del Espejo dela Princesa Christiana* foi escrito por ocasião do casamento da infanta D. Maria Manuela com o futuro Filipe II de Espanha, em 1543, e tinha como objectivo apresentar à jovem princesa e futura rainha um «espelho» das virtudes exigidas à sua condição. Assim, como sublinhou Ana Isabel Buescu, a obra traça o retrato da mulher virtuosa, dentro de um quadro ideológico pautado por uma ordem moral reforçada pelos valores contra-reformistas<sup>4</sup>.

Apesar de o século XVII português ser particularmente «pobre» no sector da literatura pedagógica, é importante não esquecer que, nesta centúria, o jesuíta Alexandre de Gusmão, edita, em 1685, o tratado *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*<sup>5</sup>. Como acentuou António Gomes Ferreira, «nas últimas páginas desta obra, destinadas a fornecer algumas recomendações sobre a educação feminina, Alexandre de Gusmão «deixa-nos, de certo modo, “perplexos”: se, por um lado, insiste na ideia tradicional do recolhimento doméstico austero, desde a infância, por outro acha conveniente que as meninas sejam educadas como os rapazes no que respeita às “artes liberais”, entendendo ser louvável “ensinar as boas artes às filhas desde meninas”»<sup>6</sup>; a leitura e a escrita, pelo menos, deveriam ser ensinadas a todas, assim como alguns princípios do latim às que se destinassem a religiosas<sup>7</sup>. «A ousadia das suas propostas ficaria, contudo, por aqui. Mas, dois anos mais tarde, um outro religioso, num outro país, abordaria o tema com outra desenvoltura»<sup>8</sup>. Com efeito, em França, a educação feminina foi o motivo que conduziu François de Salignac de La Mothe-Fénelon a escrever e a publicar a obra *De l'éducation des filles*<sup>9</sup>. Como acentuou António Gomes

<sup>4</sup> BUESCU, Ana Isabel (2002) - *Francisco de Monçon et la “pédagogie spéculaire” à la Cour portugaise (XVI siècle)*. «Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian». vol. XLIV. Lisboa-Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, p. 113. De acordo com a mesma autora, *O Livro Primero del Espejo dela Princesa Christiana*, assim como outras obras de carácter também normativo, deve ser perspectivado no contexto mais vasto de toda uma literatura que, nomeadamente no contexto da Contra-reforma, «acentua a necessidade de modelos e de “sistemas de exemplaridade”, patente na multiplicação de manuais de confesores, “espelhos” de perfeição cristã, do perfeito cortesão, do perfeito médico, do perfeito casamento, os quais, reflectindo mecanismos de interiorização e de reprodução de condutas sociais, se inscrevem no processo de civilização delineado por Norbert Elias» (cf. *Um discurso sobre o príncipe*. «Penélope». 17, p. 45).

<sup>5</sup> Veja-se, a propósito, FERNANDES, Rogério (1992) — O pensamento pedagógico em Portugal. Lisboa: ICALP, p. 35-40, e FERREIRA, António Gomes (1988) — Três propostas pedagógicas de finais de Seiscentos:Gusmão, Fénelon e Locke. «Revista portuguesa de pedagogia», Ano XXII, p. 267-291

<sup>6</sup> FERREIRA, António Gomes - art. cit., p. 271.

<sup>7</sup> A título de curiosidade, permitimo-nos assinalar que, cerca de cem anos antes da publicação desta obra, Santa Teresa de Jesus não incitava as religiosas da sua ordem a aprenderem latim: «Antes que me esqueça: vinha muito boa a [carta] do padre Mariano se não trouxesse aquele latim. Nunca mais lhe aconteça nem o consinta. Muito mais quero que presumam de simplicidade, o que é próprio de santas, do que de tantas retóricas». (Carta à M. Maria de S. José, de 19 de Novembro de 1576. In JESUS, Santa Teresa de (s. d.) — *Obras Completas*. Trad. de Vasco Dias Ribeiro, O.C.D. Edições Carmelo, p. 1303)

<sup>8</sup> FERREIRA, António Gomes - art. cit., p. 271.

<sup>9</sup> Seguimos a seguinte edição: FÉNELON (1882) — *De l'éducation des filles*. Texte collationné sur l'édition de 1687 avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives à l'usage des institutrices et des instituteurs par Charles Defodon. Troisième édition. Paris: Librairie Hachette.

Ferreira, «para o arcebispo de Cambrai, o facto de as mulheres serem metade do género humano e de terem ocupações de grande responsabilidade, porque delas dependia a administração doméstica, a harmonia conjugal e a educação dos filhos<sup>10</sup>, eram motivos de sobeja importância para se educar cuidadosamente as raparigas»<sup>11</sup>. Preceptor do duque de Borgonha, neto de Luís XIV, Fénelon criticava a educação feminina permitida na época e propunha outras práticas<sup>12</sup>.

Ainda em finais de Seiscentos, conhecer-se-ia uma outra importante contribuição para o conhecimento pedagógico infantil: os *Some thoughts concerning education* (1693), de John Locke<sup>13</sup>. De acordo com António Gomes Ferreira, nesta obra, «o autor procurou desenvolver os três aspectos essenciais da formação humana: a educação física, a educação moral e a educação intelectual<sup>14</sup>. Ainda no campo da pedagogia, suriria, em 1726, o *Traité des études*, de Charles Rollin<sup>15</sup>.

Já em Setecentos, a temática da educação feminina seria abordada nas obras de dois autores portugueses: no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney<sup>16</sup>, muito próximo das ideias pedagógicas e das práticas educativas defendidas por Fénelon e Rollin<sup>17</sup> e, na opinião de António Salgado Júnior, a primeira obra portuguesa que ambicionou propor um sistema de pedagogia completo<sup>18</sup>, e as *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1750), de António Nunes Ribeiro Sanches<sup>19</sup>, mais inclinadas para as questões de organização do sistema escolar do que para as de ordem pedagógica, inserindo o seu projecto de reforma

---

<sup>10</sup> FÉNELON — Op. cit., p. 1-7, 105.

<sup>11</sup> FERREIRA, António Gomes - art. cit., p. 272.

<sup>12</sup> Por este motivo, foi repreendido pela Santa Sé.

<sup>13</sup> FERREIRA, António Gomes - art. cit., p. 276. Seguimos a seguinte edição: LOCKE, Jonh (1996) — *Quelques pensées sur l'éducation*. Trad. de G. Compayré; introduction et notes de J. Chateau. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. A redacção dos *Some thoughts concerning education* foi feita a partir de cartas sobre questões educativas que John Locke enviou ao seu amigo Edward Clarke e teve como objectivo a formação do gentleman. Cf. GARIN, Eugénio — Op. cit., p. 223-227.

<sup>14</sup> FERREIRA, António Gomes - art. cit., p. 276

<sup>15</sup> Seguimos a edição: ROLLIN, Charles (1854) — *Traité des études*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 3 vols.

<sup>16</sup> Utilizamos a edição: VERNEY, Luís António (1953) — *Verdadeiro Método de Estudar*. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Sá da Costa, vol. V, p. 123-150.

<sup>17</sup> As áreas privilegiadas por Verney, no contexto da educação feminina, são a Gramática Portuguesa, Aritmética, História Universal, Espanhol, economia e contabilidade doméstica, trabalhos de agulha, canto e música, dança e boas maneiras; poder-se-ia também ensinar um pouco de Latim às «pessoas civis e nobres».

<sup>18</sup> Cf. VERNEY, Luís António — Op. cit., vol. I, XVI.

<sup>19</sup> Utilizamos a edição: SANCHES, António Nunes Ribeiro (1922) — *Cartas sobre a Educação da Mocidade*. Pref. de Maximiano de Lemos. Coimbra: Imprensa da Universidade. Ribeiro Sanches já havia aludido a esta questão numa carta, datada de 1754, estudada por PINA, Luis de (1960), em *Plano para a educação de uma menina portuguesa no século XVIII*. «Cale. Revista da Faculdade de Letras do Porto», vol. I, p. 41-46. Para Ribeiro Sanches, a educação religiosa, a Geografia, a História profana e religiosa, o Desenho, o bordado, a pintura e a estofagem seriam as áreas essenciais dos estudos femininos.

em algumas das disposições já iniciadas pelo marquês de Pombal<sup>20</sup>.

Contudo, é importante notar que, no século XVIII, a par destas obras que, explicitamente, propõem programas pedagógicos direcionados para a educação feminina, vai surgindo um outro tipo de textos, também de cariz pedagógico e didático, que, para além de poderem também privilegiar o ensino de diversas áreas do saber (e não apenas um programa no sentido estrito do termo), recomendam e prescrevem, simultaneamente, normas de comportamento e ensinamentos morais, inscrevendo-se assim no filão da denominada literatura de comportamento social<sup>21</sup>.

De facto, a partir da segunda metade do século XVIII, refletindo, simultaneamente, a influência francesa (de resto, assaz natural, dada a preponderância desta cultura nos setores artísticos), de uma literatura, permita-se-nos a expressão, de «uso feminino», de cariz essencialmente pedagógico e moralizante, que conta entre as suas principais representantes, para além de Madame Leprince de Beaumont, Madame de Lambert<sup>22</sup>,

---

<sup>20</sup> FERNANDES, Rogério (1992) – *Ob. cit.* Ainda que não se debruçando sobre a problemática da educação feminina, é importante relembrar que, em 1734, Martinho de Mendonça Pina e Proença dá à estampa uma importante obra, intitulada *Apontamentos para a educação de hum menino nobre*, para servir de modelo à educação dos filhos da nobreza portuguesa, perfilhando, sobretudo, as ideias de John Locke, mas reflectindo também a influência de Fénelon e de Rollin. De acordo com Ana Lúcia Silva Terra, «nos Apontamentos, Martinho de Mendonça delinea um projecto de educação que tem como objectivo atender aos desígnios especiais de um grupo de elite, que pretendia diferenciar-se pelos seus modos e comportamentos. Deste modo, o domínio das paixões, o uso da razão, o culto das virtudes, os modos polidos, a harmonia no trato, constituiriam tópicos fundamentais para a elaboração do modelo de fidalgo proposto por Martinho de Mendonça» (*Cortesias e Mundanidade: Manuais de civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, (texto policopiado), Coimbra, vol. I, 2000). Veja-se Joaquim Ferreira GOMES (1964) - *Martinho de Mendonça e a sua obra pedagógica*. Com a edição crítica dos “*Apontamentos para a educação de hum menino nobre*”, Coimbra: Universidade de Coimbra.

<sup>21</sup> É importante não esquecer a amplitude desta denominação, como já fez notar Zulmira C. SANTOS (2004): «A vastíssima tratadística que geralmente se abriga sob a denominação literatura de comportamento social revela-se, como é sabido, um filão textual composto, onde cabem escritos de vária natureza que podem estender-se das obras mais amplas sobre padrões de conduta mais exclusivos da corte, propondo modelos de príncipe, de validos ou de cortesãos, a escritos de cariz mais didáctico-moral, e até tratadinhos que privilegiam as artes da conversação, as formas de vestir ou as boas maneiras à mesa». (cf. *Lei «política», lei «cristã»: as formas da conciliação em Academia nos montes, e conversações de homens nobres (1642) de Manuel Monteiro de Campos*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 1, 307). O primeiro arrolamento de manuais de comportamento social publicados em Portugal foi levado a cabo por LEAL, Ivone (1995) — *Bibliographie des Traités de Savoir-Vivre Portugais*. In *Bibliographie des Traités de Savoir-Vivre en Europe du Moyen Âge à nos jours*. Vol. II: *Italie-Espagne-Portugal-Roumanie-Norvège-Pays Tchèque et Slovaque-Pologne* (sous la direction d’Alain MONTANDON). Clermont-Ferrand: Université Blaise-Pascal /Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, p. 195-232.

<sup>22</sup> Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, conhecida como Madame de Lambert, em virtude do seu casamento com Henri de Lambert, marquês de Saint-Bris, nasceu em Paris, em 1647, e aí faleceu, em 1733. Preocupada com as questões relacionadas com a educação, escreveu *Avis d’une mère à son fils* (1726) e *Avis d’une mère à sa fille* (1728), onde revela, claramente, a influência recebida através da leitura de *Les Aventures de Télémaque* e de *De l’éducation des filles*, de Fénelon.

Madame d'Épinay<sup>23</sup>, Madame de Genlis<sup>24</sup>, Madame Campan<sup>25</sup> ou Madame de Renneville<sup>26</sup>. Na sua sequência, a partir da segunda metade do século XVIII, vão sendo publicadas em Portugal várias obras direcionadas para as meninas, entre as quais se contam *Thesouro de Meninas, ou Dialogos entre uma sabia aia e suas discípulas* (1774)<sup>27</sup>, *Thesouro de adultas, ou Dialogos entre uma sabia mestra e suas discípulas*, ambas de Madame Leprince de Beaumont e traduzidas pelo padre Joaquim Inácio de Frias (1795)<sup>28</sup>, *Legado de um Pai a suas Filhas*, de autor desconhecido e traduzido do francês (1806)<sup>29</sup>, *Lições de um Pai a uma Filha sua na primeira idade* (1813), de Roque Ferreira Lobo<sup>30</sup>, *Thesouro de Meninas, ou Lições d'uma mãe a sua filha, à cerca dos bons costumes e da religião, autorizadas com admiráveis exemplos de virtude e de piedade* (1852), de José Inácio Roquette<sup>31</sup> e *Dialogos entre uma avó e sua neta para uso das crianças dos cinco anos aos dez anos* (1862), de Matilde de Sant'Ana e Vasconcelos Moniz Bettencourt<sup>32</sup>. A partir deste pequeno *corpus*, inscrito no amplo filão literário da literatura de comportamento social, tendente à formação de códigos de comportamento e à transmissão de saberes e que assume formas textuais diversas, escolhemos como objeto para o nosso estudo as obras *Thesouro de Meninas, ou Dialogos entre uma sabia aia e suas discípulas*, de Madame Leprince de Beaumont, e *Thesouro de*

<sup>23</sup> Louise Florence Pétronille Tardieu d'Esclavelles d'Épinay nasceu em Valenciennes, em 1726, e faleceu em 1783. A sua obra, constituída fundamentalmente por ensaios, caracteriza-se pelo seu didactismo moral. Colaborou na *Correspondence Littéraire*, dirigida por F. M. von Grimm. Das suas obras, salientam-se *Lettres à mon fils* (1758) e *Les Conservations d'Émilie* (1774).

<sup>24</sup> Stéphanie-Félicité Ducrest de Saint-Aubin, condessa de Genlis, nasceu em 1746 e faleceu em 1830. Foi preceptora dos filhos da família de Orléans. De entre a sua vasta produção literária, destacamos: *Théâtre d'éducation* (4 vols., 1789-1780), *Annales de la vertu ou Cours d'Histoire à l'usage des jeunes personnes* (2 vols., 1781) e *Adèle et Théodore, ou lettres sur l'éducation, contenant tous les principes relatifs aux trois plans d'éducation des Princes, des Jeunes personnes, et des Hommes* (3 vols., 1782). Veja-se, a propósito, BESSIRE, François et REID, Martine (sous la direction de) (2008) — *Madame de Genlis. Littérature et éducation*. Publications des Universités de Rouen et du Havre.

<sup>25</sup> Jeanne-Louise-Henriette Genet, conhecida como Madame Campan, nasceu em 1752 e faleceu em 1822. Foi preceptora das filhas de Luis XV. É autora do tratado *De l'éducation des femmes* (1824).

<sup>26</sup> Sophie de Senneterre, conhecida como Madame de Renneville, nasceu em 1772 e faleceu em 1822. Foi autora de uma vastíssima produção literária, da qual fazem parte obras como *Galerie des femmes vertueuses, ou Leçons de morale, à l'usage des demoiselles* (1808), *Correspondence de deux petites filles: ouvrage propre à former de bonne heure les enfants au style épistolaire* (1811), *Conversations d'une petite fille; suivies de l'Histoire de la poupée* (1813), *Éducation par l'histoire, ou école des jeunes gens: contenant des modèles de toutes les vertus du premier ordre, pris parmi les français de différentes classes; extraits des ouvrages de Rollin, Bossuet, Fénelon, l'abbé Barthélemy, et autres auteurs célèbres* (1820) e *Éducation de la poupée, ou Petits dialogues instructifs et moraux, à la portée du jeune âge* (1822).

<sup>27</sup> Lisboa: Regia Officina Typografica, 2 tomos.

<sup>28</sup> Lisboa, 4 tomos. Reeditado em 1818.

<sup>29</sup> Lisboa: Impressão Régia. Reeditado em 1824 e 1825.

<sup>30</sup> Primeira e segunda parte, Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira. A obra, que é um compêndio, em verso, de História sagrada, é dedicada a D. Carlota Joaquina e, segundo o seu autor, foi lida pela princesa D. Maria Teresa, filha da dedicatária.

<sup>31</sup> Paris: J. P. Aillaud. Reeditado em 1855 e 1867.

<sup>32</sup> Lisboa: Imprensa Nacional.

*Meninas, ou Lições d'uma mãe a sua filha, á cerca dos bons costumes e da religião*, de José Inácio Roquette, pois parece-nos que o interesse do seu estudo, no contexto da abordagem da educação feminina, justifica-se por vários motivos, entre os quais sobressaem algumas das características e objectivos das mesmas. É neste sentido que somos levados a crer que o aparecimento desta literatura destinada a um público feminino deve-se à crescente importância que a problemática em torno da educação feminina, decorrente de uma maior atenção e da valorização da educação em geral, que veio a par com a valorização da família e do núcleo conjugal, sublinhada pelos humanistas, pedagogos e moralistas, foi merecendo ao longo dos séculos anteriores.

2. Em 1756, Jeanne Marie Leprince de Beaumont<sup>33</sup>, mais conhecida como Madame Leprince de Beaumont, publica a obra *Magasin des enfants ou dialogue d'une sage gouvernante avec ses élèves de la première distinction dans lesquels on fait penser, parler, agir les jeunes gens suivant le génie, le tempérament et les inclinations de chacun. On y represente les défauts de leur âge; l'on y montre de quelle manière ou peut les en corriger; on s'applique autant à leur former le coeur, qu'à leur éclairer l'esprit. On y donne un abrégé de l'Histoire Sacrée, de la Fable, de la Géographie, etc., le tout rempli de réflexions utiles et de Contes moraux, pour les amuser agréablement; et écrit d'un style simple et proportionné à la tendresse de leurs années*<sup>34</sup>.

Se centrarmos a nossa atenção no extensíssimo título da obra, constatamos que a autora propõe um relativamente vasto programa pedagógico, ao mesmo tempo que revela uma vontade em reunir diversos saberes: deste modo, ela parece dar resposta às expectativas da sua época e a sua obra inscreve-se assim no contexto literário e ideológico da segunda metade do século XVIII, à semelhança dos gabinetes de curiosidades, das bibliotecas e das enciclopédias, que respondem a uma necessidade de compilar e ordenar os saberes<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Jeanne Marie Leprince de Beaumont nasceu em Rouen, a 26 de Abril de 1711. Depois de ter renunciado ao convento, onde havia cumprido dois anos de noviciado, e de um casamento não muito feliz, exerceu, durante dezassete anos, em Inglaterra, a função de preceptora de jovens *ladies*, ao mesmo tempo que foi publicando várias obras, que iam garantindo a sua subsistência. Entre estas, contam-se: *La Lettre en réponse à «merveilleux»* (1748); *Éducation complete, ou Abrégé de l'Histoire Universelle, mêlé de Géographie & de Chronologie* (1752-1753); *Le Magasin des Adolescentes* (1760); *Principes de l'Histoire Sainte, mis par demandes & par réponses, pour l'instruction de la Jeunesse, & servir de suite au «Magasin des Adolescentes»* (1761); *Le Mentor Moderne* (1772-1773); *Contes moraux* (1773) e *Nouveaux contes moraux* (1776). Casou, em segundas núpcias, com Thomas Pinchou, de quem teve seis filhos e aos quais se dedicou inteiramente. Em 1768, comprou a quinta de Chavanod, nos arredores de Annecy, na Sabóia, para onde foi viver com a sua família; aí viria a falecer, em 1780. Cf. KALTZ, Barbara (edition présentée par) (2000) — *Jeanne Marie Le Prince de Beaumont. Contes et autres écrits*. Oxford: Voltaire Foundation; e MOUGIN, Pascal et HADDAD-WOTLING, Karen (sous la direction de) (2002) — *Dictionnaire mondial des Littératures Larousse*. Paris: Larousse, p. 524.

<sup>34</sup> London: John Haberkorn.

<sup>35</sup> A necessidade de compendiar vários saberes é também expressa por Mme de GENLIS (1784), em *Annales*

Uma das originalidades do *Magasin des enfants* consiste, precisamente, na aproximação pedagógica encetada por Mme Leprince de Beaumont, que pretende oferecer uma educação moral e religiosa de maneira agradável e divertida, e no seu empenho para que as meninas não sejam afastadas do ensino das ciências. Aliás, o *Magasin des enfants* foi um dos primeiros livros destinados à educação feminina, tal como *Les Aventures de Télémaque* (1699), de Fénelon, o foi para a instrução dos rapazes, e foi mesmo utilizado para o ensino do francês no estrangeiro. Como já sublinhou Sofie Latapie, ao escrever o *Magasin des enfants*, parece-nos evidente que Mme Leprince de Beaumont parece ter tido como objetivo compor uma obra adaptada às necessidades e às expectativas de um novo público leitor, as meninas, retomando e modernizando, à semelhança de Fénelon, o conceito de «livro educativo», em que se conjugam a aprendizagem e a recreação<sup>36</sup>. Mas Mme Leprince de Beaumont apresenta-se igualmente herdeira das ideias propostas por Locke, em *Some thoughts concerning education*, ao defender uma educação atenta e atraente, que não prejudicasse a natural inclinação infantil para os divertimentos<sup>37</sup>.

O *Magasin des enfants* conheceria um enorme sucesso na Europa, que se traduziu em várias edições e traduções, tornando-se, assim, num autêntico *best-seller*. Este sucesso fora do comum é devido, em grande parte, à originalidade da sua aproximação pedagógica: efectivamente, os escritos das aulas ministradas por preceptoras tornaram-se mesmo uma moda no século XVIII, divulgando assim formas de planificação de sessões de educação. Em Portugal, a obra foi editada, pela primeira vez, em 1774, dividida em dois tomos e em formato oitavo, com o título *Thesouro de meninas, ou Dialogos entre uma sabia aia e suas discípulas. Nos quaes reflectem e fallão, as meninas, segundo o genio, temperamento, e inclinações de cada uma; e representando-se os defeitos da sua idade, se mostra de que modo se podem emendar. Comprehende tambem esta obra um compendio da Historia Sagrada, da Fabula, e da Geographia, e alguns Contos moraes para entreter as meninas agradavelmente, sendo tudo escrito em estilo simples, e proporcionado aos seus tenros annos*<sup>38</sup>, e traduzida por Joaquim Inácio de Frias, «presbítero secular,

---

*de la vertu ou Cours d'Histoire à l'usage des jeunes personnes* (tome I, Paris: De l'Imprimerie de Lambert & Baudouin), onde a Autora reúne diversas áreas do conhecimento, que vão desde a Geografia sagrada à História da Grécia, das Artes, das Ciências e da Filosofia Antiga: «Le goût de la lecture et le désir de s'instruire sont aujourd'hui généralement repandus; mais il est presque impossible que les gens du monde et les jeunes personnes puissent lire tous les ouvrages qu'il faut connoître pour acquérir une véritable instruction». (cf. *Op. cit.*, p. 1).

<sup>36</sup> LATAPIE, Sophie (2003) - *Un dispositif intégré. Le conte dans Le Magasin des Enfants de Mme. Leprince de Beaumont*. «Féeries», nº 1, p. 125. Mme de Genlis procederá da mesma forma no seu *Théâtre d'Éducation* (1779-1780)

<sup>37</sup> Cf. LOCKE, John — *Op. cit.*, p. 95-98.

<sup>38</sup> Lisboa: na Régia Officina Typographica. Utilizamos a seguinte edição: Lisboa: na Typographia de José Baptista Morando, 1852.

Bacharel formado em Canones pela Universidade de Coimbra, professor de Rhetorica em Pinhel, pregador e poeta bem conhecido e apreciado no seu tempo»<sup>39</sup>. A obra conheceu uma receção extraordinária, que se traduziu em sucessivas reedições: até 1837, contou com mais oito edições, sendo a última que se conhece de 1883.

No prólogo, que clarifica o trajeto fundamental do texto, o tradutor confessa a sua imensa admiração pela obra:

*O conhecimento que teem todas as pessoas que cuidão na educação da mocidade, de que uma obra que se encaminhasse a inspirar a virtude, e a esclarecer o espirito da gente moça, seria a mais útil que se podesse fazer para bem do Estado, e para dar-lhe, em uma tenra idade, cidadãos illustres, é que me obrigou a fazer a traducção deste pequeno livro. (...)*

*Não haverá pessoa alguma, senão aquella que nada souber da educação da mocidade, que não julgue que este livro, a que dei o titulo de Thesouro de Meninas, deve ser o primeiro que se hade dar a um menino, ou menina, tanto que se destina a aprender as primeiras letras; e que, se em Londres, e Paris se achou utilidade no original, não deve em Lisboa, e em todo o Portugal, ter menor merecimento esta traducção, ainda que esteja cheia de defeitos. (...)*

*Desejo que com este pequeno serviço veja eu daqui em diante sabir das primeiras escolas meninos, ainda tenros nos annos, mas provecctos na virtude, e livres daquelles prejuízos, com que os pais, amas, e mestres lhes desordenavão o cérebro, e que, se não acabavão com elles, ao menos custavão muito a desarraigarse-lhes na idade madura*<sup>40</sup>.

A composição da obra foi influenciada diretamente pela prática pedagógica da autora<sup>41</sup>: efetivamente, foi composta em francês para que as discípulas inglesas de Mme Leprince de Beaumont aprendessem esta língua e, simultaneamente, «emendassem os seus defeitos, fizessem habito da virtude, e enriquecessem os seus entendimentos com aquelles principios que são dados a taes idades», o que, segundo Joaquim Inácio de Frias, a autora faz magistralmente, na medida em que «entrelaçando os contos moraes com a Historia Sagrada, a Fabula, e a Geografia, veio por este meio a entreter as suas discípulas; a fazellas dóceis, obedientes, virtuosas; a dar-lhes um glorioso desejo de saber, e a instruilhas»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Inocêncio Francisco da SILVA (1973) - *Dicionário Bibliográfico Português*, tomo IV, Lisboa: IN, 87-88.

<sup>40</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - *op. cit.*, tomo I, «Prologo do Traductor», p. VII.

<sup>41</sup> Segundo Barbara KALTZ, Madame Leprince de Beaumont ter-se-á também inspirado na obra inglesa *The Governess or Little female academy*, de Sarah Fielding, editada em 1749 (cf. BEAUMONT, Jeanne Marie Le Prince de. *Contes et autres écrits* — *Op. cit.*, p. 33).

<sup>42</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, «Prologo do Traductor», VIII.

Uma das maiores qualidades desta obra residiria precisamente na utilização de contos e fábulas com laivos de maravilhoso e na preocupação que Madame Leprince de Beaumont teve em distingui-los, pois o uso dos primeiros «podia ser nocivo, se Madame Leprince de Beaumont não ensinasse a suas discípulas, e por consequência aos que quizerem aproveitar-se deste trabalho, a diferença que há de conto a fabula, e desta a historia; com o que ficão os meninos capacitados que um conto é uma cousa fingida, para entreter a gente moça, sem que lhes possa sobrevir o mesmo damno que dos contos das amas, que só servem de perturbar-lhes a imaginação, e fazer-lhes conceber medo de cousas que de si são indiferentes»<sup>43</sup>, na medida em que, segundo Joaquim Inácio de Frias

*Não é sómente o fructo que se tira destes contos, o de engodar os meninos com o seu agradável, mas de lhes fazer crear horror ao vicio, e daquellas acções que nelles se lhes fizer olhar como más, e aos mesmos sujeitos que as commettêrão; fazendo-lhes ao mesmo tempo amar a virtude, perder os máos hábitos, e despir os prejuizos, que beberão com o leite*<sup>44</sup>.

Deste modo, o tradutor português considera esta obra o

*livro mais próprio que se tem feito para as primeiras escolas; e ainda que haja outros muitos para o mesmo fim, não contém os princípios que neste se achão; porque ha uns que só tratão dos princípios da nossa Religião; outros, que contém alguns factos da Historia Antiga; outros da Sagrada; porém nenhum, que ao mesmo tempo inclua a Historia da nossa crença, e analyse a Fabula, e a Geografia, misturando-lhes, além dos contos moraes, vária noticia da antiguidade, e o conhecimento de muitos fenomenos, e causas fysicas; que tire os prejuizos da infância; que faça discorrer livremente os meninos; que lhes interne mais no coração o amor da Divindade, o aborrecimento ao vicio, o respeito dos pais, e superiores, e a humanidade para com os seus inferiores; e que em fim mais lhes ensine a serem cidadãos honrados, e Christãos esclarecidos, e perfeitos*<sup>45</sup>,

Deste modo, esta obra permitiria às crianças adquirir «os mais sólidos princípios para viverem christã, e civilmente, sem hypocrisia, e fanatismo», aprendendo

<sup>43</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — Op. cit., tomo I, «Prologo do Traductor», VIII-IX. Já Fénelon alertava para o facto de as crianças gostarem muito de contos «ridículos» (cf. FÉNELON — Op. cit., p. 55).

<sup>44</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - op. cit., tomo I, «Prologo do Traductor», IX. CARO BAROJA, Julio (1978), em Las formas complejas de la vida religiosa, Madrid: Akal, p. 489-493, aponta também que a transmissão de ideias morais e religiosas através do aleitamento era uma crença comum.

<sup>45</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — Op. cit., tomo I, «Prologo do Traductor», X-XI.

*a conhecer a Deos, e os seus attributos; o amor que lhe devem, e ao próximo; a obediencia, e respeito aos pais, mãis, e superiores; as relativas obrigações, que prescreve o Direito Natural, tanto para com os que lhes são superiores, como para com os que lhes estão sujeitos; e isto não com razões metafysicas, mas por factos certos, e tirados da Historia Sagrada. Ensina mais este precioso livro aos meninos a darem liberdade aos seus discursos, e a reflectir rectamente; e como nós naquellas idades fazemos mil perguntas, nascidas da nossa admiração, estas mesmas se achão nestes Dialogos com aquella simplicidade, e singeleza, que produz o pouco uso do mundo; e como Madame Leprince sabia que um menino pôde aprender muito, se se lhe responde a tempo, e prudentemente, não deixa pergunta alguma sem a sua resposta natural, e clara*<sup>46</sup>.

No final do prólogo, Joaquim Inácio de Frias convoca também os pais, os preceptores e as aias como recetores desta obra, na medida em que a sua leitura permitir-lhes-á conhecer «o verdadeiro segredo da educação, mostrando-lhes em que deve consistir a ternura, e indulgencia para com os filhos, alumnos, e discipulos»<sup>47</sup>.

Logo a seguir ao prólogo, o leitor depara-se com um outro paratexto, intitulado «A Hospedaria das Tres-Coroas em Londres, ou Noticia acerca de Madame Leprince de Beaumont»<sup>48</sup>, onde é narrada uma história que tem como protagonista uma jovem órfã, educada num colégio e cuja mestra faleceu (e que mais não é do que a própria Madame Leprince de Beaumont). Esta jovem procura então em Londres, em 1748, uma colocação como substituta num colégio: porém, como era ainda muito jovem e, à partida, com pouca experiência no domínio da docência, não consegue encontrar nenhum lugar que lhe permita assegurar a sua subsistência.

Contudo, surge um inquilino da hospedaria que, conhecendo a faceta de escritora de Madame Leprince de Beaumont, pelo facto de esta ter oferecido «a el-rei de Polónia um romance, que compozera, e que intitulara: - O Triumpho da Verdade», promete ajudá-la: deste modo, apresenta-a a uma *lady*, «que a recebeo com toda a afabilidade», e veio assim a confiar-lhe a educação das filhas<sup>49</sup>.

Formado por vinte e nove diálogos, repartidos por vinte e sete jornadas, o

<sup>46</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, «Prólogo do Traductor», IX-X.

<sup>47</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, «Prólogo do Traductor», XI.

<sup>48</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, XIII-XIX

<sup>49</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, XVII-XVIII. Sobre o papel desempenhado pela figura do preceptor, no âmbito das práticas educativas da nobreza francesa do Século das Luzes, veja-se ROCHE, Daniel (1988) — *Le précepteur dans la noblesse française: instituteur privilégié ou domestique?* In *Problèmes de l'Histoire de l'Éducation. Actes des seminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma – la Sapienza*. Rome: École française de Rome, p. 13-36.

*Thesouro de meninas* adota assim o diálogo como forma literária, na sequência de uma tradição oriunda da Antiguidade clássica que, como é sabido, foi revalorizada pelos humanistas e cujas funções são sobretudo duas: por um lado, persuadir os interlocutores através dos argumentos apontados, e, por outro, potenciar o debate e a troca de ideias, permitindo, assim, aos intervenientes darem livre curso ao seu engenho<sup>50</sup>.

As personagens intervenientes nestes diálogos são oito: Bonna, a sábia aia de Sensata, e sete meninas aristocratas, com personalidades muito diferentes: Sensata e Espirituosa, de doze anos, Mary, de cinco, Carlota e Molly, de sete, Babiolla, de dez, e Altiva, de treze. Desde logo, o nome de algumas das personagens aponta para alguns dos traços que definem o seu caráter ou a sua conduta: o nome da aia, Bonna, prende-se não só com as suas qualidades exteriores, como também com as suas virtudes; o de Sensata, com a sua prudência, temperança, discrição e bom senso, mercê dos ensinamentos e dos valores inculcados pela sua aia; o de Espirituosa, com a sua loquacidade e amor pelos livros e pela leitura; o de Babiolla, que parece remeter-nos para o vocábulo francês *babiole*, que significa «brinquedo de crianças», com o seu gosto pelas bonecas e desprezo pela instrução; o de Altiva, com a sua arrogância e jactância, devidas à sua condição social.

As aulas ministradas pela aia a suas discípulas tinham lugar normalmente à tarde, quando Sensata, em cuja casa aquela assumia a sua função, recebia as suas amigas para juntas usufruírem das lições. A aia assume, nesta tarefa de formação, um papel de professora compreensiva, consciente e companheira e não de mestre severo, não se falando em momento algum de castigo, pois a consciência da própria culpa é uma censura suficiente para a discípula<sup>51</sup>. A sua paciência,

<sup>50</sup> Outras obras, publicadas em Portugal, e que se inscrevem também no filão da denominada literatura de comportamento social adoptam igualmente a forma dialógica como técnica discursiva, como, por exemplo, a de MORGANTI, Bento (1758) — *Tardes de Mayo ou Tardes de Passeyo, passadas em conversação erudita para servir de instrução à mocidade portuguesa e de introdução a Geografia reduzidas em forma de dialogo*. Coimbra: Oficina de Joseph da Costa.

<sup>51</sup> A influência de Locke é, aqui, evidente. Como realçou FERREIRA, António Gomes - art. cit., p. 278, «Locke pretendia, acima de tudo, fazer nascer a auto-disciplina nas crianças para que, quando fossem mais velhas, continuassem a desenvolver um comportamento honesto e virtuoso. Daí a sua desconfiança relativamente aos castigos e às recompensas, não só porque eram agentes perversores do valor intrínseco das condutas, mas também porque tinham uma ação temporal muito limitada. Na sua opinião, a melhor forma de se conseguir o desejado objectivo era educá-las sob o princípio da honra, inspirando-lhes o desejo da reputação e o horror da infâmia» (cf. LOCKE, John - op. cit., 69-74). «Todavia, Locke não afastava totalmente o castigo corporal da sua pedagogia» (cf. op. cit., 63-66), como realçou o mesmo autor.

O papel da aia na tarefa de formação, neste caso concreto, dos meninos nobres, é objeto de tratamento na obra *A aia vigilante* ou reflexões sobre a educação dos meninos desde a infância até à adolescência (Lisboa: na Oficina de Antonio Vicente da Silva, 1767), de Joanna Rousseau de VILLENEUVE, dedicada à condessa de Oeiras, «de quem se elogia o exemplo de formação dada aos filhos, sendo que a compostura e a deferência têm de constituir o pano de fundo sobre o qual o menino nobre vai aprendendo a interagir em sociedade, pelo que não é benéfico exercer demasiadas repreensões pela falta a algumas regras de cortesia, se o erro derivar de uma inadvertência, mas se for consequência do mau génio ou soberba tem de ser exemplarmente censurado. Esta tarefa de formação caberá principalmente às aias dos meninos nobres, sendo a elas que primeiro

brandura, limpeza, vigilância e inteligência são assim as suas principais qualidades e ao longo da obra é evidente a tentativa de fazer refleti-las, à semelhança de um espelho, nas meninas ao seu cuidado<sup>52</sup>.

Como já atrás referimos, os contos<sup>53</sup> fazem parte do ordenado programa de estudos que Madame Leprince de Beaumont propõe<sup>54</sup> e funcionam, segundo Sophie Latapie<sup>55</sup>, como um dispositivo pedagógico integrado. Recorrendo a esta metodologia, como acentuou Sophie Latapie, a autora, através da personagem Bonna, tem como objetivo educar as alunas para uma leitura competente, o que passa, necessariamente, por uma estratégia de sedução deste jovem público-alvo<sup>56</sup>.

Em cada jornada, Mademoiselle Bonna, modelo de aia cristã, dá o seu parecer sobre as acções e as conversas das suas jovens discípulas, leciona-lhes lições de Geografia, Física, Astronomia, História sagrada, propõe-lhes contos: são, deste modo, pequenas «recreações filosóficas», adequadas à idade e ao estatuto social das meninas. Aliás, como já notou Sophie Latapie, o leitor pode notar uma evolução ao longo da obra: com efeito, as jornadas da «primeira» e da «segunda» partes, que constituem o tomo primeiro, nas quais os contos ocupam um lugar de destaque, são muito mais divertidas que as que compõem a «terceira» e a «quarta» partes, ou seja, o tomo segundo: deste modo, a ordem que os contos ocupam na obra parece obedecer ao propósito de construção de

---

se dirige a obra e, só depois, aos pais das crianças. O papel da aia é tanto mais importante quanto se acredita no poder da educação para transformar a própria natureza. Na verdade, todo o processo de formação assenta na tentativa de combater a desordem dos instintos, levando a criança a racionalizar as atitudes. Na escolha da aia deverão os pais agir com grande cautela, atendendo não só a qualidades físicas, mas também morais e intelectuais» (TERRA, Ana Lúcia Silva (2000) - Cortesia e Mundanidade: Manuais de civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII, (texto policopiado). Coimbra, vol. I, p. 129-131).

<sup>52</sup> FÉNELON (cf. *Op. cit.*, «chapître XIII: Des gouvernantes», p. 130-138) e ROLLIN (*Op. cit.*, tome III, «chapitre IV: Du devoirs des précepteurs», esp. 341-342) abordam este tema das qualidades necessárias a uma aia competente.

<sup>53</sup> Segundo Maria Teresa CORTEZ (2001), a feição formativa do livro de Mme de Beaumont contribuiu generosamente para a adesão entusiástica que os seus contos mereceram em Portugal, em contraste com a receção tardia e mais reservada dos contos de Perrault. Curiosamente, no livro *Contos de fadas, as Histoires ou contes du temps passe* foram traduzidas sem as moralidades finais. Apesar disso, devem ter tido boa aceitação, que justificou uma segunda edição do volume em 1841, uma terceira em 1851 e uma quarta em 1860. De qualquer modo, a cruza de alguns dos contos deve ter inicialmente contribuído para uma atitude de rejeição, que, aliada a outros factores, poderá explicar a entrada tardia de Perrault em Portugal. Cf. *Os Contos de Grimm em Portugal. A Recepção dos «Kinder-und Hausmärchen» entre 1837 e 1910*. Coimbra: MinervaCoimbra/Centro Interuniversitário de Estudos Germanísticos/Universidade de Aveiro, p. 51-52.

<sup>54</sup> Aliás, estes contos parecem ser reservados exclusivamente para a instrução feminina, pois se tomarmos em conta uma outra obra de Mme Leprince de Beaumont, *Le Mentor moderne* (1772-1773), direccionada para a educação masculina, concluímos que estes foram daí excluídos. Em *Le Mentor moderne* são a História antiga e a Geografia, ao lado do Latim e da Mitologia, que ocupam um lugar de primazia no âmbito da educação masculina.

<sup>55</sup> LATAPIE, Sophie (2003) — *Un dispositif intégré. Le conte dans Le Magasin des Enfants de Mme. Leprince de Beaumont*. «Féeries», nº 1, p. 125-143.

<sup>56</sup> LATAPIE, Sophie - art. cit., p. 127-128.

um «leitor ideal»<sup>57</sup>. No conto «Beltha e Ledronetta» encontramos o modelo de leitor ideal, incarnado por Ledronetta:

*Torna a pedir mestres, applica-se á lição, faz reflexões sérias sobre o que lê, e em pouco tempo se vê uma moça de merecimento. Quando se via obrigada a acompanhar sua mãe aos adjuntos, punha-se sempre ao pé das pessoas em quem percebia juízo, e discurso: fazia-lhes varias perguntas, e conservava todas as cousas que lhes devia dizer. Tomou tambem o habito de as escrever, para melhor se lembrar dellas; e aos dezeseite annos fallava, e escrevia tão bem, que todas as pessoas de merecimento tinham gosto de a conhecer, e de conservar com ella um commercio de letras*<sup>58</sup>.

A aia Bonna pretende assim conduzir as suas discípulas para que estas alcancem este ideal. Esta ideia é, aliás, desenvolvida no diálogo XXVIII, a propósito de uma animada discussão acerca da leitura, entre Altiva, Espirituosa e Bonna:

ALTIVA — *Segundo o que vejo, sois muito amiga de ler?*

ESPIRITUOSA — *Estimo mais a lição, do que tudo o que ha no mundo, e em sua comparação não é nada para mim a opera, o baile, e o passeio: não me importaria mesmo estar mettida em uma prizão, se me dessem livros, em que sempre estivesse lendo.*

ALTIVA — *Eu não sou da vossa opinião, e vos confesso que nunca pude ler: e se não fosse por obedecer à senhora Bonna, nunca leria. No principio ainda me custava isto mais; e ainda que agora me desgosta menos, sempre conheço em mim que nunca hei de gostar da leitura tanto como vós dizeis: parece-me que isso é um desatino.*

BONNA — *Tendes razão, menina, e na realidade é isso uma especie de loucura. Eu fui como a senhora Espirituosa, quando era da sua idade, e ainda hoje não sou a esse respeito mais comedida; mas confesso que o querer ler com tal excesso, é um defeito; porém ainda o é muito maior não querer absolutamente abrir um livro. É este o defeito das nescias; e se eu o tivesse, procuraria emendar-me delle, occultando-o com toda a vigilância, com o receio de me terem por estúpida.*

ALTIVA — *Mas de que serve ser inclinada á lição?*

BONNA — *Para mil cousas, querida; pois quem lê instrue-se, emenda-se, occupa-se; e, como disse Espirituosa, uma pessoa applicada não tem motivo para se enfadar em um deserto, ou em uma prizão. Além disto o tempo que se gasta*

<sup>57</sup> LATAPIE, Sophie - art. cit., p. 128.

<sup>58</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 220-221.

*com os livros é mais bem empregado do que aquelle que se perde com o jogo, e com os espectáculos*<sup>59</sup>.

Assim, o bom leitor é aquele que consegue manter o seu espírito crítico, ao contrário de um leitor excessivamente «apaixonado».

Ao longo da obra, vão também surgindo referências às leituras feitas pelas alunas: Espirituosa leu a *vida* de Alexandre Magno, escrita por Quinto Cúrcio<sup>60</sup>, e a de Pedro, o Grande, imperador da Rússia<sup>61</sup>; Sensata leu um livro de viagens<sup>62</sup> e a *vida* de Dionísio, tirano de Siracusa<sup>63</sup>; Bonna emprestar-lhes-á a *vida* de Carlos XII, rei da Suécia, quando elas acabarem de ler Rollin<sup>64</sup>. Deste modo, tendo em conta estas orientações de leitura, parece-nos possível afirmar que as *vidas*, devido ao seu carácter formativo e exemplar, continuam a ocupar um lugar privilegiado enquanto instrumento de educação das crianças, prolongando assim uma tradição que remonta à Antiguidade clássica.

Os contos de cariz pedagógico incluídos no *Thesouro de meninas* são doze: alguns são uma adaptação de histórias do Antigo Testamento, outros são contos morais<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 303-304.

<sup>60</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 140.

<sup>61</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 120.

<sup>62</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 29.

<sup>63</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 215.

<sup>64</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 160.

<sup>65</sup> O conto moral constituiu-se como subgénero literário devido ao sucesso alcançado pela obra *Contes moraux* (1755-1759), de Marmontel, discípulo de Voltaire. Estes contos caracterizam-se, globalmente, pela estreita ligação com a realidade e pela austeridade e racionalismo de apresentação (cf. CARPENTER, Humphrey, RICHARD, Mari (19915) - *The Oxford Companion to Children's Literature*, Oxford/New York: Oxford University Press, p. 358-360), apud CORTEZ, Maria Teresa – ob. cit.

De acordo com CORTEZ, Maria Teresa - ob. cit., p. 173, «Uma das maiores mentoras de uma escola de educação rígida que defendia a utilização de contos morais no processo educativo foi Mme de Genlis, na sua obra *Adèle et Theodore* (1783). Nesta obra, a Autora ataca os contos maravilhosos (populares ou de autor) por amoralidade e falta de veracidade, aconselhando, em vez destes, os contos morais. Ela própria foi autora de uma coletânea de contos desse tipo, intitulada *Les Veillées du Château* (1785), que teve a sua primeira tradução portuguesa eventualmente no mesmo ano, segundo RODRIGUES, A. A. Gonçalves (1992) - *A tradução em Portugal* (1495-1834), vol. 1. Lisboa: IN-CM, 173.»

No caso português, de acordo com a mesma autora, «o conto popular (fosse ele conto maravilhoso, conto de animais ou outro) continuou a não “fazer o encanto” dos educadores da época, mesmo daqueles que se mostravam mais abertos à mundividência do Romantismo. Já no século XIX, o próprio Almeida Garrett põe de lado ideais românticos quando o que está em causa é a formação dos mais novos. No seu tratado *Da educação* (1829), depois de sublinhar que as fábulas foram uma invenção dos escravos para, de forma camuflada, lançarem alguma luz de verdade no espírito egocêntrico e despótico dos grandes senhores, pergunta-se: “E por este modo, e como escravos romanos ou bobos senhoriais, é que nos havemos de apresentar às portas da vida a receber o nosso pupilo, para o guiar no caminho da experiência com subterfúgios ou fábulas e contos da carochinha? Havemos nós que professamos uma religião de razão e de verdade, que vivemos num século «experimental», de exacção e ilustração, que habitamos esta nossa Europa de hoje, cristã, livre, ilustrada, - havemos de ensinar a nossos filhos, educar os nossos cidadãos com alegorias de pagãos e de escravos?” (ALMEIDA GARRETT (19662) - *Da educação*. Cartas dirigidas a uma senhora ilustre encarregada da instituição de uma jovem princesa. In *Obras*, vol. I. Porto: Lello, 731)» (apud CORTEZ, Maria Teresa - ob. cit., p. 51). Segundo a mesma autora, cujo estudo seguimos, «Em seu entender, o “livro histórico” é o primeiro que se

Retomando as propostas de Fénelon<sup>66</sup> e de Rollin<sup>67</sup>, que defendiam uma osmose entre os contos e a moral, tirando assim partido da ficção, e tendo em vista inspirar o gosto pela religião entre as crianças e o ensino da História sagrada, Mme Leprince de Beaumont, através da personagem Bonna, apresenta, a propósito das mais diversas situações, histórias ou contos que dão lugar a reflexões por parte das meninas, potenciando, simultaneamente, a inculcação de valores<sup>68</sup>.

Em alguns casos, os contos assumem a função de *exempla*, na medida em que as suas personagens são apresentadas como modelos que as meninas devem ou não imitar<sup>69</sup>. Os «heróis» dos contos são personagens dotadas de qualidades ou de defeitos muitas vezes inerentes à própria infância: por exemplo, o príncipe Amado encoleriza-se quando acontece algo que vai de encontro à sua vontade<sup>70</sup>. Em contrapartida, outras personagens são particularmente virtuosas, como o caso do príncipe Fatal, que, ao viver como um miserável e ao sofrer maus-tratos, cultiva a paciência e a brandura<sup>71</sup>, ou do príncipe Tity, que emprega a sabedoria para bem governar o seu reino<sup>72</sup>.

Por outro lado, como sublinhou Sophie Latapie<sup>73</sup>, é importante notar que a aia previne as meninas em relação aos «maus» contos, que, segundo ela, são os contos patéticos e absurdos narrados pelas amas, como se depreende do seguinte diálogo:

CARLOTA — *Eu, minha Bonna, sempre tive muito medo dos mortos, e ainda agora o tenho maior. A minha aia me dizia muitas vezes, que elles tornavão ao Mundo, e não sei quantas historias me contou a este respeito.*

---

deve oferecer às crianças, por altura dos dez/doze anos: “Dos anais desses povos todos [da Antiguidade], das nações vivas, e sobre todas, da nossa própria, devemos escolher pois aquela coleção de breves histórias, anedotas ou contos morais, que, arrançados e classificados sob diversas rubricas, são a primeira parte do nosso livro histórico e formarão um como curso de moral prática» (ALMEIDA GARRETT - op. cit., 733)» (ob. cit., p. 51).

<sup>66</sup> Cf. FÉNELON — *Op. cit.*, «chapitre VI: De l’usage des histoires pour les enfants», p. 55-62.

<sup>67</sup> Cf. ROLLIN — *Op. cit.*, tome I, p. 82-90.

<sup>68</sup> Sophie LATAPIE (2007), em *Enseigner l’Histoire Sainte à la manière des précepteurs catholiques: la pédagogie du récit d’après Madame Leprince de Beaumont*, «Revue d’histoire littéraire de la France», PUF, nº 3, vol. 107, p. 559-570, procura mostrar como os contos reunidos na obra de Mme Leprince de Beaumont são uma amostra de uma produção literária originada pela ofensiva pastoral contra-reformista, constituída por catecismos e manuais de civilidade cristãos, que tinham como objetivo fornecer as bases da educação moral e cristã às crianças e jovens.

<sup>69</sup> LATAPIE, Sophie - *Enseigner l’Histoire...*, art. cit., p. 567.

<sup>70</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - op. cit., tomo I, p. 11-30. Também citado por LATAPIE, Sophie - *Enseigner l’Histoire...*, art. cit., p. 567.

<sup>71</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - op. cit., tomo I, p. 79-91. Também citado por LATAPIE, Sophie - *Enseigner l’Histoire...*, art. cit., p. 567.

<sup>72</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - op. cit., tomo II, p. 62-74; 86-93; 114-127. Também citado em LATAPIE, Sophie - *Enseigner*

<sup>73</sup> LATAPIE, Sophie - *Un dispositif...*, art. cit., p. 134.

BONNA — *Isso é porque a vossa aia era uma nescia, minha amiga*<sup>74</sup>,

mostrando-nos, assim, que Bonna distingue os bons dos maus contos de acordo com determinados critérios, nomeadamente os da razão e da moral, como notou Sophie Latapie<sup>75</sup>.

Porém, a problemática em torno da verdade/ficção é tema de discussão na jornada XXVI, a propósito dos contos orientais:

MOLLY — *Que quer dizer Talismans?*

BONNA — *É um anel, ou um pedaço de metal, em que algum destes sábios gravou certas letras.*

CARLOTA — *E tudo o que se diz destas criaturas elementares, e desses Talismans, é verdadeiro?*

BONNA — *Como os contos das fadas que eu vos tenho repetido, meninas; e com tudo isto tenho achado pessoas de juízo que tem a facilidade de acreditar todas estas cousas; pois tendo lido, quando moças, os Contos Árabes, e outros livros do mesmo gosto, e não havendo quem lhes advertisse que erão estes contos fabulosos, veio a perturbar-se-lhes o cérebro*<sup>76</sup>.

A problemática em torno da verdade/ficção conduz a uma outra distinção entre «histórias verdadeiras» e contos. Na primeira jornada, Mary pergunta qual a diferença entre história e conto: a aia responde-lhe que «historia é uma coisa verdadeira, e conto é uma coisa falsa, que se escreve ou conta, para entreter e divertir a gente moça»<sup>77</sup>. Deste modo, como já sublinhou Sophie Latapie, por meio deste «jogo» de perguntas e respostas, a aia vai confrontando as suas discípulas com as classificações por géneros literários e condu-las, impercetivelmente, a distinguir as diferenças existentes entre as diversas narrações breves em prosa<sup>78</sup>.

Ao longo dos diálogos, Bonna insiste várias vezes nas diferenças existentes entre o que na época se designava «fábula» (e que, atualmente, denominaríamos «mitologia») e o conto, como ilustra esta passagem:

BONNA — *Os quatro filhos de Japhet vierão povoar um paiz, que se*

<sup>74</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 234.

<sup>75</sup> LATAPIE, Sophie - *Un dispositif...*, art. cit., p. 134.

<sup>76</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 296-297. O exotismo do conto oriental, a maior elaboração ao nível da história, comparativamente com o conto popular europeu, e o tipo de apresentação mais concreta parecem-nos ter sido factores decisivos para o sucesso que fizeram na Europa, inclusive em Portugal, desde a tradução francesa das *Mille et une nuits*, por Antoine Galland, publicadas entre 1707 e 1717. (CORTEZ, Maria Teresa - *ob. cit.*, p. 72).

<sup>77</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 10.

<sup>78</sup> LATAPIE, Sophie - *Un dispositif...*, art. cit., p. 141.

*chamava a Grecia, de que tomarão o nome de Gregos; e como estes Gregos gostavam muito dos contos, e das fabulas, começarão a compollas de tudo o que acontecia. Devendo referir as historias, como seus pais lhas tinham ensinado, applicádo-se a compor fabulas: e eis-aqui aquella, que elles compuzerão por occasião da torre de Babel. Mas primeiro que vos conte esta fabula, devo dizer-vos, que estes Gregos são mal inclinados: que em lugar de adorarem a Deos, adoravão os homens, e tinham uma religião extravagante. Tinha havido muitos Reis com o nome de Júpiter, dos quaes elles fizeram um Deos; e todas as boas, ou más acções, que estes Reis com o nome de Júpiter obrarão, dizião que tinham sido feitas por uma só pessoa, que era Júpiter, Rei do Ceo. Dizião tambem que os Gigantes são uns homens muito altos; e que, não tendo uma escada para subirem, pegarão nos maiores montes, e pondo uns sobre outros, delles fizeram a escada. Estavão elles bem perto de chegar ao Ceo, quando Júpiter, despedindo raios, os despenhou, e pôz sobre os corpos dos que não forão mortos aquelles mesmos grandes montes, que elles ajuntarão. Percebestes agora, meninas, que esta fabula não é verdadeira?*<sup>79</sup>

Na sétima jornada, a aia volta a insistir na diferença entre fábula e conto:

MARY — *Alegres dias, senhora Bonna; quereis dizer-nos algum lindo conto de alguma magica?*

BONNA — *Não, menina; mas em seu lugar vos dirá Sensata a fabula do Labyrintho, que era uma das sete maravilhas do Mundo. Reparai com tudo, que, quando eu digo que é uma fabula, não quero dizer que não houve um labyrintho, um Minos, um Theseo, e as outras pessoas, de que fallaremos, mas sim que se misturávão varias fabulas com as acções verdadeiras daquellas pessoas*<sup>80</sup>.

Como salientou Sophie Latapie, a aia mostra os diferentes sentidos da fábula, que, na maior parte dos casos, são uma «deturpação» da história<sup>81</sup>.

Procurando incitar as suas discípulas à leitura e à reflexão, Bonna propõe-lhes, ao longo das várias jornadas, o estudo da História sagrada, mostrando, mais uma vez, a influência de Fénelon<sup>82</sup> e de Rollin<sup>83</sup>. O estudo da Escritura Sagrada assume, na perspetiva da aia, uma enorme importância, na medida em que

<sup>79</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 104-105. Sobre a importância da fábula na educação, veja-se ROLLIN — *Op. cit.*, tome troisième, p. 129-138.

<sup>80</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 153.

<sup>81</sup> LATAPIE, Sophie - Un dispositif..., art. cit., p. 140.

<sup>82</sup> Cf. FÉNELON — *Op. cit.*, p. 61.

<sup>83</sup> Cf. ROLLIN — *Op. cit.*, tome premier, p. 82-90.

*é esta um livro Divino, que foi dictado pelo Espirito Santo, e por isso devemos lello, aprendello, e repetillo com um profundo respeito. Conhecereis, lendo esta bella historia, quanto Deos é grande, e poderoso, quão bom é, quanto o deveis amar, e quanto deveis recear de offendello, porque castiga os maos severamente. Lembrai-vos tambem, minhas filhas, que esta historia é a única, de que nos não é licito duvidar, porque é mais certo ser ella verdadeira, do que é certo ser dia, quando faz sol*<sup>84</sup>.

O primeiro relato é, obviamente, o do Génesis: a este propósito, Bonna explica às suas discípulas que é necessário terminarem «a aprendizagem da parte da Escritura Santa, que se chama o Antigo Testamento, e é a história de tudo o que Deos fez pelos homens antes do nascimento de Jesu Christo», antes de estudar o «Novo Testamento, isto é, a historia de Jesu Christo, em quanto andou no Mundo»<sup>85</sup>. Como já realçou Sophie Latapie, a ordem dos relatos bíblicos é respeitada ao longo das várias jornadas e o conhecimento religioso acaba por ser adquirido no seio de uma súpula de saberes<sup>86</sup>. Por exemplo, Mary narra a história da descendência de Noé e explica que «os filhos de Chão, e de Canaan, seu filho, forão para a parte do Oriente; os de Japhet ficarão ao Occidente; e os de Sem povoarão o paiz de Assur»<sup>87</sup>; no seguimento desta lição, Molly interroga Bonna sobre a localização destes lugares, dando lugar a uma aula sobre geografia<sup>88</sup>.

Outros relatos bíblicos dão lugar a discussões e reflexões sobre temas que vinham sendo abordados, desde há muito, pela literatura moral ou didático-pedagógica: a história de José origina um debate em torno da figura do cortesão<sup>89</sup>; a de Nemrod potencia uma discussão em torno da questão nobreza/virtude<sup>90</sup>; a de Sara conduz a uma reflexão sobre o papel que a mulher deve assumir no âmbito da economia doméstica<sup>91</sup>.

Uma outra área do saber lecionada pela aia Bonna era, como já anteriormente referimos, a Geografia. A Geografia não era, contudo, apreciada por algumas das meninas, como, por exemplo, Babiolla. Atentemos no seu comentário a

<sup>84</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 33.

<sup>85</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - *op. cit.*, tomo II, p. 196. Citado também por LATAPIE, Sophie - *Enseigner l'Histoire*, art. cit.

<sup>86</sup> LATAPIE, Sophie - *Enseigner...*, art. cit., p. 569.

<sup>87</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - *op. cit.*, tomo I, 101-102, , apud LATAPIE, Sophie - *Enseigner l'Histoire...*, art. cit..

<sup>88</sup> LEPRINCE DE BEAUMONT, Mme - *op. cit.*, tomo I, 102-103, apud LATAPIE, Sophie - *Enseigner l'Histoire...*, art. cit.

<sup>89</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 184.

<sup>90</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 180-184.

<sup>91</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 126-127.

propósito do seu mestre de Geografia e das suas aulas:

*(...) se fosse senhora da minha vontade, o dinheiro que havia de dar cada mez ao mestre de Geografia, o empregaria nas mais lindas cousas que houvesse; pois estas me entreterião mais do que o mestre, que me aborrece por morte*<sup>92</sup>.

Porém, as aulas de Geografia, quando dadas pela aia, eram muito mais agradáveis e «sedutoras», pois esta procurava sempre integrar as suas discípulas na conversação e no debate acerca das mais variadas matérias, que incluíam os aspectos geomorfológicos e a corografia da Europa.

O estudo da Física, que, segundo as palavras da aia, «é a sciencia das cousas naturaes, e por isso deve a sua origem à curiosidade»<sup>93</sup>, faz também parte do programa pedagógico gizado por Mme Leprince de Beaumont. A propósito desta disciplina, não deixa de ser sugestiva a pequena discussão travada entre Bonna e Mary sobre a aprendizagem desta ciência por parte das mulheres:

MARY — *Mas, senhora Bonna, porque dissestes vós que a senhora Espirituosa ficava sabendo Fysica? Devem por ventura as mulheres saber esta sciencia? Parecia-me que era só dada aos Medicos.*

BONNA — *A palavra Fysica quer dizer uma sciencia, que ensina a conhecer todos os corpos. Logo um Fysico é um homem que conhece a natureza do ar, do fogo, da agua, e da terra, que conhece tambem os corpos humanos, e os dos animaes, as arvores, as plantas, as flores, os mineraes, e os metaes; e isto tudo podem tambem saber as mulheres*<sup>94</sup>.

Deste modo, Bonna parece pretender incentivar o estudo desta ciência entre as meninas, ao mesmo tempo que confessa o seu desejo em estudar esta ciência<sup>95</sup>. As aulas de Física envolviam sempre as meninas com exemplos concretos, evidenciando assim a influência que o experimentalismo exercia ao nível das práticas, como sucede nesta lição sobre a origem da chuva:

MARY — *Quizera saber d'onde procede a chuva?*

BONNA — *Do mar, dos rios, e de toas as aguas que há sobre a terra.*

MARY — *Zombais de mim, senhora Bonna? Como pôde a agua do mar e dos rios subir ao ceo?*

BONNA (descobrimdo a cafeteira) — *Como sobe a agua desta cafeteira até á tampa, não estando mais do que meia? Dizei-me, menina, quando a agua*

<sup>92</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 2.

<sup>93</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 274.

<sup>94</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 264-265.

<sup>95</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 289.

*começa a aquecer, e principalmente a ferver, não lança muito fumo? Bem; pois isso que vos parece fumo é a parte mais subtil da agua, e por isso se chama vapor. Ora o calor do sol attrahe continuamente as partes mais delicadas da agua: estas se elevão ao ar, como vapores, e o ar as sustem, quando são poucas; mas quando são em grande quantidade, não as podendo sustentar, penetraõ esse mesmo ar, e cahem na terra desfeitas em chuva*<sup>96</sup>.

A influência de Newton é evidente nas aulas ministradas pela aia sobre os átomos<sup>97</sup> e sobre as marés<sup>98</sup>.

O ensino da Astronomia, ciência que, segundo a aia, «foi produzida pela ociosidade»<sup>99</sup>, também não foi esquecido. No diálogo XXVII, Bonna e Sensata dão uma lição sobre a origem dos eclipses e recorre ao legado clássico para melhor ilustrar a sua exposição:

SENSATA — *Dizem que ha eclipse quano a Lua passa entre o Sol e a Terra.*

MARY — *Eu não percebo isso, senhora.*

SENSATA — *Eu vos conto uma historia, que talvez vo-lo faça comprehender melhor.*

*Ignorando-se antigamente qual fosse a causa dos eclipses, acreditavão os antigos que elles annunciavão sempre grandes infelicidades, e por isso tinham muita repugnância em emprehender qualquer acção em quanto duravão. Houve um capitão, chamado Péricles, que estando a embarcar para ir fazer a guerra, quando ia a entrar para o navio, appareceu um eclipse do Sol; pelo que não queria partir o seu piloto, por cuidar que infallivelmente se perderião. Péricles, que era sábio, não teve medo, e disse ao piloto que aquilo era uma cousa natural, e que a Lua, pondo-se diante do Sol, nos tirava a sua vista. Não percebendo o piloto nada disto, Péricles, já impacientado, lhe lançou a sua capa sobre a cabeça, e lhe disse: Vês-me agora? Como vos hei de ver (respondeo o piloto), se a vossa capa, que está entre nós ambos, mo impede? Ignorante (tornou Péricles), pois eis-aqui a razão porque tu não vês o Sol, e é porque a Lua está entre os teus olhos e o Sol, como o meu capote está entre mim, e os teus olhos.*

BONNA — *Entendeis agora, Mary?*

MARY — *Não, senhora Bonna; porque não percebo como a Lua se possa achar diante do Sol, e como se possa saber ao justo o instante em que ella se há de achar nesse lugar.*

BONNA — *Como o Sol está mais alto que a Lua, e esta se move, não é*

<sup>96</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 259-260.

<sup>97</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 261-263.

<sup>98</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo I, p. 283-285.

<sup>99</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 270.

*extraordinario que se encontrem desse modo. Ora, sabe-se determinadamente o gyro que faz a Lua, e que não se desvia nunca do seu curso ordinario, e por isso se podem predizer todos os eclipses que hão de acontecer. As pessoas que estudão as sciencias dos astros chamão-se Astronomos*<sup>100</sup>.

A História, nomeadamente a de França e a de Inglaterra, fazem também parte deste programa pedagógico, refletindo, mais uma vez, a influência de Fénelon, Locke e Rollin, que defendiam o estudo da história nacional<sup>101</sup>.

Os conselhos respeitantes ao domínio da civilidade são também uma constante ao longo da obra. Lembramos, a título de curiosidade, o exemplo, apresentado pela aia, de Santa Mónica<sup>102</sup>, acerca da necessidade de evitar consumir bebidas alcoólicas, desde a infância, o qual é, aliás, colhido do tratado *De l'éducation des filles*, de Fénelon<sup>103</sup>.

Este *Thesouro de meninas* teve uma continuação, intitulada *Le Magasin des Adolescentes, ou Dialogues entre une sage gouvernante et ses élèves*,<sup>104</sup> publicada em 1760, que, apesar de não ter alcançado o mesmo sucesso que a sua antecessora, foi também utilizada na educação das jovens. Embora Inocêncio Francisco da Silva, no *Dicionário Bibliographico Portuguez*<sup>105</sup>, indique que esta obra foi traduzida para português, também por Joaquim Inácio de Frias, com o título *Thesouro de adultas, ou dialogos entre uma sabia mestra e suas discipulas*, e assinalando duas edições (uma de 1795<sup>106</sup> e outra de 1818<sup>107</sup>), não conseguimos localizar nenhum exemplar.

<sup>100</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, tomo II, p. 268-269.

<sup>101</sup> Mme Leprince de Beaumont foi ela mesma autora de um compêndio de História Universal (que incluía também a Geografia e a Cronologia), intitulado *Éducation complete, ou Abrégé de l'Histoire Universelle, mêlé de Géographie & de Chronologie*, e que se pretendia assumir como uma alternativa à obra de Rollin, ainda que reconhecendo o seu caráter pioneiro: «En donnant au public mon traité sur l'éducation [*Magasin des Enfants et des Adolescentes*], j'ai fait voir de quelle importance il étoit de substituer aux puérilités dont on occupe les enfants, une étude qui pût être tout à la fois utile & agréable. Quoi de peus propre à remplir les deux fins, que l'étude de l'Histoire? M. Rollin, convaincu de son utilité, n'a rien épargné pour la mettre à la portée des jeunes gens; & on peut regarder son ouvrage comme un chef-d'oeuvre. (...) Mais cette ouvrage, quelque excellent qu'il soit, n'est pas propre à tous les ages; les personnes du sexe sur-tout sont rebutées de sa longueur; & la plupart trop inappliquées pour conserver le fil de l'Histoire, ne lisent qu'avec dégoût». (cf. *Op. cit.*, La Haye, 1777, «Préface»). Contudo, é importante notar que Fénelon confere, apesar de tudo, pouca importância ao estudo da História de França, na medida em que dá mais relevância à História Grega e Romana (cf. *Op. cit.*, p. 120). Por seu lado, Rollin parece estimar mais do que Fénelon a História de França (cf. *Op. cit.*, tomo II, «Livre VI»).

<sup>102</sup> Mme LEPRINCE DE BEAUMONT — *Op. cit.*, p. 99-100.

<sup>103</sup> Cf. FÉNELON — *Op. cit.*, p. 49.

<sup>104</sup> A leitura desta obra permite-nos concluir que o seu programa pedagógico centra-se, sobretudo, no estudo do Evangelho. É também importante notar que Mme Leprince de Beaumont propõe mesmo que se inclua o ensino do latim na diversidade de matérias que as raparigas devem estudar, para que estas possam, mais tarde, encarregar-se da educação dos seus filhos.

<sup>105</sup> SILVA, Inocêncio Francisco da — *Op. cit.*, tomo IV, p. 88.

<sup>106</sup> Lisboa, 4 tomos.

<sup>107</sup> Lisboa, 4 tomos.

3. Em 1852, José Inácio Roquette<sup>108</sup> fazia editar, em Paris<sup>109</sup>, a obra *Thesouro de Meninas, ou Lições d'uma mãe a sua filha, á cerca dos bons costumes e da religião, autorizadas com admiraveis exemplos de virtude e de piedade*.

A obra, onde se reflete a inspiração de outras suas congéneres, nomeadamente *Avis d'une mère à sa fille* (1728), de Mme de Lambert<sup>110</sup>, e *L'école des jeunes demoiselles ou Lettres d'une mère vertueuse à sa fille, avec les réponses de la fille à sa mère* (1780), do abade Joseph Reyre, debruça-se essencialmente sobre aspetos da educação moral e religiosa e remete-nos, claramente, para uma civilidade que se quer de acordo com a doutrina católica. De facto, neste *Thesouro de meninas* há uma nítida intenção de interligar a educação moral e religiosa com a da civilidade, o que os protestantes sempre fizeram e os católicos, a partir de finais de Quinhentos e, sobretudo, de Seiscentos, vão cada vez mais utilizar. Esta obra parece coadunar-se, em larga medida, com a posição defendida por Fénelon<sup>111</sup> e Luís António Verney<sup>112</sup>, no que respeita à matéria de estudo conveniente às meninas entre os cinco e os sete anos, que deveria consistir na educação moral e matérias de civilidade.

Formado por vinte lições, o *Thesouro de meninas* adota o diálogo, tal como a obra de Mme Leprince de Beaumont, como forma literária. As personagens intervenientes são duas: a mãe, responsável pelas lições, que têm lugar em casa, e a filha Elisa, que funcionam como modelos ou figuras-tipo. Deste modo, Roquette recupera uma fórmula literária que encontramos também em outras obras pedagógicas ou de comportamento social editadas anteriormente.

O texto não apresenta um programa pedagógico, no sentido estrito do termo, mas oferece-nos um conjunto de regras de conduta ou, se preferirmos, uma espécie de catecismo moral.

A preocupação com a educação moral dos filhos não é um dado novo dos séculos XVIII ou XIX, pois, como sublinha Maria de Lurdes Correia Fernandes, esta já se fazia notar no século XVII, nomeadamente nas obras moralistas e

---

<sup>108</sup> Nasceu em Alcabideche, concelho de Cascais, em 1801. Contrariando a vontade do pai, que pretendia que seguisse a via do clero secular, Roquette abraça a vida monástica, professando, em 1821, a regra de S. Francisco, no convento de Santo António do Estoril, e adota o nome de frei José de Nossa Senhora do Cabo Roquette. Com os cursos de Teologia e Moral, termina a sua formação e, em 1830, passa a trabalhar na Santa Igreja Patriarcal. Viveu em Londres e em Paris, onde se instalou em 1848. Em Paris, obteve bom acolhimento, não só do embaixador, que era então o visconde de Carreira, mas também do arcebispo de Paris, que logo lhe forneceu alguns meios de subsistência, colocando-o numa freguesia do bairro de S. Germano. As obras por si compostas, traduzidas ou coordenadas versam sobre temas de História sagrada, de espiritualidade, de pedagogia ou de comportamento social. Faleceu em 1870. Cf. SILVA, Inocêncio Francisco da — *Op. cit.*, tomo IV, p. 373-374.

<sup>109</sup> V<sup>o</sup> J.-P. Aillaud, Monlon e C<sup>o</sup>, Livreries de Suas Magestades o Imperador do Brasil e el rei de Portugal.

<sup>110</sup> Veja-se, a propósito, GRANDEROUTE, Robert (1987) — *De L'Éducation des filles aux Avis d'une mère à sa fille: Fénelon et Madame de Lambert*. «Revue d'Histoire Littéraire de la France», vol. 87, n<sup>o</sup> 1, p. 15-30.

<sup>111</sup> Cf. FÉNELON — *Op. cit.*, «chapitre VII», p. 63-81.

<sup>112</sup> Cf. VERNEY, Luís António — *Op. cit.*, p. 127-132.

mesmo em algumas obras de espiritualidade<sup>113</sup>, e constitui uma orientação fundamental das obras com objetivos didáticos e moralizantes.

Roquette escolhe, como atrás já referimos, como local de ação educativa a família, entendida aqui no seu sentido mais restrito, ou seja, como a unidade constituída, neste caso concreto, pela mãe e pela sua filha, mostrando assim a sua sintonia com as posições defendidas pelos moralistas dos séculos XVI e XVII e por certos pedagogos, tal como Locke<sup>114</sup>. Já no século XVI, o jesuíta Gaspar de Astete defendia que a tarefa de guardar e ensinar as filhas cabia particularmente às mães, porque eram estas que mantinham um contato mais próximo com aquelas e conheciam melhor as suas inclinações.

Pese embora a distância cronológica que separa a edição desta obra de Roquette da de outra dirigida à educação feminina, a *Institutio Foeminae Christianae*, de Vives, a verdade é que o modelo de mãe cristã aí proposto e, sobretudo, a insistência na sua função de educadora, mantém-se praticamente o mesmo: com efeito, «a ella corresponde, pues, el sembrar en ellos los principios de la virtude y de las letras; tendrá siempre a mano historias y fábulas apacibles y honestas con las cualesa comiencen a amar la virtud y a aborrecer los vicios; cuidará de que su lenguaje sea elegante y casta, ya que ello es de gran importancia para el futuro aprendizaje de las letras»<sup>115</sup>.

Do ponto de vista temático, o *Thesouro de meninas* expõe um amplo leque de questões, propiciado pela forma dialógica, como era tradição de muitas obras do género.

Na «lição primeira», que serve de introdução à obra, funcionando assim como uma espécie de prólogo, são enunciados os motivos que levaram à redacção desta obra.

Devido à morte do marido e cumprindo uma das suas últimas recomendações, a mãe e a sua filha, Elisa, abandonam Paris e voltam para Portugal, «refugiando-se numa quinta, longe do «trato do mundo» e do «grande bulício das cidades», para que a progenitora se ocupasse exclusivamente de duas coisas: a administração de suas fazendas e o término proveitoso da educação

<sup>113</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1991) — *Modelos educativos do Barroco em Portugal: a «boa criação» e a «polícia cristã»*. Actas do I Congresso Internacional do Barroco. Porto: Reitoria da Universidade do Porto/Governo Civil do Porto, vol. 1, esp. 313; Idem — *Espelhos, Cartas e Guias...* — *Op. cit.*, p. 347: «Esta valorização da educação moral infantil e juvenil e o acento na responsabilidade dos pais em, pelo menos, a iniciarem seria, ao longo do século XVII – e ainda nas primeiras décadas do século XVIII – desenvolvida e aprofundada em várias obras, nomeadamente em obras portuguesas, das quais realçamos o *Tratado da boa criação e polícia cristã em que os pais devem criar seus filhos* (1633), do dominicano Pedro de Santa Maria, uma obra que, apesar de «esquecida», se revela particularmente interessante e importante». Aliás, como afirma VARELA, Julia — *Op. cit.*, p. 203, «los padres se convierten cada vez más, a través de los hijos, en instrumentos manejados por los moralistas».

<sup>114</sup> LOCKE, John — *Op. cit.*, p. 87-94.

<sup>115</sup> VARELA, Julia — *Op. cit.*, p. 203.

da filha»<sup>116</sup>. Tendo sido educada em França, onde fez a primeira comunhão e frequentou o catecismo de perseverança, a mãe pretendia que a filha recebesse uma educação igual à sua. Aliás, a mãe não deixa mesmo de, veladamente, tecer uma (leve) crítica ao panorama educativo feminino português, pois, a seu ver, «pelo que toca á educação das meninas, ha ainda muito poucos recursos entre nós [portugueses], mormente a respeito da instrucção religiosa. Faltão tambem muitos livros de agradável leitura e sã doutrina em que as meninas bebão suavemente bons principios, santas maximas, e se instruão de cousas uteis, recreando ao mesmo tempo seu espirito com bellos pensamentos, e seu coração com affectuosos sentimentos»<sup>117</sup>.

A par dos «mestres d'história, litteratura, musica, desenho», a mãe assume também o papel de educadora da filha, instruindo-a não só no domínio da economia doméstica<sup>118</sup>, como defendiam Fénelon<sup>119</sup>, Rollin<sup>120</sup> e Verney<sup>121</sup>, como também em «alguns assumptos instructivos cujo conhecimento e applicação são mais frequentes na vida ordinaria e que muito importa que uma menina bem criada entenda e saiba», embora não se cinja a «nenhum plano regular e methodico, como se compozéra um livro»<sup>122</sup>. É, aliás, a apresentação de Elisa à sociedade, «onde ninguem se póde fazer respeitar senão pela virtude, polidez e boa educação», que «obriga» a mãe a tecer vários conselhos e advertências, aprovadas pelo seu «director, homem consumado em sciencia e virtude»<sup>123</sup>, tanto mais que aquela nunca saiu do «bafó maternal»<sup>124</sup>, o que nos remete, necessariamente, para a esfera da «clausura», no sentido estritamente espacial, que constitui a materialização dos limites sociais permitidos às meninas. Para justificar e fundamentar e, simultaneamente, persuadir a filha da importância da sua tarefa educativa, a mãe recorre à autoridade de Fénelon, lendo-lhe a carta que este escreveu a uma fidalga que o consultara sobre o melhor modo de educar a sua filha, que está incluída no *Traité de l'éducatons des filles*<sup>125</sup>.

<sup>116</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 3-4.

<sup>117</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 1-2. No caso português, foram sobretudo os modelos franceses que se impuseram durante algum tempo e mereceram mais traduções e adaptações.

<sup>118</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 4-5: «Já te tenho ensinado como se governa uma casa diariamente, como se fazem certas economias sem diminuir o luzimento d'uma familia abastada; o que se consegue facilmente quando se evitão os desperdícios e se vigião os criados para que fação o seu dever; mais para o diante te iniciarei na grande administração de nossa fazendas, na comptabilidade de nossas rendas e mais negócios domésticos».

<sup>119</sup> FÉNELON — *Op. cit.*, «chapitre XI: Instructions des femmes sur leurs devoirs», p. 105-113, e «chapitre XII: Suite des devoirs des femmes», p. 114-129.

<sup>120</sup> ROLLIN — *Op. cit.*, p. 102-105.

<sup>121</sup> VERNEY, Luís António — *Op. cit.*, p. 137-142.

<sup>122</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 5.

<sup>123</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 409.

<sup>124</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 5.

<sup>125</sup> FÉNELON — *Op. cit.*, p. 139-149.

Mas a inspiração feneloniana está também patente na utilização, nestas lições, por parte da mãe, de «certas ficções, historias ou apologos, em que se inculca d'um modo agradável a verdade que se quer ensinar ou o sentimento que se pretende inspirar»<sup>126</sup>. Esta constituiria a segunda parte de cada lição, durante a qual Elisa poderia «trabalhar de agulha, ou a bordar», bastando que, no final, fizesse um resumo do que a mãe lhe havia ensinado e conservasse «de memoria a moralidade do caso pratico»<sup>127</sup>. Por sua vez, na primeira parte de cada aula, seriam lecionados assuntos relacionados com a sociedade, a moral ou a religião, que, no dia seguinte, deveriam ser repetidos por Elisa<sup>128</sup>.

Sob o ponto de vista do conteúdo, esta obra compreende duas grandes partes: a primeira, relativa à moral e à civilidade, que vai até à lição XI; a segunda, ocupando-se de alguns aspetos da religião e da doutrina cristã, ocupa as restantes lições.

Deixando a análise da segunda parte, pois, a nosso ver, a sua importância é de interesse secundário para aqui, iremos centrar-nos na primeira parte e realçar alguns aspetos essenciais para a sua compreensão, que se prendem, fundamentalmente, com a definição de ideais de comportamento e regras de interacção social, isto é, uma codificação de saberes práticos essenciais à vida em sociedade, nas suas diferentes e elaboradas formas.

Ao longo das várias lições que constituem esta primeira parte, são abordados vários temas que se inscrevem na esfera da moral, tais como a obrigação de honrar a Deus e aos pais (lição III), as obrigações dos irmãos entre si e de todos os homens aos seus semelhantes e à pátria (lição IV), a liberdade (lição V), a obrigação de respeitar o próximo (lição VI), de sofrer os nossos defeitos, não humilhar ninguém e ajudarmo-nos mutuamente (lição VII) e de não maltratar os animais (lição VIII) e a virtude (lição XI). Mas, neste contexto, assumem particular relevância as lições dedicadas à necessidade de disciplinar comportamentos e atitudes desde a infância, o que traduz, obviamente, a importância que este aspeto alcançou na época, e nas quais a mãe introduz conceitos como os de «sociedade», «civilização», «cortesia», «boa criação», «boa educação», «civilidade», «política» e «urbanidade», sempre utilizados com a preocupação de especificar a sua carga semântica, e deixando transparecer um uso consagrado dos mesmos na época<sup>129</sup>.

<sup>126</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 6. Veja-se também FÉNELON — *Op. cit.*, «chapitre VI: De l'usage des histoires pour les enfants», p. 55-62.

<sup>127</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 7.

<sup>128</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 7.

<sup>129</sup> Sobre a evolução do conceito de «civilidade», veja-se CHARTIER, Roger (1987) — *Distinction et divulgation: la civilité et ses livres*. In *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris: Ed. du Seuil, p. 45-86.

Na obra não faltam também as recomendações da mãe no que respeita às leituras de Elisa. Neste sentido, a progenitora aconselha à filha a leitura de duas obras que, «curiosamente», são da autoria de Roquette: o *Thesouro da Mocidade, ou A Moral em ação*<sup>130</sup> e o *Código do bom-tom, ou Regras da civilidade e de bem viver no século XIX*<sup>131</sup>, que se inscrevem também no filão da literatura de comportamento social, e parecem formar, a par do *Thesouro de meninas*, uma espécie de «edifício» literário direcionado para a educação infantil e juvenil.

A obra encerra com uma lição intitulada «Conselhos maternas» que, embora não sendo igual na forma literária, muito se assemelha, no conteúdo e nos propósitos, à «carta-instrução»<sup>132</sup>, texto literário que podemos considerar documento «de um nível cultural da sociedade de *Ancien Régime* ou, se preferirmos, de uma cultura que, mais especificamente, podemos dizer nobiliárquica»<sup>133</sup>. As «cartas-instrução» refletem assim um dever que todo o (bom) pai, mãe, rei, nobre ou parente chegado se sentia na obrigação de cumprir ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, em Portugal e também em Espanha, quando o seu filho herdeiro partia para o serviço real na corte ou nas armas<sup>134</sup>.

Ainda que o pai de Elisa lhe tenha deixado um dote suficiente para que ela vivesse sem depender de outrem, a mãe considera que é seu dever dar-lhe alguns conselhos maternos, que, a seu ver, poder-lhe-ão ser úteis, no caso de, algum dia, Elisa necessitar de recorrer a outros meios de subsistência e, tal como outras jovens «mais nobres e ricas» que ela, se vir obrigada a educar os seus próprios filhos ou a ser «mestra de meninas»<sup>135</sup>.

Desde logo, a mãe adverte a filha que ser mestra de meninas não «é um baixo emprego; não é uma elevada missão, mas é mister desempenhá-la com devélo e maternal afecto»<sup>136</sup>. Neste sentido, a mãe dá-lhe alguns conselhos que dizem respeito ao correto comportamento de uma preceptora:

*é mister que appareça sempre no meio de suas discípulas com rosto sereno,*

<sup>130</sup> Paris, 1839.

<sup>131</sup> Paris, 1845. Utilizamos a edição: ROQUETTE, J. I. (1997) — *Código do Bom-Tom*. Org. de Lília Moritz SCHWARCZ. São Paulo: Companhia das Letras. Embora tenha sido escrita por Roquette, a sua autoria é, contudo, atribuída a um bom pai, um aristocrata que saíra de Portugal em 1834, quando, depois de ter perdido a esposa, resolve educar os dois filhos, Teófilo e Eugénia, em Paris. Depois de passar dez anos nessa cidade, Teófilo e Eugénia preparam-se para voltar a Portugal e é nesse sentido que o pai considera como seu dever dar-lhes alguns conselhos relativos à civilidade e à cortesia, exigidos nas diversas situações de convívio social (Ob. cit., p. 16).

<sup>132</sup> Veja-se, a propósito, CARVALHO, José Adriano de Freitas (2009) — *Pais e nobres I - Cartas de instrução para a educação de jovens nobres (séculos XVI-XVIII)* e *Pais e nobres II - A descendência portuguesa de um texto célebre: a «Instrução» de Juan de Vega a seu filho Hernando de Vega (1548)*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade.

<sup>133</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas — *Op. cit.*, vol. II, p. 317.

<sup>134</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas — *Op. cit.*, vol. II.

<sup>135</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 410.

<sup>136</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 410.

*ar desassombrado, e brandura nas palavras; ha de muitas vezes engulir as lagrimas, desfranzir o rosto seu máo grado, abrir um sorriso involuntário, impor silencio ao amor proprio, abafar a ira, armar-se de constante paciência para poder inspirar-lhes confiança e desenpenhar com fructo a missão de mestra. É necessario outrossim estar attenta a suas perguntas, responder a propósito ás que são uteis e acertadas; finalmente esquecer-se de si mesma para só se occupar das educandas que estão a seu cargo*<sup>137</sup>.

A mãe recomenda também a Elisa que, se algum dia as tiver, ame as suas discípulas e saiba persuadi-las de que o seu amor é verdadeiro; contudo, adverte-a de que

*esta affeição torna mais penosa a falta de submissão da parte d'outras, mas ella lhes facilita grande gozo e contentamento quando vêem seus progressos e coroados de bom êxito os desvelos com que se applicarão a seu aproveitamento*<sup>138</sup>.

A progenitora chama também a atenção para a importância de dar às discípulas uma sólida educação moral, a qual se deve «estribar num principio immudavel e permanente, a cima da fraqueza humana, e este não pôde ser outro senão a religião»<sup>139</sup>, na medida em que *a mestra e a discípula têm nisto igual interesse; a mestra, porque seu trabalho se torna mais facil; a discípula, porque as lições de virtude que receber em sua infância serão seu conselho e sua fortaleza em todas as circumstancias da vida*<sup>140</sup>, sublinhando, adiante, que é «para obedecer a Deos, que quer que todos seus filhos o conheção, amem e alcancem por uma vida virtuosa a recompensa eterna que lhes destina» que a preceptora está «encarregada de as instruir, de as corrigir de seus defeitos, de lhes ensinar e evitar as faltas em que cairião se uma mão protectora as não sustivera e dirigira»<sup>141</sup>.

A preceptora competente deve também esforçar-se para que todas as matérias ensinadas sejam úteis, aproveitando «todas as occasiões que se offerecem para instruir suas discípulas e lhes ensinar, desde sua infancia, a ler nas admiraveis paginas do grande livro da natureza, cada uma das quaes encerra grande e sublime doutrina. Um passeio assim dado será mais util que um dia de estudo, e não causará menos prazer áquella que o souber bem dirigir»<sup>142</sup>.

De acordo com a mãe, a preceptora poderá também

<sup>137</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 411.

<sup>138</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 413.

<sup>139</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 413-414.

<sup>140</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 414.

<sup>141</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 414-415.

<sup>142</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 418-419.

*servir-se de outro meio, igualmente facil e simples, para instruir suas discipulas, e de que ellas gostarão muito; consiste elle em contar-lhes algumas historias, não como os contos das velhas, mas com graça e verosimilhança, e contendo alguma moralidade que ellas entendão facilmente e de que possam fazer applicação a si mesmas*<sup>143</sup>.

A mãe termina as suas «instruções» com a seguinte recomendação:

*Se assim procederes, como certamente espero, ver-te-has cercada de veneração, de carinhos e de reconhecimento; teu espirito serà sereno nas alternativas da vida, e teu coração transbordará da deliciosa satisfação que nos causa a certeza de havermos feito nosso dever, e poderás dizer com verdade: Quando trabalhámos em felicitar nossos semelhantes fazemos nossa propria felicidade*<sup>144</sup>.

4. Como tentámos mostrar, a crescente importância que a problemática em torno da educação feminina foi alcançando, motivada pelos discursos de humanistas e de pedagogos, possibilitou a emergência de uma literatura destinada a meninas. No caso português, esta literatura surge na segunda metade do século XVIII, por influência francesa, com a publicação da obra *Thesouro de Meninas*, de Mme Leprince de Beaumont, e conhecerá uma relativa expansão ao longo dos séculos seguintes, traduzida não só na edição de obras de autores portugueses, como também na tradução de obras estrangeiras. Através da análise das obras propostas, procurámos mostrar que, para além dos seus propósitos pedagógico-didáticos, morais e religiosos, estas propõem também matrizes comportamentais que as meninas, desde cedo, deviam adotar e praticar, permitindo assim inscrevê-las no filão da literatura de comportamento social.

Pese embora a distância cronológica que separa a edição das duas obras de que nos temos vindo a ocupar das de pedagogos e moralistas anteriores, tais como Vives, Fénelon, Locke, Rollin, Verney ou Ribeiro Sanches, estas são, afinal, devedoras de muitas perspectivas que aqueles haviam acentuado.

Por outro lado, ainda que a obra de Mme Leprince de Beaumont proponha o ensino às meninas de determinados saberes, tais como a Física e a Astronomia, abrindo-lhes assim a porta à área que hoje diríamos mais «científica» face às «humanidades», e que estaria reservada para os homens, a verdade é que esta abertura aos paradigmas da «Filosofia Moderna» não significa um conhecimento profundo destas disciplinas, pois, efetivamente, parece-nos mais fruto da influência do enciclopedismo da época e da divulgação desses saberes.

<sup>143</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 419.

<sup>144</sup> ROQUETTE, J. I. — *Op. cit.*, p. 427.

Mas é também importante realçar que a função ensinadora que esta literatura comporta, tendo como destinatários imediatos as meninas, mas também os preceptores e os pais, está alicerçada sobre os pilares de uma moral fundada sobre os pressupostos da religião e não de uma moral social, defendida pelos filósofos das Luzes, ou de uma laicização, que já se fazia notar em alguma literatura direccionada para o sexo feminino<sup>145</sup>.

Apresentando as suas ideias sob a forma de ficção, que privilegia a educação doméstica ou o quadro familiar, Mme Leprince de Beaumont e Roquette parecem assim pretender mostrar às meninas a cena doméstica, onde desabrochariam as suas qualidades de mães e perfeitas esposas cristãs, ou seja, o papel que a sociedade tradicionalmente lhes destinava. De facto, esta literatura parece ter contribuído para a formação de um paradigma feminino, ainda que infantil ou juvenil, cuja formulação mais conhecida será, talvez, a da *petite fille modèle*, ou seja, a obediente e piedosa menina que todas as outras devem admirar e imitar, introduzida, no século XIX, pela condessa de Ségur, com a obra homónima.

Por tudo isto, parece-nos que os itinerários pedagógicos atrás apresentados configuram, na globalidade, um modelo de educação essencialmente religiosa, pautado pelo recato e pela modéstia, que comporta a abertura a alguns saberes considerados elementares para o sexo feminino, mas enquadrando-os numa abrangente matriz devota como padrão de conduta.

Artigo recebido em 18/05/2011

Aceite para publicação em 26/06/2011

---

<sup>145</sup> Como, por exemplo, na obra *Avis d'une mère à sa fille*, de Mme Lambert, onde se reflecte a influência dos estoicos, sobretudo de Séneca e de Marco Aurélio.

## SANTA ÚRSULA E AS ONZE MIL VIRGENS SEGUNDO AS TRADUÇÕES PORTUGUESAS QUINHENTISTAS DA *LEGENDA ÁUREA*. TEXTOS E ILUSTRAÇÕES.

FR. ANTÓNIO-JOSÉ DE ALMEIDA. O.P.\*

CONVENTO DE CRISTO REI, PORTO

ajdalmzenit@gmail.com

**RESUMO:** Santa Úrsula é a padroeira das Ursulinas. No século dezasseis fizeram-se duas versões em português do texto da *Legenda Aurea Sanctorum* do Beato Tiago de Vorágine, O.P., acerca da Lenda de Santa Úrsula e das Onze mil Virgens suas companheiras. Também dois tipos de imagens destas santas mártires surgem nos *Legendários de Santos* aparecidos em Portugal nesse século: um que representa o martírio das santas e outro que as representa de pé, as cabeças nimbadadas. Dessas duas versões portuguesas do texto da *Legenda Áurea* e desses dois tipos de imagens ilustrativas se trata neste artigo.

Também se descreve a recente descoberta, na Biblioteca Pública de Évora, de uma estampa representando a Santíssima Trindade por meio de uma única figura entronizada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hagiografia, Iconografia, *Legendários*, Onze Mil Virgens

**ABSTRACT:** St Ursula is the patron saint of the Ursulines. In the 16th century, two Portuguese versions were produced of the section of the *Legenda Aurea Sanctorum* by Blessed James of Voragine O.P. containing the Legend of Saint Ursula and her eleven thousand virgin companions. In addition, two types of images of these martyr saints appear in the *Legendaries of Saints* that appeared in Portugal during that century: one of these portrays the martyrdom of the Saints and the other shows them standing, their heads surrounded by a nimbus. This paper discusses the above-mentioned texts and illustrations. It also discusses the recent discovery in the Public Library in Evora of a woodcut printed in a book published in the same century representing the Holy Trinity as a single figure on a throne.

\* Investigador de pós-doutoramento nas Universidades de Estrasburgo e do Porto. Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal. Membro do CITCEM.

**KEY-WORDS:** Hagiography, Iconography, Legendary, Eleven  
Thousand Virgins

Santa Ângela Merici (\*1474 - †1540) escolheu como patrona da Companhia por ela fundada, a ‘*Compagnia di Sant’Orsola*’, uma mártir com vida lendária, Santa Úrsula. Com base na difundida lenda dessa virgem mártir, considerava-a um modelo de virgindade consagrada e padroeira da juventude. As Ursulinas, no seguimento de Santa Ângela, dedicar-se-ão à educação da juventude feminina.

Santa Úrsula foi, segundo a lenda, martirizada com onze mil virgens em Colónia<sup>1</sup>. É bom conhecermos essa lenda propagada pela *Legenda Aurea Sanctorum* escrita pelo Beato Tiago de Vorágine (\*c. 1230 - †1298), um frade pregador (O.P.) ou dominicano, que foi arcebispo de Génova.

São duas as versões em português que deste texto se fizeram no século XVI. Nenhuma delas, porém, completa<sup>2</sup>. Também dois tipos de imagens destas santas mártires surgem nos ‘Legendários de Santos’ aparecidos em Portugal nesse século: um que representa o martírio das santas e outro que as representa de pé, as cabeças nimbadas.

Dessa duas versões portuguesas do texto da *Legenda Áurea* e desses dois tipos de imagens ilustrativas me proponho tratar neste artigo.

## I – TEXTOS da vida e martírio de STA. ÚRSULA e C.<sup>as</sup> (*FSlp*.Lis.C&R.1513 & *HsRos*.Bra.Mar.1567):

### 1.1. O *Flos Sanctorum* de 1513

Vejamos, em primeiro lugar, o texto de *Ho flos sanctorum em lingoajem portuges*, impresso em Lisboa, pela parceria Hermão de Campos & Roberto Rabelo, a 15 de Março de 1513 (a seguir: *FSlp*.Lis.C&R.1513)<sup>3</sup>, nos fólios 151 c - 152 c, intitulado: «Das onze mil virgões»<sup>4</sup>. Como no artigo da *Via Spiritus* n.º 16<sup>5</sup>, cotejei este texto com o de duas das edições sobreviventes em castelhano, precisamente as que, no estado atual das edições ecdóticas, foram publicadas

<sup>1</sup> Este número elevadíssimo parece dever-se a uma incorreta leitura de uma lápide encontrada em Colónia, entre finais do séc. IV e princípios do séc. V, em que se lia: XI MM VV (onze mártires virgens).

<sup>2</sup> Ver o texto completo em VARAZZE, 1998, t. II: 1073-78 (latim); VORÁGINE, 2004, t. II: 233-236a (português).

<sup>3</sup> O texto desta obra é, na sua maior parte, traduzido da versão em castelhano preparada por Fr. Gauberto Fabricio de Vagad, O.Cist.

<sup>4</sup> *FSlp*.Lis.C&R.1513: f. 151c.

<sup>5</sup> ALMEIDA, 2009.

antes e depois da versão portuguesa. Refiro-me à *Leyenda de los santos* da British Library (ca. 1499-1500) (a seguir: *Ls.*[Bur.Bur.1499])<sup>6</sup>, nos fólhos 195 d - 197 b, e à *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)* de Loyola (ca. 1520-21) (a seguir: *Ls.*[Sev.Var.1520-21]), nos fólhos 158 v - 160 r<sup>7</sup>. Todos os três textos cotejados são provenientes da versão preparada pelo cisterciense aragonês Frei Gauberto Fabrício de Vagad, mas com pequenos acrescentos, que serão a seguir assinalados. Tal como no artigo citado, a divisão do texto corresponde, no geral, à realizada por Félix Juan Cabasés, S.J., sobre o texto de *Ls.*[Sev.Var.1520-21], na edição diplomática que dele fez<sup>8</sup>. Os títulos – sumários da autoria desse mesmo jesuíta<sup>9</sup>, traduzidos e adaptados por mim, foram colocados entre parêntesis retos.

*FSlp.*Lis.C&R.1513, fólho 151c:

(1.) [Úrsula, filha do rei da Bretanha, é solicitada como esposa pelo filho do rei da Inglaterra]

[H]A *payxam das onze mil virgens*<sup>10</sup> *foy nesta maneyra*<sup>11</sup>: *em vieta*<sup>12</sup> *ouue huum rey muy boom christão que chamauam vocuelmauro*<sup>13</sup>: *ẽ geerou hũa filha que chamarom vrsula. ẽ esta auia em si muy*<sup>14</sup> *marauilhosas cousas ẽ boons costumes ẽ sabedoria ẽ fermosura em maneira que sua fama soaua pollo*

<sup>6</sup> A tradução castelhana do relato da Paixão do *Monotessaron* de Jean de Gerson foi colocada antes deste texto, formando com ele um só volume. Da ilustração dessa parte do volume existente em Londres, na British Library, me ocupei em ALMEIDA, 2009-10.

<sup>7</sup> CABASÉS, 2007: 499b-503a.

<sup>8</sup> «Transcripción del ejemplar existente en el Archivo Histórico de Loyola, único conocido de la edición hecha en Sevilla, en 1520-1421, por el impresor salmantino Juan de Varela. Estudio introductorio, transcripción, referencias a la Edición Crítica del original latino y a las Enciclopedias hagiográficas críticas modernas, subdivisión [d]el texto en unidades de sentido y subtitulación de las mismas, equivalencias de arcaísmos, datos cronológicos, referencias a fechas y personajes históricos, por Félix Juan Cabasés S.I.» - CABASÉS, 2007: [V] (página-de-rostro).

<sup>9</sup> Que tive a graça de conhecer em Loyola, em 2010.

<sup>10</sup> N.B. Tanto neste texto (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como no seguinte (*HsRos.*Bra.Mar.1567), desdobrei todas as abreviaturas; e, a fim de facilitar a leitura: coloquei acentuação nalgumas palavras, e separei com hífen os pronomes pessoais clíticos e as palavras compostas com o advérbio bem.

<sup>11</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499] a ordem do texto era a seguinte: «Delas ôze mill virgenes la passion fue eñesta manera». Ora tanto no nosso texto (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como no de *Ls.*[Sev.Var.1520-21] a ordem das palavras foi alterada.

<sup>12</sup> «In Britannia» - edição crítica VARAZZE, 1998: 1073, frase 2 (cf. anotação intercalar de CABASÉS, 2007: 499b). A edição crítica citada numera as frases. Nota: As referências à ed. crítica VARAZZE, 1998 feitas em CABASÉS, 2007 foram todas conferidas, e completadas aquelas em que os números de página ou de frase faltavam.

<sup>13</sup> ‘Vocu el Mauro’ < «Notus vel Maurus» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1073, fr. 2 (cf. anot. interc. CABA-SÉS, 2007: 499b).

<sup>14</sup> Em relação a *Ls.*[Bur.Bur.1499], ‘muy’ é acrescento tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como no texto de *Ls.*[Sev.Var.1520-21].

*mundo. E elrey de ingraterria<sup>15</sup> seendo poderoso & ouendo em seu senhorio<sup>16</sup> muytas gentes: & ouuindo a fama desta virgem desejava de ha auer por molher pera seu filho. Outrosi o infante a desejava muyto. E porém<sup>17</sup> emuiu seus messigeyros ao padre desta virgem prometendo-lhe muytas cousas affagandoa & sobre todo amoestando-lhe<sup>18</sup> que nom tornas[s]e sem boa resposta<sup>19</sup>.*

(2.) [O rei da Bretanha, atemorizado, concede a mão de sua filha sob condições. Entre outras, a companhia de dez virgens, e outras mil para ela e para cada uma das dez, três anos de prazo e o batismo e a instrução do pretendente]

*E ouuin[f. 151 d]do-o elrey vocuelmauro ouue pesar: huïa por que era sem razom que a donzella christaã desse aa honrra dos ydolos: o outro por que sabia muyto<sup>20</sup> bem que ella nom queria consentir em o casamento<sup>21</sup>. & porque auia grande medo a elrey outorgou-lha<sup>22</sup>. empero com esta condiçom que elrey seu padre que lhe desse dez virgens<sup>23</sup> muy escolhidas com que ouuesse solaz & que dessem a ella & a cada huã das outras mil virgens comprando as naues que lhes dessem espaço de três annos em que podessem offereçer a deos sua virgindade & que se baptizassem<sup>24</sup>: & ao infante nestes três annos que lhe mostrassem a fê & elle vsou deste conselho tam prudente: por que lhe podesse tornar o coração desto que mandaua. & por razom da demanda que era muy graue: ou por que auendo tam grande tempo pera que offereçesse consigo a deos estas virgens.*

Na versão de Fr. Gauberto Fabricio de Vagad, O.Cist., não se diz que as condições foram reveladas a Santa Úrsula, mas parece que elas são da iniciativa do pai dela.

<sup>15</sup> «Anglia» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1073, fr. 4 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 499b).

<sup>16</sup> Em relação a *Ls.*[Bur.Bur.1499], ‘em seu senhorio’ é acrescento aqui (*FSIp*.Lis.C&R.1513) tal como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘en su poder’).

<sup>17</sup> Em relação a *Ls.*[Bur.Bur.1499], ‘E porém’ é acrescento aqui (*FSIp*.Lis.C&R.1513) tal como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘E por ende’).

<sup>18</sup> Aos mensageiros.

<sup>19</sup> Em relação a *Ls.*Bur.1499, ‘& sobre todo amoestando-lhe que nom tornase sem boa resposta’ é acrescento aqui (*FSIp*.Lis.C&R.1513) tal como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘e sobre todo amonstandole que no tornase sin buena respuesta’).

<sup>20</sup> Em relação a *Ls.*[Bur.Bur.1499], ‘muyto’ é acrescento tanto aqui (*FSIp*.Lis.C&R.1513) como no texto de *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘muy’).

<sup>21</sup> Cf. para todo o ‘parágrafo’ da ed. crítica VARAZZE, 1998: 1074-75, fr. 8, onde quem põe as condições é Úrsula. (anot. interc. CABASÉS, 2007: 500a)

<sup>22</sup> *concedeu-lha* - atualiza CABASÉS, 2007: 500a, anot. interc.

<sup>23</sup> Igual ao que vem na ed. crítica VARAZZE, 1998: 1073, fr. 8 e em *Ls.*[Bur.Bur.1499]; e não ‘diez mil virgines’, como vem em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (ver anot. interc. de CABASÉS, 2007: 500a).

<sup>24</sup> «ipse iuuenis baptizatus...» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1073, fr. 8 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 500a).

(3.) [O pretendente aceita as condições. O pai de Úrsula monta uma escolta à filha e vêm as virgens de todas as partes acompanhadas de muitos bispos]

*E o infante recebeu muy de grado esta religiom & rogou muy affincadamente ao padre. & logo se baptizou: & mandou comprir<sup>25</sup> quantas cousas a virgem demandara. & seu padre della ordenou que sua filha que elle muyto amaua ouuesse os homens em sua companhia que ella & elle auiam mester pera a hoste. E porém vinham as virgens de tôdolloz lugares tantas que os homens vinham de tôdallas partes do mundo<sup>26</sup> a veer esta marauilha. ca muytos bispos vierom a ellas & foram-se com ellas. Antre os quaes foy pantuel<sup>27</sup> bispo de basilea que foy cô ellas atee roma. & dy tornou-se com ellas & recebeu martírio por amor de jhesu christo.*

(4.) [Santa Gerasina, rainha da Sicília, vem à Bretanha e a Inglaterra com as quatro filhas e o filho pequeno para se juntar a Úrsula]

*E sancta gebástia<sup>28</sup> raynha de ççília<sup>29</sup> [ – ]<sup>30</sup> que fizera [de]<sup>31</sup> seu marido rey[:]<sup>32</sup> que era muy cruel como lobo[:],<sup>33</sup> [cordero]<sup>34</sup> [ – ]<sup>35</sup> [:]<sup>36</sup> jrmaão<sup>37</sup> do bispo manrísio: & de daria madre de sancta vrsula[:],<sup>38</sup> por suas cartas lhe enuiuou dizer<sup>39</sup> esta puridade<sup>40</sup>. & ella metendo-lho logo<sup>41</sup> deos em coração entrou em hūas naues & foy-se polo mar atee bretanha & em ingraterria com estas quatro suas filhas. babilda: & juliana: & victória: & aurea: & com seu filho pequeno que chamauam adriano. & fez esta romaria por amor de seus jrmaãos & deyxo*

<sup>25</sup> ‘& rogo muy afincadamente al padre mandasse cumplir’ (Ls.[Bur.Bur.1499]); em vez de como vem aqui (FS/Ip.Lis.C&R.1513) ‘& rogou muy affincadamente ao padre. & logo se baptizou: & mandou comprir’, e em Ls.[Sev.Var.1520-21] (‘e rogo muy afincadamente al padre e luego se bautizo, e mando cumplir’).

<sup>26</sup> Em relação a Ls.[Bur.Bur.1499], ‘do mundo’ é acrescento tanto aqui (FS/Ip.Lis.C&R.1513) como no texto de Ls.[Sev.Var.1520-21] (‘del mundo’).

<sup>27</sup> «Pantulus» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1074, fr. 13 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 500b).

<sup>28</sup> «Gerasina» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1074, fr. 14 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 500b).

<sup>29</sup> Sicília - atualiza CABASÉS, 2007: 500b, anot. interc.

<sup>30</sup> Sinal esclarecedor colocado na tradução portuguesa de António Maia da Rocha – VORÁGINE, 2004, t. II: 234a.

<sup>31</sup> Preposição esclarecedora colocada na ed. CABASÉS, 2007: 500b.

<sup>32</sup> Pontuação existente em Ls.[Bur.Bur.1499].

<sup>33</sup> Pontuação esclarecedora colocada por CABASÉS, 2007: 500b.

<sup>34</sup> Palavra existente em Ls.[Bur.Bur.1499] e ausente, por lapso, aqui (no FS/Ip.Lis.C&R.1513).

<sup>35</sup> Sinal esclarecedor colocado na tradução portuguesa de António da Rocha – VORÁGINE, 2004, t. II: 234a.

<sup>36</sup> Pontuação existente em Ls.[Bur.Bur.1499].

<sup>37</sup> A tradução portuguesa de António da Rocha tem ‘irmã’ – VORÁGINE, 2004, t. II: 234a.

<sup>38</sup> Pontuação esclarecedora colocada por CABASÉS, 2007: 500b.

<sup>39</sup> O pai de Santa Úrsula a Santa Gerasina.

<sup>40</sup> *este segredo* - atualiza CABASÉS, 2007: 500b, anot. interc.

<sup>41</sup> Em relação a Ls.[Bur.Bur.1499], ‘logo’ é acrescento tanto aqui (FS/Ip.Lis.C&R.1513) como no de Ls.[Sev.Var.1520-21] (‘luego’).

*o regno a huum seu filho. E por conselho desta raynha apanhaua[m]<sup>42</sup> estas virgens de muytos regnos. E sendo simple<sup>43</sup> seu regedor dellas: em fim tomou morte por amor de jhesu christo com ellas.*

(5.) [A rainha comunica o seu plano e os cavaleiros exercitam-se nas armas. Úrsula converte todas as virgens]

*E segundo que a raynha auia ordenado as naues E as viandas aparelhadas descobrio as virgens sua purida[f. 152 a]de<sup>44</sup> E ha seus caualleyros: E faze-lhes fazer a todos menage<sup>45</sup> de nouo. E começaram a fazer como torneio de nouo. E hūas vezes corriam outras bafordeauam<sup>46</sup>: E aas vezes guerreaum. E aas vezes faziam que fugiam. E usando assi em tōdallas maneiras de trabalhar<sup>47</sup>: E nom leyxauam cousa algūa do que lhes daua seu coração: E tornauam-se alguūas vezes ao meo dia atee a tarde E tōdolloos melhores E ricos homens da terra vinham veer esta marauilha E todos auiam grande prazer. E em fim ursula conuerteo tōdallas virgeens aa fē de jhesu christo.*

Creio ter sido esta ação de conversão de todas as virgens que terá atraído particularmente Santa Ângela Merici a ponto de colocar Santa Úrsula como patrona da companhia dedicada ao ensino das jovens.

(6.) [Vão a França e Colónia, onde um anjo anuncia a Úrsula o martírio, e em seguida vão a Roma, onde o papa bretão Ciríaco as recebe com muitas honras]

*E huum dia auendo muy boom vento vierom ao porto de frança que he dicto çelo<sup>48</sup> E dy a colonha<sup>49</sup>: E alli apareço huum anjo de deos a sancta ursula E disse-lhe que todas se auiam de coroar ally E auiam de receber coroas de martírio. E depois mandando-lhe o anjo tornarom-se a roma. E tomarom porto na cidade de basilea: E deixarom hy as naues E vierom a roma a pee. Ho papa quiríaco veendo que vinham alegrou-se: ca naçera em bretanha E auia antre ellas parentas reço-beo-as elle E toda a clerizia com grande solemnidade.*

<sup>42</sup> Falta, claramente, o til, sinal de plural, como aparece nas edições castelhanas cotejadas.

<sup>43</sup> Por 'sempre' - «semper», na ed. crítica VARAZZE, 1998: 1074, fr. 15 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 500b). Ambas as edições castelhanas cotejadas têm este erro.

<sup>44</sup> *seu segredo* - atualiza CABASÉS, 2007: 500b, anot. interc.

<sup>45</sup> *promessa* - atualiza CABASÉS, 2007: 501a, anot. interc.

<sup>46</sup> *lançavam lanças* - atualiza CABASÉS, 2007: 501a, anot. interc.

<sup>47</sup> *jogar, exercitar-se* - atualiza CABASÉS, 2007: 501a, anot. interc..

<sup>48</sup> «Tiell» (ed. crítica VARAZZE, 1998: 1074, fr. 19) = *Tiel* - cf. nota e atualização de CABASÉS, 2007: 501a, anot. interc.

<sup>49</sup> *Colónia* - atualiza CABASÉS, 2007: 501a, anot. interc.

(7.) [O Papa recebe uma revelação de que morrerá mártir com as virgens.  
Renuncia ao papado e parte com elas]

*E em essa mesma noyte foy mostrado ao papa de parte de deos que deuia de ser marterizado com ellas. & teendo elle esto encuberto baptizô muytas dellas que nom eram ajnda baptizadas veendo o tempo conuinháuel<sup>50</sup>. E depois de sam pedro fora elle .xix.<sup>51</sup>. annos papa de roma: & durou nelle hum anno & onze semanas<sup>52</sup> | E estando todos diante mostrou-lhes sua vontade. & ante todos renunciô o officio da dignidade: mas dando todos vozes & mayormente os cardeaes cuydando que ensandeçera: por que deyxara a ygreja & a dignidade do papado & se queria hijr de pos hūas donzellas & nom lho querendo outorgar nem dar lugar pera esso fez papa em seu lugar hum boom homem que chamauam ametos<sup>53</sup>. & por que deyxou o papado pesando a toda a clerezia tiraram o seu nome que nom fosse antre os nomes dos outros papas. & de alli adiante perdeo a companha das virgens: & a graça que auia na corte de roma.*

A última frase tem uma redação confusa: foi a Companha das Virgens que perdeu a graça que tinha na Corte (ou Cúria) Romana.

(8.) [Dois cavaleiros escrevem ao chefe dos Hunos (segundo o texto latino, mas traduzido em romance por ‘aquela gente ou gentios’, identificados mais abaixo (no nº 11.1) com os muçulmanos) para que forme um exército e extermine as virgens]

*E dos<sup>54</sup> falsos príncipes da cauallaria de roma que a hum chamauam maurino & ao outro bericano<sup>55</sup> veendo a companha das virgens que muytos & muytas se hyam pera ellas & auendo medo que por ellas se acrecentaria a [f. 152 b] fê dos christãos<sup>56</sup>. ouuerom conselho antre sy sobre ello. & mandarom messijeros a juliano seu primo príncipe da gente<sup>57</sup> como vinham ambos: & que armasse hoste contra aquella gente que eram christãos: & quando viessem a*

<sup>50</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘que no eran baptizadas’; em vez de como se lê aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513): ‘que nom eram ajnda baptizadas veendo o tempo conuinhaue!’, o mesmo sucedendo em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘que no eran aun baptizadas veyendo tiempo conuenible’).

<sup>51</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘nueue años’; em vez dos XIX que se lê aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) e em *Ls.*[Sev.Var.1520-21].

<sup>52</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se como aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513): ‘& duro enel vn año: & onze semanas’; em vez de como se lê em *Ls.*[Sev.Var.1520-21]: ‘e duro en el papadun un año e onze meses’.

<sup>53</sup> *Anteros* – ed. crítica VARAZZE, 1998: 1075, fr. 25 (anot. interc. CABASÉS, 2007: 501b).

<sup>54</sup> ‘dos’ está em vez de ‘dous’, por esquecimento do ‘u’, parecendo um castelhanismo.

<sup>55</sup> «Maximus et Africanus» – ed. crítica VARAZZE, 1998: 1075, fr. 26 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 501b).

<sup>56</sup> ‘y escodriñaron entre si’ - acrescenta *Ls.*[Sev.Var.1520-21].

<sup>57</sup> «ad Iulium cognatum suum principem gentis Hunnorum» – ed. crítica VARAZZE, 1998: 1075, fr. 27 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 501b).

*colonha que as matassem todas.*

A diligente inquirição sobre o itinerário de regresso das virgens ao norte é substituído aqui por um conselho entre os dois príncipes da cavalaria de Roma, apelidados de falsos (por conspirarem em segredo, agindo com espíões), quando no original são adjetivados de iníquos (por congeminarem tamanha carnificina).

(9.) [Parte o Papa e muitos bispos com as virgens. O esposo de Úrsula fica na Bretanha, converte a mãe e herda o trono]

*E sam quiríaco sayo de roma com aquella companha das virgeens muy noble: & foy-se com elle jacob que era cardeal & vicente que era de sua terra: & fora sete annos bispo em antiochia. & visitando em aquella tempo o papa ya-se fora da cidade. E ouuindo que vinham as virgens fêzesse logo<sup>58</sup> seu companheyro da carreyra & da payxam. E maurício bispo de loutano<sup>59</sup> de babilha & de juliana. & falhário<sup>60</sup> bispo de luca. & suplicio<sup>61</sup> bipo de rauena que vierom emtom a roma & foram-se com as virgens. E chero ho esposo de sancta ursula<sup>62</sup> ficou em bretanha amoestando-o nosso senhor pollo anjo que disse a sua madre que se tornasse christaã. & seu padre[,] no primeiro anno [em] que [Echero] se fez christaão[,] morreo. E este e chero seu filho foy rey despoys delle*

Na tradução de Fr. Gauberto troca-se o nome dos dois primeiros eclesiásticos que acompanham o ‘papa’ São Ciríaco: Jacobo e Vicente, em vez de Vicente e Jacobo. Mas são só os nomes que trocam de posição, mantendo-se a ordem dos cargos, e a origem e ‘estória’ do segundo em Roma. Assim, é Jacobo que é chamado cadeal, e é Vicente que é chamado arcebispo de Antioquia; enquanto no original era Vicente que era cardeal-presbítero, e Jacobo que era arcebispo de Antioquia.

(10.) [O noivo de Úrsula junta-se com a sua prometida e com as virgens em Colónia para padecer o martírio. Unem-se outros familiares]

<sup>58</sup> Em relação a *Ls.*[Bur.Bur.1499], ‘logo’ é, mais uma vez, acrescento tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘luego’).

<sup>59</sup> «Levicane» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1076, fr. 31 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 502a).

<sup>60</sup> «Follarius» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1076, fr. 31 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 502a).

<sup>61</sup> «Sulpicius» - ed. crítica VARAZZE, 1998: 1076, fr. 31 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 502a).

<sup>62</sup> «Ethereus quoque, sponsus beate Ursule» – ed. crítica VARAZZE, 1998: 1076, fr. 32 (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 502a).

‡ tornando-se estas<sup>63</sup> bem-aventuradas<sup>64</sup> de roma com os dictos bispos mandou nosso senhor ha echeru que se leuantasse ‡ se fosse pera sua esposa: ‡ que viesse com ella a colonha ‡ recebesse hy martyrio pollo seu amor. ‡ elle seendo obediente aos mandados de nosso senhor<sup>65</sup> fez baptizar a sua madre ‡ a suas companhas ‡ sayo a receber a estas virgeens com sua madre ‡ com huña sua jrmaã pequena que chamauam florençia<sup>66</sup> que era ja christaã. ‡ com o bispo clemente<sup>67</sup> pera receber martyrio com ellas: ‡ marçello bispo de grêcia ‡ sua sobrinha costância filha de dorotheo rey de constantinopla<sup>68</sup> que era esposada com huum filho del rey que morrera<sup>69</sup> ante que fizessem as vodas ‡ ella prometeo a deos que guardaria<sup>70</sup> sua virgindade. E amoestando-as deos em sua visom vierom a roma e ajuntarom-se a estas virgens pera receber martirio com ellas.

(11.1.) [A expedição de virgens e bispos encontra Colónia sitiada pelos Hunos. Estes matam todas as virgens. Chegando a Úrsula, o príncipe dos Hunos quer tomá-la por mulher, mas, sendo rejeitado, atira-lhe uma seta.]

‡ todas com estes bispos tornarom-se a colonha: ‡ acharom-na çercada dos ymanes<sup>71</sup>. ‡ veendo-as estes gentyos forom contra ellas dando grandes brados: bem como lobos cruees contra as ouelhas: ‡ has matarom todas: ‡ as outras degolladas vierom a esta vrsula: ‡ veendo o príncipe delles a sua fremosura muyto se marauilhou: ‡ consolando-a sempre sobre a morte das virgeens prome[f. 152 c]teo-lhe que a tomaria por molher. mas estranhando-o muyto ‡ menosprezando-o tirou-lhe huã seeta ‡ a matou. ‡ assi foy martyre por amor<sup>72</sup> de jhesu christo,

<sup>63</sup> No nosso texto não figura o substantivo ‘virgens’, como acontece em ambas as edições castelhanas cotejadas (*Ls.*[Bur.Bur.1499] e *Ls.*[Sev.Var.1520-21]).

<sup>64</sup> *felizes* - atualiza FJC o termo que figura em ambas as edições castelhanas cotejadas: ‘bienandantes’.

<sup>65</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘dios’; em vez de ‘nosso senhor’, como se lê tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘nuestro Señor’).

<sup>66</sup> Também em *Ls.*[Bur.Bur.1499] se lê ‘florençia’ como aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513); diferentemente do que acontece em *Ls.*[Sev.Var.1520-21], onde se lê: ‘Florentiana’. A ed. crítica VARAZZE, 1998: 1076, fr. 35 recolhe «Florentina» (anot. interc. CABASÉS, 2007: 502a), embora numa variante registada nessa ed. crítica, em rodapé, se leia «Florentia».

<sup>67</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘crimente’; em vez de ‘clemente’, como se lê tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21].

<sup>68</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘constantinopoli’; em vez de ‘constantinopla’, como se lê tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como em *Ls.*Sev.1520-21.

<sup>69</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘murio’; em vez de ‘morrera’, como se lê tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21] (‘muriera’).

<sup>70</sup> Em *Ls.*[Bur.Bur.1499], lê-se: ‘de guardar’; em vez de ‘que guardaria’, como se lê tanto aqui (*FSlp.*Lis.C&R.1513) como em *Ls.*[Sev.Var.1520-21].

<sup>71</sup> Guias da oração entre os muçulmanos. Mas na ed. crítica VARAZZE, 1998: 1076, fr. 37: «ad Hunnis obessam». (cf. anot. interc. CABASÉS, 2007: 502b).

<sup>72</sup> «por amor», aparece, como aqui, em *Ls.*[Bur.Bur.1499]; mas não em *Ls.*[Sev.Var.1520-21].

Sintomaticamente, a tradução ibérica atualiza os sitiantes de hunos para muçulmanos (identificados pelos seus guias de oração, os imanes). Lembremos que nos finais do século XV, altura em que o texto foi traduzido para castelhano, é a época dos Reis Católicos e da reconquista de Granada aos Mouros.

(11.2.) [Córdula junta-se no dia seguinte às mártires]

*E hũa virgem que chamauam cordella<sup>73</sup> auendo medo escondo-se aquella noyte na naue: mas ao outro dia offereço-se de grado aa morte & reço-beo coroa de martírio. E nom lhe fazendo festa por que nom morreo com as outras apareço depois a hũa emparedada & mandou-lhe que outro dia depois da festa das vigeens que fizesse a sua.*

(12.) [Sobre o ano do martírio]<sup>74</sup>

*E soffrerom estas virgens morte & payxam por amor de jhesu christo no anno da encarnaçom de cc. & .xxx. & .vii. annos.*

Fr. Gauberto de Vagad omite aqui dois trechos do texto do Beato Tiago de Vorágine: o que diz respeito à discussão em torno do ano do martírio (12.)<sup>75</sup>, e o que narra o 1º milagre (13.1)<sup>76</sup>.

(13.2) [*Milagre 2: Uma das virgens aparece a um religioso enfermo numa visão, diz-lhe que reze o Pai nosso e a Ave Maria onze mil vezes, conta a sua visão e morre santamente*]

*C|| Huum religioso auendo grande deuoçom em estas virgeens. Huum dia seendo enfermo vio hũa virgem muy fermosa que lhe apareço dizendo-lhe que se a conheçia. & marauilhando-se elle muyto desta visom disse que nunca a*

<sup>73</sup> 'cordella' = *Córdula*.

<sup>74</sup> O título-resumo, neste caso, é da minha autoria.

<sup>75</sup> Na *Legenda Áurea* lê-se: «Foram martirizadas no ano do Senhor de 238» - frase recolhida no texto de Vagad (como vimos), o qual omite, porém, o que vem a seguir: «Segundo alguns, porém, a contagem do tempo não garante que tudo isto tenha acontecido nessa data. De facto, nem a Sicília nem Constantinopla eram reinos, embora aqui se diga que as suas rainhas se juntaram àquelas virgens. Parece mais credível que esse martírio tenha acontecido depois do Imperador Constantino, quando os hunos e os godos devastavam tudo, isto é, no tempo do Imperador Marciano, como se lê numa crónica, que reinou no ano do Senhor de 452», VORÁGINE, 2004, t. II: 236, § 2 b.

<sup>76</sup> Na *Legenda Áurea* lê-se: «Um abade pediu à abadessa de Colónia o corpo de uma virgem, prometendo que naquele ano a colocaria numa urna de prata na sua igreja. Mas o ano passou e ela continuava num caixão de madeira sobre um altar. Uma noite, quando o abade e toda a comunidade do mosteiro estavam a cantar matinas, aquela virgem, em carne e osso, desceu do altar, fez uma inclinação de cabeça ao altar, passou pelo meio dos monges, espantados, e saiu. O abade correu ao caixão, encontrou-o vazio e logo foi a Colónia, contando à abadessa o que tinha acontecido. Foram ao lugar de onde haviam tirado o corpo e encontraram-no lá. O abade bem pediu perdão e prometeu que o colocaria imediatamente numa urna preciosa, mas de nada lhe valeu», VORÁGINE, 2004, t. II: 236, § 3.

*conheçera. & ella disse. Eu soo[sic] hũa das virgeens em que tu teens grande deuoçom: & por que reças hy<sup>77</sup> merçee & gualardom se por nosso martyrio & por nossa honrra disseres o pater noster & a aue maria<sup>78</sup> onze mil vezes auerás nosso solaz & nosso defendimento aa hora da morte. & ella desapareço logo. & elle comprio o mais asinha que pôde: & logo chamando ao abade contou-lhe o que dissera a virgem. & olhando todo dizia que honrrassem aas sanctas virgens. & perguntando o abade que era esto. ho religioso contou-lhe todo o que lhe aconçera com a virgem. & partio-se do mundo<sup>79</sup> & finou-se logo & foy-se ao parayso.*

Fr. Gauberto omite a [Santa] Unção que o monge enfermo pede ao abade e a reunião da comunidade monástica à volta do membro doente para a administração deste sacramento; faltando, na tradução portuguesa, a visão do enfermo da chegada das santas virgens, substituída pelo apelo à sua veneração.

## 1.2. *História... dos Santos do Padre Rosário*

Vejamos agora o texto do Padre Frei Diogo do Rosário, O.P., em *História das vidas & feitos heróicos & obras insignes dos sanctos: com muitos sermões & práticas spirituaes, que seruem a muitas festas do anno. Reuistas & cotejadas com os seus originaes autênticos, (...), de mandado do muy Illustre & Reuerendíssimo senhor dom frey Bartholomeu dos Mártires Arcebispo de Braga, Primás das Hespanhas, &c.*, Braga, António de Mariz, 1567 (2 partes em 1 tomo) (a seguir: *HsRos.Bra. Mar.1567*). Como na transcrição anterior, e para facilitar a comparação com o mesmo, dividi o texto nas mesmas secções, adaptando os títulos – resumo.

*HsRos.Bra.Mar.1567*, II<sup>a</sup> parte, fólio 166 c: «*Hystória do martírio das onze mil virgens, segundo se escreue comummente<sup>80</sup> & especialmente sancto Antonino segunda parte*» [título nono, capítulo oitavo, § sétimo]<sup>81</sup>.

Fr. Diogo do Rosário traduz, pois, o texto da *Legenda Áurea*, intercalando somente uma pequena porção do texto do outro seu confrade Santo Antonino

<sup>77</sup> Em *Ls.[Bur.Bur.1499]* não aparece o advérbio de lugar ‘ai’, o qual aparece tanto aqui (‘hy’) como em *Ls.[Sev.Var.1520-21]* (‘ende’).

<sup>78</sup> A menção da Ave-Maria é acrescento de Vagad em relação ao texto de VoráGINE, dado aparecer em todos os três textos cotejados: *Ls.[Bur.Bur.1499]*, *FSlp.Lis.C&R.1513* e *Ls.[Sev.Var.1520-21]*. Em ALMEIDA, 2007 falo de um outro caso, este próprio da versão portuguesa.

<sup>79</sup> Em relação a *Ls.[Bur.Bur.1499]*, ‘E partiu-se do mundo’ é, como tantas vezes anteriormente, acrescento tanto aqui (*FSlp.Lis.C&R.1513*) como em *Ls.[Sev.Var.1520-21]* (‘Y partióse del mundo’).

<sup>80</sup> Trata-se da *Legenda Áurea*, assinalada a seguir *LA*.

<sup>81</sup> «Úrsula cum sodalibus suis martyrio coronatur, pte.ij. tit.xj. §.vij.» (*ChrAF.Nür.Kob.1484*, II<sup>a</sup> Pars: f. [245] c), de que traduz só as duas últimas frases. A discussão sobre a data precede essas duas frases e é tirada, como veremos, da I<sup>a</sup> parte da obra (tit. 7, cap. 7, § 2).

Pierozzi O.P. (\*1389 - †1459), arcebispo de Florença, constituída por um trecho da Iª Parte (tít. 7, cap. 7, § 2) e duas frases da IIª Parte (tít. 9, cap. 8, § 7) da *Summa Historialis* ou *Chronicon ab orbe condita bipartitum*, editada em três volumes.

Procurei cotejar o texto de Fr. Diogo do Rosário com o de Fr. Gauberto de Vagad, anteriormente apresentado, e os textos de Santo Antonino.

(LA 1.) [Úrsula, filha do rei da Bretanha, é solicitada como esposa pelo filho do rei da Inglaterra]<sup>82</sup>

*FOy em Bretanha hum Rey muy deuoto & Christão chamado Notho, ou Mauro, que tinha hũa filha per nome Úrsula. Esta donzela era nos costumes muy honesta, & muy fermosa, & discreta: & voaua sua fama per tódalas partes. Ouuiendo el rey de Inglaterra, (que era muy poderoso & senhor de muytas terras) a fama desta virgem. desejava muyto de casar com ela hum filho vnico que tinha, & também o filho era muy aceso no seu amor ouuiendo os louuores da sancta donzella. Mandou el rey de Inglaterra embayxadores muy solennes a Notho rey de Bretanha que lhe desse sua filha Úrsula pera casar com seu filho.*

O rei, pai de Úrsula, é apelidado no *FSlp.Lis.C&R.1513* de «muy boom christão». Aqui é qualificado de «muy deuoto & Christão». Há, pois, um sublinhar da devoção no texto de Fr. Diogo.

Quanto a Úrsula, enquanto no *FSlp.Lis.C&R.1513* se diz que ela «auia em si muy marauilhosas cousas & boons costumes & sabedoria & fermosura», aqui é afirmado que «era nos costumes muy honesta, & muy fermosa, & discreta». Os atributos da jovem modificam-se, mantendo-se apenas o atributo físico, a formosura. Desaparece sintomaticamente o da sabedoria (presente no original da *Legenda áurea* e traduzido na versão de Fr. Fabrício), que é substituída pela discrição. Quanto aos atributos morais, é somente dito no *FSlp.Lis.C&R.1513* que ela tem bons costumes, enquanto na *HsRos.Bra.Mar.1567* o que é sublinhado é a honestidade. Santo Antonino caracterizava-a como «pulc[h] errima et magni ingenij»<sup>83</sup>.

(LA 2.) [O rei da Bretanha, atemorizado, concede a mão de sua filha sob condições. Entre outras, a companhia de dez virgens, e outras mil para ela e para cada uma das dez, três anos de prazo e o batismo e a instrução do

<sup>82</sup> Divido também o texto com os títulos-resumo de CABASÉS, 2007: 499b-503a, para melhor comparação entre o texto de Vorágine e o de Rosário. Aparecem, porém, algumas adaptações, devido à diferença entre os textos.

<sup>83</sup> ChrAF.Nür.Kob.1484, IIª pte.: f. 53d.

pretendente]

*El rey Notho com esta embayxada, foy posto em muita angústia, por que via que era cousa mal acertada dar sua filha (que era christaã) por molher a hum gentio & ydólatra, & também porque cria que [IIª pte.: f. 166 d] nam consentiria sua filha no tal casamento, por outra parte temia desagradar a el rey de Inglaterra, senam fizesse o que lhe mandaua rogar com tanta instância, vendo sancta Úrsula o pay muy afflicto & angustiado, disse-lhe (diuinamente inspirada) que consentisse na petiçam del rey de Inglaterra, com tal condiçam que lhe desse dez virgens donzelas de muy alto sangue, & desse a ela, & a cada hũa daquelas dez mil, virgens, & lhe desse espaço de três annos antes das vodas, pera que pudesse hir a Roma consagrar sua virgindade & lhe desse nauios & despesas pera hyr lá & que naquele espaço de três annos fosse instruído na fee seu esposo & baptizado. Jsto fez sancta Úrsula como discretíssima porque ou cessase de a demandar por molher pola dificuldade do que ela pedia, ou que por esta occasiam consagrasse as outras virgens ao senhor.*

O estratagemas das condições postas ao rei de Inglaterra é, no texto original da *Legenda Aurea*, obra da inspiração divina em Santa Úrsula, precisamente como aqui aparece. Porém, esta menção está ausente, como vimos, na versão de Fr. Gauberto. No pedido de Santa Úrsula parece haver a reminiscência tópica de uma passagem do Antigo Testamento: o pedido da filha de Jefté em ir chorar a sua virgindade com as companheiras pelo período de dois meses (Jz 11, 37). Aqui, na *HsRos.Bra.Mar.1567*, o oferecimento a Deus ou consagração da virgindade tem agora que se realizar em Roma, enquanto no *FSlp.Lis.C&R.1513* não era indicado nenhum lugar em particular. Enquanto na *Legenda Aurea* se fala do batismo futuro das virgens, na *HsRos.Bra.Mar.1567* omite-se esse pormenor; e enquanto no *Legenda Aurea* só se faz menção de que ao príncipe se mostrasse a fé, na *HsRos.Bra.Mar.1567* exige-se que ele seja instruído na fé e batizado.

(LA 3.) [O pretendente aceita as condições. O pai de Úrsula monta uma escolta à filha e vêm as virgens de todas as partes acompanhadas de muitos bispos]

*Ouindo isto| o filho del rey de Inglaterra concedeo o que a virgem pedia, & o importunou ho pay que sem tardança o mandasse baptizar, & lhe desse tudo o que pedia a donzala[sic], & ho pay de sancta Úrsula deu a sua filha os caualeyros & escudeyros necessários, & el rey de Inglaterra mandou logo aparelhar nauios, & buscar as virgens que sancta Úrsula pedia. E voando esta fama por diuersas partes vieram muytos a ver este tam marauilhoso spectáculo, & muytos bispos se moueram a hir com elas, & em special Pantulo bispo da cidade de Basilea que*

*as acompanhou tee Roma: & recebeu depois com elas martyrio.*

(LA 4.) [Santa Gerasina, rainha da Sicília, vem (à Bretanha e a Inglaterra) com as quatro filhas e o filho pequeno para se juntar a Úrsula]<sup>84</sup>

*& sancta Gerasina raynha de Sicília | hirmaã do bispo Marcísio & de Daria | may de sancta Úrsula, com quatro filhas suas: conuenasaber Babilia, Juliana, & Uictória, & Áurea, & com hum filho pequenino que se chamaua Adriano, que por amor de suas hirmãs se offereceo hir com elas,*

(LA 5.) [(A rainha comunica o seu plano e os cavaleiros exercitam-se nas armas.) Úrsula converte todas as virgens]<sup>85</sup>

*E el rey de Inglaterra mandou as virgens que sancta Úrsula pedia: & as naos & despesas necessárias, & depois que as virgens chegaram preegou-lhes [IIª pte.: f. 167 a] sancta Úrsula, & conuerte-os[sic] aa fee de Jesu Christo.*

Em relação ao texto original da *Legenda Áurea*, Fr. Diogo do Rosário não só corta parte do texto (referente à comunicação por parte da rainha do seu plano, e ao exercitamento das armas por parte dos cavaleiros) como acrescenta, neste paço, a pregação. É através da pregação que Santa Úrsula converte as virgens: «depois que as virgens chegaram preegou-lhes sancta Úrsula, & conuerte-as<sup>86</sup> aa fee de Jesu Christo».

(LA 6.) [Vão a França e Colónia, onde um anjo anuncia a Úrsula o martírio, e em seguida vão a Roma, onde o papa bretão Ciríaco as recebe com muitas honras]

*C|| E tendo bom vento fizeram sua viagem, & chegarão a hum porto de França que se chama Ciela, & dali aportarão aa cidade de Colónia: & ali appareceo ho anjo do senhor a sancta Úrsula, & lhe reuelou que aa tornada auiam de ser naquele lugar todas martyrizadas. E partindo do porto de Colónia chegarão aa cidade de Basilea, & deixadas ali as naos, fôrão-se a pee a Roma. E ho papa Ciríaco, que era de Bretanha, sabendo de sua vinda, as sayo a receber com toda sua clerezia, com grande alegria.*

Fr. Diogo não recolhe a indicação de que o ‘papa’ Ciríaco seria parente de muitas das virgens, indicação essa que se encontra tanto no texto do Beato Tiago

<sup>84</sup> Em relação à tradução de Fr. Gauberto Fabricio de Vagad, O.Cist., coloquei o que foi omitido entre parêntesis curvos.

<sup>85</sup> Em relação à tradução de Fr. Gauberto, coloquei outra vez o que foi omitido entre parêntesis curvos.

<sup>86</sup> Corrigei o vocábulo.

de Vorágine como no de Santo Antonino<sup>87</sup>.

(LA 7.) [O Papa recebe uma revelação de que morrerá mártir com as virgens. Renuncia ao papado e parte com elas]

*E naquela noite foy reuelado ao Papa, diuinamente, que auiam de ser martyrizadas aa volta & ele com elas. E ho Papa guardou isto em sy mesmo & baptizou algũas delas, que não êrão inda baptizadas. Este sancto padre foy Papa décimo nono depois de sam Pedro, & teue a cáthedra Apostólica hum anno & quasi três meses, & renunciou ho Papado diante de tôdolos clérigos, dizendo que sua entençam era yr-se com aquelas sanctas virgens. Recebeo a clerezia isto mal auer de dixer[sic] a see Apostólica & cadeira de sam Pedro por se yr com aquelas molheres, nã entendendo eles ho conselho do senhor. E de seu conselho & persuãõ elegêrã outro Papa chamado Anthero, & a Ciriaco tirãrão do catálogo dos sumos Pontífices.*

Enquanto que o texto original do Beato Tiago de Vorágie afirma que os cardeais, ao ouvirem que o ‘papa’ queria seguir «umas mulherzinhas loucas»<sup>88</sup> («fatuas», em latim<sup>89</sup>), julgavam que este estava a delirar, traduzido por Fr. Gauberto como «pêsando que enloqueciera»<sup>90</sup>. Fr. Diogo segue neste caso a versão de Santo Antonino, dizendo que eles não entenderam «ho conselho do senhor»<sup>91</sup>.

(LA 8.) [Dois cavaleiros escrevem a um príncipe do chefe dos Hunos para que (forme um exército e) extermine as virgens]<sup>92</sup>

*C|| Estando este sagrado collégio em Roma, dous malditos Principes da caualaria de Roma, gentios, temendo que de tamanha multidam de fees (aos quaes outros muitos se ajuntáuão) creceria muito a religiam christaã, inquirindo do lugar pera onde bião, mandárão embaixador a Júlio seu parente Príncipe del Rey dos Hũnos<sup>93</sup>, pera que chegando aquela multidam a Colônia a destruissem & matassem.*

(LA 9.) [Parte o Papa e muitos bispos com as virgens. O esposo de Úrsula fica na Bretanha, converte a mãe e herda o trono]

<sup>87</sup> «& consanguineas suas inter illas nõnullas habebat» (ChrAF.Nür.Kob.1484, IIª Pars: f. 54a).

<sup>88</sup> VORÁGINE, 2004, t. II: 234b.

<sup>89</sup> VARAZZE, 1998: 1074, ff. 25.

<sup>90</sup> Ls.[Bur.Bur.1499]: 197c.

<sup>91</sup> «nescientes consilium domini» (ChrAF.Nür.Kob.1484, IIª Pars:f. 54a).

<sup>92</sup> Assinalei as diferenças em relação à tradução de Fr. Gauberto de duas maneiras: o que está a mais, através de itálico; o que está a menos, entre parêntesis curvos, como anteriormente.

<sup>93</sup> Lição tirada de Santo Antonino: «principem regis hunorum» (ChrAF.Nür.Kob.1484: f. 54a).

*Saýo ho bem-aventurado sam Ciríaco Papa da cidade de Roma com aquela  
fermosa & nobre frota de vírgens, & foy com ele ho veneráuel presbýtero cardeal  
Uicente, & Jacobo arcebispo [IIª pte.: f. 167 b] da cidade de Antiochia, &  
Maurício tio de Babila, & Juliano bispo da cidade de Leucana,<sup>94</sup> & Solório  
bispo de Luca, & Sulpício bispo da cidade de Ravena. E Thereo esposo de sancta  
Úrsula cõuerteo sua may & se fez christaã: & soccedeo no reyno a seu pay, ho  
qual morreo christão no espaço de três annos.*

A ordem dos nomes dos dois primeiros eclesiásticos que acompanham o 'papa' São Ciríaco está de acordo com o original (ao contrário do que acontecia na tradução de Fr. Gauberto). Mas, do segundo, omite-se tanto a origem como a 'estória' em Roma: Jacobo, «que tinha ido da Bretanha, sua pátria, para Antioquia, onde fora arcebispo durante sete anos. Já tinha visitado o Papa e saído da cidade quando ouviu falar da chegada das virgens; voltou para trás, tornando-se seu companheiro de caminhada e de martírio»<sup>95</sup>.

A afirmação de que o rei de Inglaterra, pai do noivo de Úrsula, morreu cristão, no espaço de três anos, é própria de Fr. Diogo, não se encontrando a menção dos três anos em nenhuma das obras cotejadas. Só Santo Antonino fala da conversão ao cristianismo desse rei: «Ite rea sponsis vrsule ethereus. matre eius christiana effecta ac etiam patre. & iam defuncto in regno succedentes»<sup>96</sup>.

(LA 10.) [O noivo de Úrsula junta-se com a sua prometida e com as virgens em Colónia para padecer o martírio. Unem-se outros familiares]

*E tornando de Roma sua esposa & as outras virgens, saýo-has [Thereo] a  
receber, por amoestação de senhor, além da cidade de Colónia, com sua may  
já christaã, & com hũa sua irmaã pequena, que se chamaua Florença, & com  
hum sancto bispo per nome Clemête, & com Marcelo bispo de Grécia & com  
hũa sobrinha que se chamaua Constância, filha de Dorothea Emperatriz<sup>97</sup> de  
Constantinopla, que fora desposada com hum mancebo filho de hum Rey &  
morrera o esposo antes das vodas & prometera guardar virgindae Todos estes,  
& Thereo esposo de sancta Úrsula com eles fõram amoestados diuinamente que  
se fossem a Roma ajuntarse com aquela sancta companhia virginal, & seriam  
martyrizados com ela, & se yríam aa glória do parayso.*

<sup>94</sup> «& Maurício tio de Babila, & Juliano bispo da cidade de Leucana» é tradução equivocada. Deveria rezar do seguinte modo: «& Maurício tio de Babila & de Juliana, bispo da cidade de Leucana». Fr. Diogo lê Juliano em vez de Juliana, atribuindo a este bispo a diocese de Levicana, retirando-a ao bispo Maurício.

<sup>95</sup> VORÁGINE, 2004, t. II: 234b. A expressão «e de martírio» traduz aqui «ac passionis» do texto original latino, vertido de forma mais direta por Fr. Gauberto: «y dela passião» (Ls. [Bur. Bur. 1499], f. 196d).

<sup>96</sup> ChrAF.Nür.Kob.1484, IIª Pars: f. 54a.

<sup>97</sup> alíás: «Doroteu, rei» (VORÁGINE, 2004, t. II: 234b) = «Dorothei regis» (VARAZZE, 1998: 1076, fr. 36).

(LA 11.1) [A expedição de virgens e bispos encontra Colónia sitiada pelos Hunos. Estes matam todas as virgens. Chegando a Úrsula, o príncipe dos Hunos quer tomá-la por mulher, mas, sendo rejeitado, atira-lhe uma seta.]

*Chegando as sanctas virgens, com todos que com elas hiam aa cidade de Colónia achárão-na cercada de gente dos Hūnos, que eram gentios & adorauam os ydolos: & vendo-as os Hūnos, foram-se com muy grande crueldade a elas, como lobos famintos a ouelhas & matárão aa sua vontade nelas. E vendo ho Príncipe daquela gente cruel a marauilhosa fermosura da virgem sancta Úrsula, qui-la consolar da morte de suas donzelas & companheiras, & prometeu-lhe que casaria com ela: & sancta Úrsula ho desprezou como se fora hum pouco de cisco & vendo ele que tanto ho desprezaua, deu-lhe com hũa seta & matou-a com as outras.*

(LA 11.2) [Córdula junta-se no dia seguinte às mártires]

C||*Hũa virgem que auia nome Cordela, auendo grande medo, escondeo-se no nauio, & esteue escondida toda a noite & no dia seguinte pola manhã sajo a offerecer-se aa morte de sua própria vontade, & foy martyri[II<sup>a</sup> pte.:f.167c] zada com as outras suas irmãs. E como nam se celebrasse sua festa, porque nam morrera no dia em que as outras morreram, appareceo<sup>98</sup> ela, & mandou que celebrassem sua festa no dia seguinte da festa de suas companheiras.*

Cá encontramos o episódio do esconder de Sta. Córdula, que justificará a cópia da estampa do ‘Mestre do *Vespasiano*’(MdV).

(12.1) [Santo Antonino: Sobre o ano do martírio, na I<sup>a</sup> parte]

*Diz sancto Antonino primeira parte titolo séptimo capítulo séptimo .§. segundo que inda que a ygreja cathólica celebre solennemente ho martyrio de sancta Úrsula & de suas compañeiras, & que em Colónia se acham muitos corpos delas, não se acha claro em que tempo padecêrão, & quem era o Emperador: porque huns dizem que foy no anno do senhor de duzentos & trinta & sete, outros dizem que no anno do senhor de duzentos [sic, aliás trezentos] & setenta, pouco mais ou menos<sup>99</sup>. Os primeiros se mouem, porque Anthero papa, que se diz que soccedeo a sam Ciríaco, que foy com as sanctas virgens, & martyrizado com elas em Colónia, foy naquele tempo. Os outros mouem-se a isso, porque os Hūnos*

<sup>98</sup> Não diz a quem.

<sup>99</sup> Lê-se em Santo Antonino: «anno domini .ccc.lxx. vel circa tempore honorum» (*ChrAF.Nür.Kob.1484, I<sup>o</sup> Pars: f. 185d*).

*que as martyrizarão fôrão naqueles tempos grandes perseguidores dos christãos*<sup>100</sup>:

(12.2) [Santo Antonino: Sobre o ano do martírio, na IIª parte, tit. 9, cap. 8, § 7]

*Em fim que padecêrão no anno do senhor de duzentos e trinta e sete, no tempo do papa Antheo<sup>101</sup>, e de Maximiano Emperador. E inda que aja dúuida do tempo em que padecêrão estas sanctas, de seu martyrio nã duuida a ygreja.*

Neste ponto, Fr. Diogo do Rosário deixa o texto do Beato Tiago de Vorágine para se reportar à discussão de Santo Antonino Pierozzi, arcebispo de Florença, na Iª parte do *Chronicon*. E termina este trecho com a frase final de Santo Antonino, na IIª parte dessa obra, em que conta a ‘história’ das Onze mil Virgens: «Et si dubium sit de tempore passionis: nullo modo dubitat ecclesia de martyrio earum»<sup>102</sup>. A data do martírio é hoje colocada nos finais do século IV. A memória de Santa Úrsula celebra-se a 21 de Outubro.

(LA 13.1) [Milagre 1: O abade negligente em fazer uma caixa de prata para o corpo de uma das santas virgens]<sup>103</sup>

*C|| Hum abbade rogou à abbadessa de Colónia, onde estauam enterrados os corpos destas sanctas virgens, que lhe desse ho corpo de hũa delas, e que ho poria em hũa caxa de prata, e ho poria na ygreja. Uendo a abbadessa sua deuaçam, deu-lho: e tomando ele ho corpo, pô-lo em hũa arca de páo e pô-la sobre ho altar. E dahy a hum anno estando ho abbade hũa noite cantando matynas com seus monges, leuantou-se aquela virgem, visiuelmente, e deceo do altar, e inclinando com grande reuerência diante do altar, passou polo meo do choro, vendo-a ho abbade e os monges todos, e foy-se. Ho abbade foy logo à arca e achou-a vazia: e foy-se aa cidade de [IIª pte.: f. 167 d] Colónia, e contou à abbadessa ho que contecera: e a abbadessa mandou ver ho lugar onde estaua primeiro, e achárão-na aly: e ho abbade pediu perdã de sua negligência<sup>104</sup>.*

Fr. Diogo acrescenta algumas notas explicativas ao texto da *Legenda Áurea*, mas corta o final da narrativa, em que o abade, apesar de uma nova promessa

<sup>100</sup> «huni a quibus dicuntur passe. fuerūt circa illa tempora christianos persequentes.» (*Chr*:AF.Nür.Kob.1484, Iª Pars: f. 185d).

<sup>101</sup> «Antheros» - *Chr*:AF.Nür.Kob.1484, IIª Pars: f. 54a.

<sup>102</sup> *Chr*:AF.Nür.Kob.1484, IIª Pars: f. 54a.

<sup>103</sup> O título-resumo, neste caso, é da minha autoria, devido a este milagre ser omitido na versão de Fr. Gauberto.

<sup>104</sup> «e prometeu que o colocaria imediatamente numa urna preciosa, mas de nada lhe valeu» – continua o texto da *Legenda Áurea* – VORÁGINE, 2004, t. II: 236a.

de execução imediata, não consegue os seus intentos; só recolhendo o pedido de perdão do dito abade.

(LA 13.2) [Milagre 2: Uma das virgens aparece a um religioso enfermo numa visão, diz-lhe que reze o Pai nosso e a Ave Maria onze mil vezes, conta a sua visão e morre santamente]

C|| *Foy hum religioso muy deuoto a estas sanctas virgens, & estando hũa vez enfermo de graue enfermidade appareço-lhe hũa virgem muito fermosa, & preguntou-lhe se a conhecia: & ele espantado de sua vista, disse que nã. Disse ela, Eu sou hũa daquelas virgens que tu muito amas, & em quem tens grande deuaçam: & se disseres onze mil vezes a oração do Pater noster<sup>105</sup> por nosso amor, ter-nos-hás à hora da morte por ajudadoras, & por consolação special. Desappareço a virgem, & ele, ho mais cedo que pôde comprio ho que ela dissera. E mandou chamar logo ho abbade, & pedio-lhe que lhe mandasse dar a sancta vnção: & dando-lha, & estando os monges ao redor, clamou a alta voz, dizendo, Fogi.fogi, & day lugar aas sanctas virgens que vêm. E preguntando-lhe ho abbade que dizia, contou-lhe o que lhe dissera a virgem que lhe apparecera, & o que entã vira, & indo-se todos & tornando depois acharão que era defuncto.*

Fala-se da administração do sacramento da Santa Unção, omitida na versão do Pe Vagade. No original diz-se: «Então, afastaram-se todos e, pouco depois, ao voltarem, ele entregara a sua alma a Deus»<sup>106</sup>. Considero o final desta tradução portuguesa atual um tanto prosaica, não aberta à forma sugestiva do texto latino: «*ipsum migrasse ad dominum inuenerunt*»<sup>107</sup>. Este último, não se referindo especificamente à alma, permite a expressão ‘ir-se ao Paraíso’, contida na versão de Fr. Gauberto.

[Doxologia]

*À honra & glória do esposo das virgens, que viuue & reyna sem fim. Amen.*

Terminar com uma doxologia as legendas ou ‘histórias’, como ele lhes chama, é uma característica de Fr. Diogo do Rosário.

Quanto à propalada ingenuidade dos relatos hagiográficos medievais,

<sup>105</sup> Tal como na *Legenda Áurea*, sem o acrescento da Ave-Maria. Este acrescento dever ser obra de Fr. Gauberto Fabricio de Vegad, como afirmei em nota anterior. O tradutor português de 1513 realiza uma transformação do texto com alguma semelhança: muda a expressão ‘Filho do homem’ (*Filius hominis*) por «filho da virgem» no texto da ‘Paixão’ do *Monotessaron* colocada no início deste *Flos Sanctorum* organizado pelo Pe. Vagad, mas só na versão portuguesa – ver ALMEIDA, 2007: 70.

<sup>106</sup> VORÁGINE, 2004: 236 a.

<sup>107</sup> VARAZZE, 1998: 1078, fr. 58.

devemos ter em conta, como recorda Félix Cabasés<sup>108</sup>, o modo como se transmitia o saber nessa época e a função recreativa que as referidas narrativas tinham. Podemos ficar admirados por Fr. Diogo do Rosário continuar a repetir ‘histórias’ que parecem inverosímeis no nosso tempo, classificando-as, pejorativamente, de lendárias. Mas o recurso incontestado às ‘autoridades’, herança medieval, era ainda corrente no seu tempo.

## II – IMAGENS de STA. ÚRSULA e Companheiras

### 2.1. – Imagem descritiva do Martírio das Onze mil virgens, num barco<sup>109</sup>

São muito semelhantes as imagens que ilustram a Lenda das 11 mil virgens no *FS/p.Lis.C&R.1513* (fólio 151 c) [Fig. 17] e na *Hs/Ros.Bra.Mar.1567* (II Parte, fólio 166 c) [Fig. 18]. Representam a decapitação das Santas num barco. Trata-se do assalto, em Colónia, dos bárbaros ao barco em que seguiam Santa Úrsula (identificável pela coroa aberta, na cabeça) e suas onze mil companheiras. Em ambas se vê Santa Córdula na popa do barco, escondida, o que é, como veremos, uma característica das estampas portuguesas.

#### 2.1.1. Imagens estrangeiras

Vejamos, em primeiro lugar as imagens estrangeiras com semelhanças às referidas imagens portuguesas.

A cena do martírio [Fig. 1] no ciclo pintado por um anónimo artista de Colónia em 1456, o chamado ‘Mestre de Colónia de 1456’ (*Kölnischer Meister von 1456*), conservado no Wallraf-Richartz Museum, dessa cidade alemã<sup>110</sup> tem muitos pontos de contacto com as nossas estampas. A barca é atacada frente à cidade. Os atacantes empunham arcos e espadas do tipo cimitarra. Ao centro da composição, um deles, brandindo uma espada, está já dentro da embarcação, em frente da casa do leme, vendo-se na margem, atrás dele, à nossa direita, três soldados com arco e espada. Outros dois, à nossa esquerda, à saída da porta da cidade, aproximam-se da barca, um retesando o arco e o outro puxando uma virgem para fora da embarcação. No solo, junto a este último, jazem os corpos de duas virgens atingidas na cabeça. Vêm-se junto delas duas mãos decepadas. No céu, apercebem-se dois anjos, por cima da barca, segurando toalhas com as almas das mártires. Dentro da barca, estão várias donzelas, duas delas com as cabeças coroadas, e três dignitários eclesiásticos: um bispo com mitra, um papa

<sup>108</sup> CABASÉS, 2007: XVIII-XX - «Iácopo da Varazze, ¿era un compilador ingénuo y carente de sentido crítico?».

<sup>109</sup> Desenvolvo aqui abundantemente o pequeno texto incluído em ALMEIDA, 2005: 393-395.

<sup>110</sup> Cf. v.g. WOLFSON, 1994: 12.

com tiara e um cardeal com chapéu. No lado da imagem mais à nossa direita, vemos a cena da conversa do chefe com Úrsula, coroada, e o seu martírio. O chefe, com barrete pontiagudo, leva uma cimitarra, presa a tiracolo, pendendo do seu lado esquerdo e está acompanhado por um soldado. Úrsula, com o gesto da mão esquerda, parece dar a resposta negativa à proposta do chefe, que retesa o arco apontando-lhe uma flecha, que a há de matar. Parece-me ser a imagem que está na origem de todas as estampas que a seguir se analisarão.

Com muitas semelhanças a pintura que acabo de descrever está uma estampa muito larga [Fig. 2], de modo semelhante à pintura, que aparece impressa na Alemanha, no *Leben der Heiligen*, saído em 1488 dos prelos de Anton Koberger, em Nuremberga<sup>111</sup>; e depois será estampada em Aragão, nas edições do *Flos sanctorum* de Fr. Pedro de la Vega, O.S.H., impressas em Saragoça por Jorge Coci e Bartolomé de Nágera<sup>112</sup>. Esta estampa aproxima-se da pintura, simplificando-a: não apresenta a sagitação de Sta. Úrsula na praia, mas dentro da barca.

Mas não parece ser esta estampa que está na origem das nossas estampas portuguesas. Ela aliás é tardia, havendo muitas estampas ilustrativas de Santorais anteriores, que passo a referir sumariamente.

### Tradição alemã

Na ária alemã, as mais antigas representações em ilustrações estampadas em livros apresentam-nos a cena do martírio reduzida a quatro personagens num barco e um algóz na praia. No barco, encontra-se o papa, um bispo, santa Úrsula coroada e uma outra virgem, puxada pelos cabelos, a ser decapitada. É o que acontece numa entalhadura [Fig. 3] estampada em 1471, no *Leben der Heiligen*, impresso em Augsburg, por Günther Zainer<sup>113</sup> (copiada ao pé da letra na edição do mesmo livro, saída em 1475 dos prelos de Johann Bämmler, na mesma cidade<sup>114</sup> [Fig. 4]); e na impressa em 1475, na edição de Nuremberga de Johann Sensenschmidt<sup>115</sup> [Fig. 5] (reestampada por volta de 1478, possivelmente em Lübeck por Lucas Brandis<sup>116</sup>; e copiada ao pé da letra na edição impressa por Steffen Arndes nesta última cidade<sup>117</sup> [Fig. 6]). Uma estampa semelhante a estas aparecerá em 1485, na edição de Colónia, impressa por Ludwig von Renchen<sup>118</sup> [Fig. 7].

<sup>111</sup> *LdH.Nür.Kob.1488*: f. 196 r.

<sup>112</sup> v.g. *FsVeg.Zar.Coc.1541*: f. 404 ([dd 8]) vº; e *FsVeg.Zar.Nág.1548*: f. 413 (gg iij) vº.

<sup>113</sup> *LdH.Aug.Zai.W.1471*: f. [29] d.

<sup>114</sup> *LdH.Aug.Bäm.1475, W.*: f. 52 v.

<sup>115</sup> *LdH.Nür.Sen.1475, W.*: f. 203d.

<sup>116</sup> *LdH.(Lüb.Bra.1478), W.*: f. [24. (LL ij)] d.

<sup>117</sup> *LdH.Lüb.Arn.1488, W.*: f. 30 r.

<sup>118</sup> *LdH.Köl.Ren.II.1485*: f. 151b.

Uma variante aparecerá, também na Alemanha, com a figuração do papa e do bispo, juntamente com Sta. Úrsula, dentro da barca, mas agora com muitas mais personagens, de que só se vêem os nimbos. Na margem aparecem agora dois arqueiros no lugar do homem brandindo a espada. Assim acontece na estampa [Fig. 8] da edição de 1481 do mesmo livro, impressa em Urach por Conrad Fyner<sup>119</sup> (copiada, invertida e simplificada [Fig. 9] em 1485, na edição de Ausbusgo por Johann Schönsperger<sup>120</sup>; a qual, por sua vez, será copiada ao pé da letra, invertida [Fig. 10], na edição que imprimirá na mesma cidade Anton Sorg, em 1488<sup>121</sup>). Numa estampa semelhante a estas, impressa na edição saída dos pelos de Johann Otmar, em Reutlingen, no ano de 1482<sup>122</sup> [Fig. 11], um homem brandindo uma espada substitui um dos arqueiros.

### Tradição lioneso-ibérica

Mas não é a esta tradição que pertencem as nossas estampas portuguesas, e sim a uma que vemos surgir na França, mais propriamente em Lião (*Lyon*). Numa estampa impressa na *Légende dorée*, em 1477, nessa cidade do Ródano, por Nicolas Philippe & Marc Reynaud<sup>123</sup> [Fig. 12], são representadas muitas virgens dentro de uma barca e nenhum papa ou bispo, como aparecia nas estampas alemãs. Santa Úrsula aparece atingida por uma flecha no peito, dentro da embarcação. Nas mais antigas imagens desta tradição não aparece a decapitação de nenhuma virgem, embora um huno empunhando uma cimitarra aparece à popa da barca, a qual está já amarrada ao cais. O mesmo sucede na estampa [Fig. 13] que ilustra esta lenda na edição do mesmo livro datada de 1483, impressa, também em Lião, por outra parceria, Mathieu Husz & Pierre Hongre<sup>124</sup>.

A imagem, porém, do ‘Mestre do *Flos Sanctorum* (de 1540)<sup>125</sup> (MdFs’40), de qual derivam as portuguesas, entronca numa imagem [Fig. 14] surgida na mesma cidade de Lião, mas na versão latina da obra (*Legenda aurea sanctorum*) em 1486, por outro impressor com apelido Husz, Hutz ou Huss, Mathias<sup>126</sup> e reimpressa meia dúzia de anos depois (1492) do lado de cá dos Pirinéus, em Saragoça, num livro explicativo de hinos litúrgicos, a *Aurea expositio hymnorum*,

<sup>119</sup> *LdH.Ura.Fyn.1481, W.:* f. 30 r.

<sup>120</sup> *LdH.Aug.Sch.W.1485:* f. 45 v.

<sup>121</sup> *LdH.Aug.Sor.W.1488:* f. 39 r.

<sup>122</sup> *LdH.Reu.Otm.1482, W.:* leg.16.

<sup>123</sup> *Ld.Lyo.Ph&R.[1477-78]*, disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111287q>>, imag. 580 a = <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111287q/f580>> (20/9/2011).

<sup>124</sup> *Ld.Lyo.Mth&H.1483*. Ver: DALBANNE, [1924]: 36, nº 100 (disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k52514j/f36.image>> (20/9/2011); e DUCHET-SUCHAUX & PASTOUREAU, 1990: 305.

<sup>125</sup> 1540 e não 1450, como por lapso, saiu em ALMEIDA, 2009: 145.

<sup>126</sup> *LaS.Lyo.MtsHus.1486:* f. (y ij), leg. 154.

saído dos prelos do grande impressor Paulo Hurus<sup>127</sup>. Dois anos mais tarde (1494) será a mesma entalhadura reestampada em Barcelona, numa versão da *Legenda áurea* em catalão, o *Flos sanctorum romançat*, impresso por Joan Rosenbach<sup>128</sup>. O MdFs'40 inverte a imagem e coloca uma margem no lado oposto à cidade, da qual se vê a porta. Desta imagem [Fig. 15], cujo existência nos é revelada pela edição sevilhana de 1540 do *Flos sanctorum* de Fr. Pedro de la Vega, O.S.H., realizada na oficina de Juan Cromberger<sup>129</sup>, é copiada, como habitualmente, a imagem de Ls.[Bur.Bur.1499], f. 195 d [Fig. 16].

No nº 16 desta revista<sup>130</sup> aventava a hipótese de que as primeiras impressões da entalhadura do MdFs'40 tivessem sido feitas para as edições hoje perdidas da *Leyenda de los Santos* saída dos prelos saragoçanos de Paulo Hurus em 1490 e 1492. Mas, a consideração de dois factos fez-me rever essa hipótese<sup>131</sup>. O primeiro facto é o de a entalhadura lionesa da LaS.Lyo.MtsHus.1486 representando o Martírio de Santa Úrsula e Companheiras ter sido impressa na aEH.Zar.Hur.1492 e reimpressa em 1494 em Barcelona no *Flos sanctorum romançat*. O segundo, é o de outras entalhaduras com o mesmo traço, impressas nesse mesmo FsR.Bar.Ros.1494, terem sido depois reimpressas em Saragoça, por Jorge Coci, na edição de 1520 da *Aurea expositio hymnorum*. Estou por isso hoje em crer que as entalhaduras do MdFs'40 terão sido realizadas seguramente antes da Ls.[Bur.Bur.1499], mas numa obra desconhecida.

No caso da estampa da LaS.Lyo.MtsHus.1486 (e suas reimpressões) e da do MdFs'40 (e suas cópias), a nave é atacada por dois homens, em frente da porta da cidade, brandindo um o que parecer ser uma espada, de que se vê só o punho, e o outro, encapuçado, um cutelo. A semelhança é grande com as atitudes de quatro personagens da pintura de Colónia [Fig. 1], havendo a compressão dos gestos dos quatro nos dos dois soldados.

Em 1514 aparece em Valência, numa edição do *Flos Sanctorum* em catalão-valenciano, impressa por Jorge Costilla, uma estampa<sup>132</sup> muito semelhante às anteriores, mas em que surge mais um algoz esticando uma seta com o arco [Fig. 17].

Uma outra imagem [Fig.20] surge em Lião, em 1487, na 2ª edição de

<sup>127</sup> EH.Zar.Hur.1492: f. [59] ([h 5]) r. Ver GARCÍA VEGA, 1984, t. I: fig. 30; t. II: 150, cat. nº 1019.

<sup>128</sup> FsR.Bar.Ros.1494: f. CCLXXIII [sic, aliás 251] (G iij) d.

<sup>129</sup> FsVeg.Sev.Cro.1540: f. 440 c. Esta obra é conhecida por *Flos Sanctorum*, expressão que estava no início do título na 1ª ed. – LYELL, 1997: 172. Em edições posteriores, como é o caso na presente edição, essa expressão não aparece no título.

<sup>130</sup> ALMEIDA, 2009: 119, 132, 143 e 145.

<sup>131</sup> Aliás Miguel Pallarés põe a hipótese de as edições de 1490 e 1492 saídas dos prelos de Paulo Hurus terem sido ilustradas por estampagens de entalhaduras lionesas utilizadas antes na oficina de Mathias Huss (PALLARÉS, 2003: 227).

<sup>132</sup> FsR.Val.Cos.1514: f. 219 c.

Mathias Huss da *Legenda aurea sanctorum* (precisamente um ano depois da 1ª ed.)<sup>133</sup>, mas que não terá o sucesso comparável à de 1486 – só reaparecendo num *Flos Sanctorum* em catalão-valenciano, impresso, ao que tudo leva a crer nessa mesma cidade por volta de 1490-94<sup>134</sup>, como pude observar no único exemplar desta obra, que se conserva em Barcelona<sup>135</sup>. A característica mais saliente desta imagem está na presença de um só algoz, também à porta da cidade, revestido com armadura. Talvez a vestidura desta personagem tenha influído na caracterização de um dos soldados da imagem do *FSlp*.Lis.1513, fólio 151 c.

### 2.1.2. Imagens portuguesas

A imagem do *FSlp*.Lis.1513 (fólio 151 c) [Fig. 18], é da autoria do ‘Mestre do *Vespasiano*’ (MdV), a qual é praticamente copiada em espelho na da *HsRos*.Bra.1567 (II Parte, fólio 166 c) [Fig. 19], contrariamente ao que acontece nas outras imagens ilustrativas desta última obra. Isto intrigou-me desde a redação da minha tese de doutoramento, onde dava conta de que «a sequência não é sempre linear»<sup>136</sup>. Na verdade, as imagens ilustrativas da *HsRos*.Bra.1567 inspiram-se, habitualmente, em modelos sevilhanos, mas aqui (II, f. 166 c) copia nitidamente, em espelho, da estampa do *FSlp*.Lis.C&R.1513, simplificando nuns casos e ampliando noutra, com um traço *naïf*. Finalmente, julgo que encontrei a solução para este caso: é a história de Santa Córdula. Foi por atender a este pormenor da narrativa que quem escolheu as imagens ilustrativas optou neste caso, segundo creio, pela introdução de uma imagem de caráter *naïve*.

Chamo a atenção do leitor para uma obra do grande teólogo do século XX Hans Urs von Balthasar (\*1905 - †1988), *Córdula ou o momento decisivo*, em que ele se refere a esta santa mártir <sup>137</sup>.

A imagem de base para a criação do ‘Mestre do *Vespasiano*’ [Fig. 18] é mais uma vez uma estampa do MdF<sup>2</sup>40 [Fig. 15]. Neste caso, as inovações do MdV são muitas e de grande monta. Em primeiro lugar, o MdV aproxima a cena, cortando a parte de cima da imagem do MdF<sup>2</sup>40, em que se viam o cesto da gávea e a vela enfunada. Desaparecem os cabos separados que descem do cesto da gávea até ao rebordo da embarcação, a toda a volta; aparecendo só um forte

<sup>133</sup> *LaS*.Lyo.MtsHus.1487: f. [170] (y ij) b, leg. 154.

<sup>134</sup> *FsR*.Lyo.Trec.1490]: f. 209 (A) a.

<sup>135</sup> Biblioteca Pública Episcopal del Seminari de Barcelona (BPEB): Inc. 58. – «exemplar únic, molt deteriorat», incompleto, faltando-lhe a folha de rosto, não possuindo dados de impressão. No início do Prólogo, diz-se: «Comença a explicar de lati en romanç: les vides dels sants pares» (f. 2 (a ij) a), pelo que, noutra, lugar apelidei esta edição, precisamente: *Les Vides dels Sants Pares*. Mas o mesmo Prólogo é reimpresso no *FsR*.Bar.Ros.1494 (a frase citada vem no f. 2 (a ij) a).

<sup>136</sup> ALMEIDA, 2005: 395.

<sup>137</sup> BALTHASAR, 2009.

cabo a estibordo e uma enxárcia com enfrechates<sup>138</sup> a bombordo. Isto permite a visão mais nítida dos rostos das virgens. A verga, agora com a vela recolhida, passa para a frente do mastro. Entre a vela e o cordame apercebe-se a cabeça de Córdula, escondida na popa da barca. O huno em primeiro plano, empunhando uma espada, assemelha-se ao da imagem originária, o mesmo não sucedendo ao outro, que ergue um cutelo, tem a cabeça agora coberta já não com um capuz mas com um elmo. A forma deste elmo é característica do MdV, encontrando-se também em mais 5 imagens do *FSIp*. Lis.C&R.1513, representando: (1) a Prisão de Jesus no Horto (f. A5 b) [Fig. 21], (2) Jesus em casa de Anás (f. A5 d) [Fig. 22], (3) São Jorge (f. 60 c) [Fig. 23], (4) São Leão Magno (f. 97 c) [Fig. 24], e (5) São Maurício e Companheiros (f. 142 d) [Fig. 25]. Foi só agora que me apercebi disto, não o tendo feito aquando da redação da tese de doutoramento. Aí, eu não atribuí ao MdV nenhuma das imagens do ciclo da Paixão<sup>139</sup>, mas a presente constatação fez-me rever esse ponto: o MdV trabalha tanto em imagens do corpo do livro como na secção inicial dedicada ao ciclo da Paixão.

Notemos de modo particular a figuração de Sta. Córdula na popa da embarcação. Esta é uma inovação do MdV. A meio, coroada, Santa Úrsula com uma seta cravada na garganta. As outras são degoladas, vendo-se debruçado sobre a borda do barco o corpo sem cabeça de uma delas.

Ora será a variante do ‘Mestre do Vespasiano’ que, como disse, o ilustrador da *HsRos*.Bra.Mar.1567 seguirá, contrariamente ao seu costume, possivelmente pela sua maior concordância com o texto, dado representar Sta. Córdula na popa da nave. Trata-se de uma cópia em espelho da estampa do MdV, com ligeiras alterações: a cruz da igreja avoluma-se, e Santa Úrsula deixa de ter uma seta na garganta.

A casa do leme, na popa da nave, mais parece, nas nossas imagens uma capela<sup>140</sup>, devido à cruz que encima a entrada. Só me apercebi que se tratava da casa do leme quando visualizei mais atentamente a já referida pintura da cena do martírio no ciclo da vida de Santa Úrsula pintado em 1456, conservado no Wallraf-Richartz Museum, em Colónia [Fig. 1].

## 2.2. – Imagem icónica de Santa Úrsula e as 11 000 virgens

A estampa da *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)* de Loyola (ca. 1520-21)<sup>141</sup> [Fig. 26] colocará o martírio de todas as santas virgens

<sup>138</sup> Cf. v.g. BARATA 1968: col. 622.

<sup>139</sup> ALMEIDA, 2005: 305-308 (caraterísticas do MdV) e ss. *passim* (comparação com estampas semelhantes, mas sem essas caraterísticas)

<sup>140</sup> Assim também a descrevia GARCÍA VEGA, 1984, t. II: 150, cat. n.º 1019: «Llegan [Santa Úrsula y las Onze mil Virgenes] en un barco que tiene una iglesia en la popa. Desde la orilla las cortan la cabeza».

<sup>141</sup> *Ls*. [Sev. Var. 1520-21]: f. 158 v. – CABASÉS, 2007: 499b.

no solo, contrariando toda a tradição iconográfica precedente e imediatamente posterior, em Espanha. Não investiguei aturadamente, porém, o caso fora do nosso país.

Em Portugal, nos finais do século XVI abandona-se a tradicional cena do martírio, para figurar somente Santa Úrsula, através de uma imagem comum de mártir, e depois desta santa acompanhada pelas companheiras. Estes meus achados deveram-se à pesquisa exaustiva sobre as sucessivas edições da *História ... dos Santos / Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário, a que me tenho ultimamente dedicado, no âmbito dos seminários do grupo «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso» do CITCEM para 2011, *Clássicos Espirituais Esquecidos*: «A *História das vidas ... dos santos* ou *Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário O.P. Um *bestseller* (1567-1899) praticamente esquecido».

### 2.2.1. Transição

A partir de 1577, em Portugal, a imagem que ilustra a ‘história’ destas santas virgens mártires deixa de ser a do martírio. Nesta data, nas três impressões (A, A bis, e B) da edição coimbrã da *História... dos Santos* do Pe. Rosário saídas dos prelos de António de Mariz<sup>142</sup>, já não aparece a imagem própria do martírio estampada em Braga<sup>143</sup>, mas esta é substituída por imagens comuns de uma santa mártir (figurando só Santa Úrsula).

Nas impressões A e A bis, aparece uma nova entalhadura (comum), representando uma Santa Mártir, olhando para a direita [Fig. 29], a qual ilustra três ‘histórias’ de santas<sup>144</sup>. O impressor recorre nestas primeiras impressões coimbrãs da *História... dos Santos* do Pe. Rosário a uma cópia fruste de uma imagem que aparece em 1572 numa obra impressa em Sevilha, e em 1585 numa outra impressa em Saragoça [Fig. 27]. A imagem representa uma mulher mártir de pé, palma numa mão e livro aberto na outra. A obra sevilhana a que me refiro é o *Flos Sanctorvm General...* da autoria de Fr. Pedro de la Vega, O.S.H., impresso em casa do impressor Juan Gutiérrez, à custa dos mercadores de livros Francisco de Cisneros e Andrés Pescioni, em 1572<sup>145</sup>; e a obra saragoçana é a Iª Parte do *Flos Sanctorum* de Alonso Villegas, impressa em Saragoça por Simón de Portinariis, em 1585<sup>146</sup>.

Esta imagem genérica de uma santa mártir, impressa em Sevilha e em

<sup>142</sup> *HsRos.Coi.Mar.1577*, IIª pte.: f. 173 d.

<sup>143</sup> *HsRos.Bra.1567*, IIª pte.: f. 166 c.

<sup>144</sup> *HsRos.Coi.Mar.1577*, A e A bis, IIª pte.: Sta. Petronilha (f. 279 a), Stas. Justa e Rufina (f. 55 b), e 11 mil Virgens (f. 173 d).

<sup>145</sup> *FsVeg.Sev.Gut.1572*, IIª pte.: f. 336 v. Trata-se da estampa da esquerda (ilustrando Santa Isabel filha do rei da Hungria) colocada, ao lado de outra, a meio da página.

<sup>146</sup> *FsVil.I.Zar.Por.1585*: f. 152 (V 2) c - Sta. Potenciana; f. 193 (Bb 3) b - Sta. Praxedes; f. 235 (Gg 5) d - Sta. Clara; f. 278 ([Mm 8]) a - Sta. Tecla; e f. 397 [sic, aliás 399] (Eee) d - Sta. Cassilda.

Saragoça, será copiada em Portugal, não somente na fruste imagem das impressões A e A bis da *HsRos.Coi.Mar.1577*, mas também nas edições lisboetas dos Ribeiros do final do século XVI (António, 1585; e Baltasar, 1590) [Fig. 30], ilustrando as ‘histórias’ de outras santas<sup>147</sup>.

Possivelmente devido à fraca qualidade estética da entalhadura estampada nas impressões A e A bis da *HsRos.Coi.Mar.1577*, ela será substituída em todos os casos, na impressão B<sup>148</sup>, pela reestampagem de outra entalhadura [Fig. 27], já impressa na edição bracarense anterior (1567) desta obra; entalhadura também estampada nas A e A bis de 1577, mas ilustrando mais santas na impressão B<sup>149</sup>.

## 2.2.2. Imagem de grupo

A partir de 1585, a imagem ilustrativa foca-se na representação gloriosa e icónica das Santas Virgens Mártires.

Nas edições lisboetas da *História ... dos Santos / Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário dos finais do século XVI e princípios do XVII<sup>150</sup>, aparece uma imagem coletiva [Fig. 33] das Onze mil Virgens com Santa Úrsula à frente, caracterizada esta pela coroa na cabeça e uma seta na mão esquerda. Esta copia uma outra assinada IDV (Jean de Vingles) [Fig. 31], que aparece na Iª Parte do *Flos Sanctorum* de Alonso Villegas, impressa em Saragoça por Simón de Portinariis, em 1585<sup>151</sup>. Mas como é possível que a referida estampa fosse copiada em Portugal no mesmo ano da sua aparição em Aragão? Uma outra cópia da imagem de IDV aparece com data anterior em Castela [Fig. 32], mais concretamente na edição de 1554 do *Flos Sanctorum. Leyenda de los Sanctos...*, feita em Toledo, por Juan Ferrer<sup>152</sup>.

Suponho, pois, que a entalhadura de IDV terá sido impressa antes de 1554 em livro(s) hoje desaparecido(s) ou ainda não encontrado(s). Lembremos que as mais antigas estampas assinadas IDV aparecem num livro, da autoria de Pedro Tomich, intitulado *Historias e conquistas dels reys de Arago*, impresso em

<sup>147</sup> Sta. Luzia virgem e mártir (1585: f. 22 c; 1590, f. 20 c); Sta. Anastácia virgem e mártir (1585: f. 35 d; 1590: f. 32 d); Sta. Escolástica virgem (1585: f. 104 d; 1590, f. 96 (M 8) c); Sta. Eufrosina virgem (1585: f. 107 b; 1590: f. 98 (N ij) d); Sta. Engrácia virgem e mártir (1585: f. 174 b; 1590: f. 160 b); Sta. Cristina virgem e mártir (1585: f. 271 d; 1590: f. 251 b); Sta. Eugénia virgem e mártir e seus dois criados Proto e Jacinto (1585: f. 331 a; 1590: f. 305 d); e Sta. Cecília virgem e mártir (1585: f. 393 a; 1590: f. 362 c).

<sup>148</sup> Descrita em ANSELMO, 1926: nº 872.

<sup>149</sup> *HsRos.Bra.Mar.1567*, Iª pte.: f. 9 d (Sta. Bárbara), f. 26 a (Sta. Eulália); f. 124 a (Sta. Escolástica); f. 260 b (Sta. Petronilha); IIª pte.: f. 53 (Stas. Justa e Rufina). *HsRos.Coi.Mar.1577*, A e A bis, Iª pte.: f. 26 c (Sta. Eulália de Mérida), f. 82 c (Sta. Prisca), f. 131 a (Sta. Escolástica); IIª pte.: f. 52 d (Sta. Marina virgem-monge). *HsRos.Coi.Mar.1577*, B, Iª pte.: f. 26 c (Sta. Eulália de Mérida), f. 82 (L) c (Sta. Prisca), f. 131 (R ij) a (Sta. Escolástica), f. 279 (Mm ij) a (Sta. Petronilha); IIª pte.: f. 55 b (Stas. Justa e Rufina), f. 173 d (11 mil Virgens). <sup>150</sup> *HsRos.Lis.AntRib.1585*: f. 368 d; *HsRos.Lis.BalRib.1590*: f. 340 (Uu iij) b; *HsRos.Lis.Vin.1622*: f. 372 (Aaa 4) d).

<sup>151</sup> *FsVil.J.Zar.Por.1585*: f. 300 [Pp 6] b).

<sup>152</sup> *Ls.Tol.Fer.1554*: f. 155 (v ij) b).

Barcelona por Carles Amorós, em 1534<sup>153</sup>.

Já me referi no nº 17 desta revista a outro livro impresso em Zamora em 1539, a *Instrucción de la mujer cristiana* de Juan Luis Vives, em que aparece uma estampa (Anúnciação com homúnculo) assinada IDV<sup>154</sup>. Ora num ‘Livro de Horas’ existente na Biblioteca Pública de Évora (BPE), proveniente da Misericórdia de Évora, a que é atribuída<sup>155</sup> a data de 1538, e que julgo ter sido impresso em Saragoça, aparecem muitas estampas da vida de Cristo e da Virgem assinadas IDV, algumas das quais também surgem no *Missale Zamorense* existente em Santiago de Compostela, na Biblioteca dos Franciscanos, e datável de entre 1539 e 1543<sup>156</sup>.

A edição toletana de 1554 da *Leyenda de los Santos* pressupõe a existência de entalhaduras figurando santos assinadas IDV anteriores. Em 1561 é publicado, em Valhadolid, outro livro, as *Opera* de Luis Pérez, em que figura a cópia de uma entalhadura de IDV representando S. Jerónimo penitente<sup>157</sup>, que copia um modelo de IDV existente na edição saragoçana de 1585 da Iª parte do *Flos Sanctorum* de Villegas<sup>158</sup>.

Para lá da obra pioneira de Sir Henry Thomas<sup>159</sup> não conheço mais nenhuma obra que trate sistematicamente deste entalhador IDV. A este tema me tenho dedicado, por causa de algumas entalhaduras assinadas por este monogramista estampadas em livros impressos em Portugal por António de Mariz<sup>160</sup>. Mas as bases de dados sobre estes assuntos são inexistentes e os livros antigos facsimilados disponíveis *online* são escassos.

### **Imagem de Deus como representação da Trindade**

Aproveito este artigo para divulgar a descrição de uma imagem do referido ‘Livro de Horas’ da BPE (cota: Séc. XVI, 1.506), que encontrei recentemente em minhas pesquisas aturadas sobre a ‘Representação de Deus Uno e Trino na Arte em Portugal’ (tema do meu projeto de investigação, no quadro do pós-doutoramento financiado pela FCT).

No fólio 152 [y 7] v., ilustrando o início do «Officium de trinitate.», vemos uma estampa de página inteira (90x71; 86x67 mm.), na qual está representada a *Intercessão dos Santos e Louvor dos Anjos diante da Divina Majestade*. Infelizmente

<sup>153</sup> *HcrATom.Bar.Amo.1534*: f. vj.[sic, aliás 1] (b j) r. e v. – cf. THOMAS, 1949: 57.

<sup>154</sup> *JmXViv.Zam.1539*: f. 75 v. – ALMEIDA, 2010: 153.

<sup>155</sup> Na ficha da BPE referente a este exemplar, catalogado com a cota: Séc. XVI, 1.506.

<sup>156</sup> ALMEIDA, 2010: 153-154.

<sup>157</sup> *In honorem et laudes divi Hieronimi*. In *OpPér.Val.Mar.1561* - est. *S. Jerónimo penitente* (85x73 mm.), reproduzida em: GARCÍA VEGA, 1984, t. I: fig. 178; t. II: cat. nº 971.

<sup>158</sup> THOMAS, 1949: fig. 31.

<sup>159</sup> THOMAS, 1949.

<sup>160</sup> Sobre a oficina de António de Mariz e as suas andanças, ver ALMEIDA, 2005-07.

o exagero na entintação ocasionou, neste exemplar, uma imagem espelhada com letras da página em frente e vice-versa: a estampa espelhada em grande parte em cima do texto da página seguinte.

O Senhor Deus, entronizado, com coroa imperial na cabeça, sustenta o *orbs terrarum* (sobrepujado por uma cruz) na mão esquerda, enquanto abençoa com a destra. O trono de Deus, sobre nuvens, é encimado, aos lados, por dois *putti* alados. Nas costas desses anjinhos nus, entre eles e as margens laterais, serpenteiam duas filactérias, nas quais se acha escrito o seguinte: «SANCTA • TRINITAS • VNVS | | DEVS • MISERERE • NOBIS», identificando a personagem sentada com a Santíssima Trindade, que é um só Deus. Na realidade, é uma das invocações da Ladainha dos Santos: «Santíssima Trindade, que sois um só Deus, tende piedade de nós».

De cada lado do trono divino, também sobre nuvens, estão figurados, de joelhos, Nossa Senhora e S. João Batista (envergando uma túnica de pele). Entre estes, num plano mais baixo, sobre a terra, estão ajoelhados S. Pedro (com chave) e S. Paulo (com espada). Aos lados dos santos Pedro e Paulo, encontram-se dois grupos de anjos, vestindo túnicas plissadas cingidas: os três da nossa esquerda tocam instrumentos de sopro, enquanto os quatro da nossa direita cantam, conforme a filactéria que sustentam, «GLORIA IN CELIS».

A imagem está assinada, por baixo de Nossa Senhora, com a sigla «idu».

Trata-se basicamente de uma *Déisis* (Δέησις = «súplica», «intercessão») com fortes traços do *Juízo Final* de Alberto Dureiro (*Abrecht Dürer*) da *Pequena Paixão* xilográfica (1511) no tratamento de Nossa Senhora e do Batista, mas em que o Cristo do Juízo é substituído por uma *Majestas Domini*.

## ABREVIATURAS

anot. interc. = anotação intercalar.

col. = coluna.

est. = estampa.

f. = fólho.

Fr. = Frei.

fr. = frase.

LA = *Legenda Áurea*.

leg. = legenda.

MdFs'40 = 'Mestre do *Flos Sanctorum* (de 1540)'.  
MdV = 'Mestre do *Vespasiano*'.

pte. = parte.

S. = Sommerteil.

t. = tomo.

W. = Winterteil.

## SIGLAS BIBLIOGRÁFICAS de Livros Antigos

*aEH.Zar.Hur.1492* = *Aurea expositio hymnorum, una cum textu*. Zaragoza: Paulo Hurus. 26 Jan. 1492.

*aEH.Zar.Hur.1520* = *Aurea expositio hymnorum, una cum textu*. Zaragoza: Jorge Coci, 1520.

*ChrAF.Nür.Kob.1484* = Santo Antonino PIEROZZI, O.P. (ou Antoninus Florentinus) — *Chronicon. Partes I-III*. Nürnberg: Anton Koberger, 31 Jul. 1484.

*FS/p.Lis.C&R.1513* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Ho flos sanctorum em lingoajem portugues*. Lisboa: Hermão de Campos & Roberto Rabelo, 15 Mar. 1513.

*FSR.[Lyo.Trec.1490]* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — [*Flos sanctorum romançat*]. [Lyon]: [Johannes Trechsel?], [ca. 1490-94?].

*FSR.Bar.Ros.1494* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Flos sanctorum romançat*. Barcelona: Joan Rosenbach, 1 Fev. 1494.

*FSR.Val.Cos.1514* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Flos Sanctorum: novament stampat corregit y ben examinat per lo reverent mossen Cathalunya ....* València: Jorge Costilla, 25 Fev. 1514.

*FSVeg.Sev.Cro.1540* = Fr. Pedro de la VEGA, O.S.H. — *Libro que es llamado vida de Jesu christo y de sus sanctos...* (conhecido por *Flos Sanctorum*, expressão que estava no início do título na 1ª ed.<sup>161</sup>) Sevilla: Juan Cromberger, 1540.

*FSVeg.Zar.Coc.1541* = Fr. Pedro de la VEGA, O.S.H. — *La vida de nuestro señor iesu cristo: y de su sanctissima madre: y de los otros sanctos: segun la orden de sus fiestas*. Zaragoza: Jorge Coci, 1541.

*FSVeg.Zar.Nág.1548* = Fr. Pedro de la VEGA, O.S.H. — *La vida de nuestro señor iesu cristo: y de su sanctissima madre: y de los otros sanctos: segun la orden de sus fiestas*. Zaragoza: Bartolomé de Nágera, 1548.

---

<sup>161</sup> LYELL, 1997: 172.

FsVeg.Sev.Gut.1572 = Fr. Pedro de la VEGA, O.S.H. — *Flos Sanctorum General. La Vida de Nvestro Señor Iesv Christo, y de su Sanctissima Madre, Y de los otros Sanctos, segun la orden de sus Fiestas Ahora de nuevo corregido y emmendado por... Gonçalo Millan. Y añadido de algunas vidas de sanctos, que no se han impresso en otros Flos Sanctorum.* Sevilla: Juan Gutiérrez, 1572.

FsVil.I.Zar.Por.1585 = Alonso de VILLEGAS — *Flos Sanctorum. Historia general de la vida y hechos de Christo, Dios y Senor nuestro, y de todos los sanctos...*, 1ª Parte. Zaragoza: Simón de Portinariis, 1585.

HcrATom.Bar.Amo.1534 = Pedro TOMICH — *Historias e conquistas dels reys de Arago.* Barcelona: Carles Amorós, 12 Mar. 1534.

HsRos.Bra.Mar.1567 = Fr. Diogo do ROSÁRIO, O.P. — *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos sanctos...* Braga: António de Mariz, 1567.

HsRos.Coi.Mar.1577 = Fr. Diogo do ROSÁRIO, O.P. — *Historia das Vidas e feitos heroycos, e obras insignes dos sanctos...* Coimbra: António de Mariz, 1577.

HsRos.Lis.AntRib.1585 = Fr. Diogo do ROSÁRIO, O.P. — *Historia das Vidas e Feitos Heroicos, e Obras Insignes dos Sanctos...* Lisboa: António Ribeiro, 1585.

HsRos.Lis.BalRib.1590 = Fr. Diogo do ROSÁRIO, O.P. — *Flos Sanctorum das vidas e obras insignes dos Santos...* Lisboa: Baltasar Ribeiro, 1590.

HsRos.Lis.Vin.1622 = Fr. Diogo do ROSÁRIO, O.P. — *Flos Sanctorum. Historia das Vidas e Obras Insignes dos Santos...* Lisboa: Geraldo da Vinha, 1622.

ImXViv.Zam.1539 = Juan Luis VIVES — *Instruction de la muger christiana: donde se contiene como se ha de criar vna donzella hasta casarla: y despues de casada como ha de regir su casa y bivar bienaventuradamente con su marido. y si fuere biuda lo que deve de hazer...* Zamora: Pedro Tovans, 20 Mai. 1539.

LaS.Lyo.MtsHus.1486 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Legenda aurea sanctorum, sive Lombardica historia.* Lyon: Mathias Huss, 20 Jul. 1486.

LaS.Lyo. MtsHus.1487 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Legenda aurea sanctorum, sive Lombardica historia.* Lyon: Mathias Huss, 20 Jul. 1487.

*Ld.Lyo.Ph&R.*[1477-78] = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Légende dorée*. Lyon sur le Rosne: Nicolas Philippe & Marc Reynaud, [1477-78].

*Ld.Lyo.MtH&H.*1483 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Légende dorée en français, augmentée des vies des saints nouveaux*. Lyon: Mathieu Husz & Pierre Hongre, 1483.

*LdH.Aug.Zai.W.*1471 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leben der Heiligen. Winterteil*. Augsburg, Günther Zainer, 25 Out. 1471. - W., f. [29] d. v;

*LdH.Aug.Bäm.W.*1475 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leben der Heiligen. Winterteil*. Augsburg, Johann Bämmler, 20 Mar. 1475.

*LdH.Nür.Sen.*1475 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Der Heiligen Leben. Sommer- und Winterteil*. Nürnberg: Johann Sensenschmidt, 28 Jul. 1475.

*LdH.[Lüb.Bra.*1478] = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Dat duytsche Passionael. Sommer- und Winterteil*, [Lübeck], [Lucas Brandis], [ca. 1478].

*LdH.Ura.Fyn.*1481 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leben der Heiligen. Winter- und Sommerteil*, Urach, Conrad Fyner, 12 Nov. 1481.

*LdH.Reu.Otm.*1482 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leben der Heiligen. Winter- und Sommerteil*, Reutlingen, Johann Otmar, 12 Mar. 1482.

*LdH.Aug.Sch.W.*1485 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leben der Heiligen. Winterteil*. Augsburg, Johann Schönsperger, 10 Jan. 1485.

*LdH.Köl.Ren.II.*1485 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Dat duytsche Passionael* (2. Teil). Köln: Ludwig von Renchen, 31 Out. 1485.

*LdH.Aug.Sor.W.*1488 = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Heiligenleben. Winterteil*. Augsburg: Anton Sorg, 24 Nov. 1488.

*LdH.Lüb.Arn.1488* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Dat duytsche Passionael. Sommer- und Winterheil*. Lübeck: Steffen Arndes, 23 Jun. 1488.

*LdH.Nür.Kob.1488* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leben der Heiligen*. Nürnberg: Anton Koberger, 5 Dez. 1488.

*Ls.[Bur.Bur.1499]* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leyenda de los Santos*. [Burgos]: [Juan de Burgos], [ca. 1497 ou 1499-1500].

*Ls.[Sev.Var.1520-21]* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Leyenda de los Santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman) agora de nuevo emprendida...* [Sevilla]: [Juan de Varela], [ca. 1520-21]. Transição diplomática, com introdução, anotações e reprodução de ilustrações, em CABASÉS, 2007.

*Ls.Tol.Fer.1554* = [Beato Tiago de VORÁGINE, O.P.; et al.] — *Flos Sanctorum. Leyenda de los Santos: que vulgarmente Flos Sanctorum llaman. Agora de nuevo corregida...* Toledo: Juan Ferrer, 1554.

*OpPér.Val.Mar.1561* = Luis PÉREZ, *Opera*. Valladolid: Sebastián Martínez, 1561.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA (O.P.), (Fr.) António-José de (2005) — *IMAGENS DE PAPEL. «O Flos Sanctorum em linguagem português», de 1513, e as edições quinhentistas do de Fr. Diogo do Rosário O.P. – A problemática da sua ilustração xilográfica*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento. [texto policopiado].

——— (2005-07) — *A mobilidade do impressor quinhentista português António de Mariz*. In *Artistas e Artífices e a sua mobilidade no mundo de expressão portuguesa. Actas do VII Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte* [Nota: o colóquio teve lugar em 2005, como vem na folha de rosto, mas as atas só foram publicadas em 2007]. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 59-68.

——— (2007) — *A Oração no Horto do Monotessaron de Gerson e a sua ilustração. Edição castelhana de 1493(?) e edições portuguesas de 1513*. «Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», nº 14. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade; Instituto de Cultura

Portuguesa – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 65-90.

——— (2009) — *Vidas e ilustrações de Santas penitentes desnudas, no deserto e em peregrinação, no Flos Sanctorum de 1513*. «Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», nº 16. Porto: CITCEM, p. 107-156.

——— (2009-10) — *A Paixão do Monotessaron de Gerson, traduzida pelo cisterciense Fr. Gauberto de Vagad. Sua ilustração em La Pasión de Cristo da British Library (1493?)*. *Actas del IV Congreso Internacional sobre el Císter en Portugal y en Galicia. Los Caminos de Santiago y la Vida Monástica Cisterciense*. [Nota: o congresso teve lugar em 2009, como vem na folha de rosto, mas as atas só foram publicadas em 2010]. Braga – Oseira [locais do Congresso, mas na capa figura Ourense como lugar da ed.]: s. editor [impressas em Zamora: Ediciones Monte Casino], tomo II, p. 669-691.

——— (2010) — ANNUNTIATIONIS PUER. *O Menino na Anunciação, em Portugal*. «Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», nº17. Porto: CITCEM, p. 133-196.

ANSELMO, António Joaquim (1926) — *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Biblioteca Nacional. (reedição anastática em 1977).

BALTHASAR, Hans Urs von (2009) — *Córdula ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio & Alvim.

BARATA, Jaime Martins (1968) — *Enxárcia*. In *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, vol. 7, col. 662-663.

CABASÉS (S.J.) Félix Juan (ed. [introdução, transcrição e anotações]) (2007) — *[Beato Iácopo da Varazze O.P.] Leyenda de los Santos (que vulgarmente Flos Santorum llaman)..., [Sevilla, Juan Varela, 1520-21]*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas; Institutum Historicum Societatis Iesu. (*MHSI*, series nova, 3)

DALBANNE, Claude (ed.) ([1924]) — *La légende dorée, Mathieu Husz et Pierre Hongre, 1483*. Lyon: Association Guillaume le Roy.

DUCHET-SUCHAUX, Gaston; PASTOUREAU, Michel (1990) — *La Bible et les Saints: Guide iconographique*. 1ª ed. Paris: Flammarion.

GARCÍA VEGA, Blanca (1984) — *El grabado en el libro español. Siglos XV-XVI-XVII (Aportación a su estudio con los fondos de las bibliotecas de Valladolid)*. Valladolid: Institución Cultural Simancas. 2 vols.

LYELL, James P[atrick] R[onaldson] (1997) — *La Ilustración del Libro Antiguo en España* (edição, prólogo e notas de Julián MARTÍN ABAD). Madrid: Ollero y Ramos.

PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (2003) — *La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del siglo XV*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.).

VARAZZE (O.P.), Jacopo da (= Tiago de VORÁGINE), Beato (1998) — *Legenda Aurea* (ed. crítica de Giovanni Paolo MAGGIONI). 2ª ed. Tavarnuzze-Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo. 2 vols.

VORÁGINE, Tiago de, Beato — *Legenda Áurea*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2004. 2 tomos. Trad. portuguesa do original latino de António Maia da Rocha, a partir da ed. crítica de Giovanni Paolo Maggioni.

THOMAS, (Sir) Enrique (1949) — *Juan de Vingles, ilustrador de libros españoles en el siglo XVI*. Valencia: Editorial Castalia, 1949.

WOLFSON, Michael (1994) — ‘Den Duytschen Hans’. *Memling and German panel painting of the mid-fifteenth century*. In DE VOS, Dirk (dir.) — *Hans Memling. Essays*. [Ghent-Amsterdam]: Ludion, p. 9-13.

Artigo recebido em 27/05/2011  
Aceite para publicação em 06/06/2011

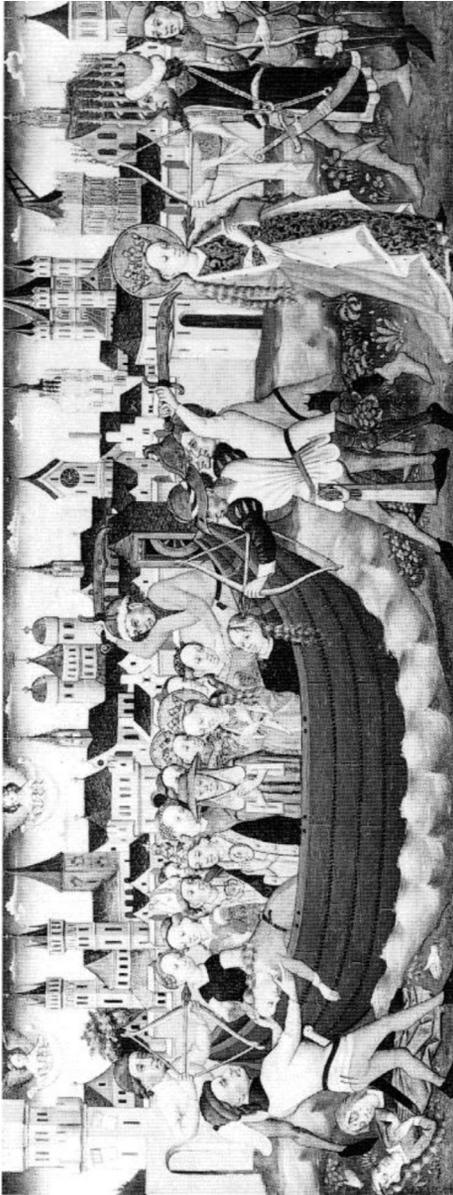


Fig. 1



Fig. 2

## Conjunto II



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7

### Conjunto III



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

### Conjunto IV



Fig. 12



Fig. 13

### Conjunto V



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16



Fig. 17



Fig. 18



Fig. 19

### Conjunto VI



Fig. 20

## Conjunto VII



Fig. 21



Fig. 22



Fig. 23



Fig. 24



Fig. 25

## Conjunto VIII



Fig. 26

### Conjunto IX



Fig. 27

### Conjunto X



Fig. 28



Fig. 29



Fig. 30

## Conjunto XI



Fig. 31



Fig. 32



Fig. 33

# VARIA



## CARTAS AL PAPA: MODELOS EPISTOLARES EN LOS MANUALES DE CORRESPONDENCIA DE LOS SIGLOS XVI-XVII<sup>1</sup>

CARMEN SERRANO SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD DE ALCALÁ – GRUPO LEA – SIECE

cserranosanchez@hotmail.com

**RESUMEN:** La notable difusión e implicación social que la escritura epistolar alcanzó a lo largo de la Edad Moderna se tradujo en España, de igual modo que en otros países europeos, en la aparición, desde mediados del siglo XVI, de una serie de obras en lengua vernácula que pretendían enseñar la manera correcta en que había de escribirse una carta. Entre los variados ejemplos que se ofrecían a los lectores para que adecuaran su correspondencia a los usos y convenciones de la época, podemos encontrar algunas misivas dirigidas al Papa, que debió de ser, sin duda, uno de los destinatarios más exigentes en cuanto al celo y cuidado que había que poner en las misivas que a él se remitían. Sin embargo, en estos tratados el Pontífice no aparece sólo como la figura del ausente al que se escribe, sino que a veces es él mismo quien toma la pluma. Este conjunto de cartas modelo constituye una correspondencia imaginaria que debe ser estudiada desde la perspectiva no de la práctica, sino de la teoría epistolar, analizando, entre otros aspectos, las tipologías de cartas propuestas, los asuntos epistolares permitidos – los que se podían tratar con el Pontífice de manera directa y aquellos otros que requerían de intermediarios –, así como los remitentes reconocidos y sus estrategias de representación sobre el papel.

**PALAVRAS CLAVE:** Cartas, Correspondencia, Manuales Epistolares, Papa

---

<sup>1</sup> El presente artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D+i *Cinco siglos de cartas. Escritura privada y comunicación epistolar en España en la Edad Moderna y Contemporánea*, concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref. HAR2008-00874/HIST) y dirigido por el profesor Antonio Castillo Gómez. Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Seminario Internacional *Espacios de comunicación en la Edad Moderna. Perspectivas italo-españolas / Spazi della comunicazione nell'Età Moderna. Ricerche italo-spagnole*, celebrado en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), los días 4 y 5 de marzo de 2011.

**ABSTRACT:** The spreading of letter-writing and its social implication during the Modern Age resulted in the appearance of books in vernacular languages to learn how to write a letter correctly from the mid-Sixteenth century in Spain, as well as the rest of Europe. Among the varied examples offered to the readers to adapt their correspondence to the customs and conventions of this time, it's possible to find some letters directed to the Pope, who certainly had to be one of the most demanding addressees. In these treatises the Pontiff not only appears as the absent to whom the missives are written, but he also sometimes takes the quill. This collection of model letters makes up a imaginary correspondence that must be studied from the perspective of the epistolary theory, analyzing the typologies of letters proposed, the epistolary topics and themes allowed – the matters that could be discussed directly with the Pope, and those other ones that required intermediaries –, the authorized senders and their self-representative strategies on the paper.

**KEY-WORDS:** Letters, Correspondence, Letter-writing manuals, Pope

En esa sociedad de los siglos XVI y XVII en la que, según el vizcaíno Juan de Icíar, ya no se podía ni se sabía vivir sin el ejercicio de escribir<sup>2</sup>, la carta se erigió en un instrumento fundamental de comunicación, al que recurrieron desde aquellas personas más habituadas al tacto de la pluma y al olor de la tinta, como aquellas otras que en algún momento de su vida necesitaron que la «voz del papel» llevara sus palabras a través de la distancia. Sin embargo, la intensidad del intercambio epistolar en la época moderna motivó que en ocasiones la venida del mensajero fuese recibida con pesar. Mientras que para los corresponsales más activos suponía añadir una carta más a las muchas que se acumulaban en espera de respuesta; para los inexpertos en la materia abría ante ellos un abismo hasta entonces desconocido: el folio en blanco. Se perseguían con empeño las palabras más adecuadas para llevar a feliz término un negocio y conquistar el favor del destinatario, porque jamás el escribir una misiva fue un gesto inocente y desinteresado.

Ciertamente, la Edad Moderna acentuó las implicaciones sociales y culturales de las que se fue revistiendo en el transcurso de los siglos la escritura epistolar, convertida en una de las principales formas de sociabilidad cortesana. Más allá de su mera función comunicativa, las cartas trasladaron al papel un complejo mundo de intereses y luchas de poder, tanto en lo que se refiere al

---

<sup>2</sup> ICÍAR, Juan de (1548) — *Recopilación subtilíssima intitulada Orthographía práctica*. Zaragoza: Bartolomé de Nájera, f. 1r.

ámbito más limitado de la Corte como a las relaciones diplomáticas entre Estados, siendo capaces incluso de influir en una decisión y cambiar así el curso de los acontecimientos.

No es extraño, por tanto, que el simple gesto de escribir una misiva se percibiera como un ejercicio complicado, que despertaba no pocas dudas e indecisiones en la mente del autor, dependiendo especialmente del poder e importancia del personaje al que se dirigiera y de aquello que se pretendiera conseguir de él. En este sentido, el Pontífice debió de resultar uno de los corresponsales más exigentes en cuanto a las dosis de prudencia y astucia que había que poner en las cartas que a él se remitían. Las dificultades que presentaba la correspondencia sostenida con el Papa derivaban, sin duda, de su doble condición de señor temporal y espiritual, tal como se informaba en 1609 al conde de Castro para que en el desempeño de su cargo de embajador en Roma procurara hábilmente evitar injerencias en uno y otro ámbito:

*Esta corte la domina un príncipe mixto, porque, siendo eclesiástico, tiene del temporal, y con la ocasión de lo uno se hace arvitrio en todo, y así es necesario procurar que, como eclesiástico, no se entremeta en lo seglar, ni, como príncipe temporal, perturbe el eclesiástico estado, sino que se guarde inbiolablemente la ley: que sunt Zesaris Cesari, que sunt Dei Deo. Ésta es la máxima más importante y a que se a de adbertir mucho, porque desta mixtura nazen infinitos inconvenientes y disturbios<sup>3</sup>.*

## 1. «Secretarios de papel»: manuales y formularios de cartas en la alta Edad Moderna

Artes, estilos de escribir, formularios, manuales de escribientes y «secretarios» acudieron, desde mediados del XVI, en auxilio de estos atribulados epistológrafos, con el fin de enseñarles la manera correcta en que había de escribirse una carta, de acuerdo con los usos y convenciones de la época<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Información para el conde de Castro. Roma, 31 de mayo de 1609. Biblioteca Nacional de España, Madrid (BNE), Ms. 1.318, ff. 37r-44v. Cf. GIORDANO, Silvano, ed. (2006) — *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma, 1598-1621*. Roma: Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Dipartimento per i Beni Archivistici e Librari, Direzione Generale per gli Archivi, p. 192.

<sup>4</sup> Para un primer acercamiento a la situación de la manualística epistolar en los siglos XVI y XVII, pueden consultarse las contribuciones de CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2000) — *Hablen cartas y callen barbas. Escritura y sociedad en el Siglo de Oro*. «Historiar», 4, p. 118-121; CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2002) — *Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII*. En SÁEZ, Carlos; y CASTILLO GÓMEZ, Antonio, eds. (2002) — *La correspondencia en la Historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar*. Madrid: Calambur, p. 78-107; o más recientemente CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2006) — *Del tratado a la práctica epistolar*. En CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2006) — *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, p. 19-57. Sobre el tema remito también a SERRANO SÁNCHEZ, Carmen — *Los manuales epistolares en la España moderna (siglos XVI-XVII)*. Trabajo de Investigación Tutelado inédito, defendido en la Universidad de Alcalá en diciembre de 2008 para

Los primeros tratados de este tipo en lengua castellana vinieron de la pluma de Gaspar de Tejada y Juan de Iciar, que, con tan sólo unos cuantos años de diferencia, publicaron, respectivamente, *Cosa nueva. Éste es el estilo de escrevir cartas mensageras sobre diversas materias* (1547) y el *Nuevo estilo de escrevir cartas mensageras* (1552)<sup>5</sup>. Ambos autores pretendían contribuir con sus obras a un proyecto pedagógico más amplio, promovido por el futuro Felipe II, que tenía por objetivo la formación de los funcionarios reales<sup>6</sup>. El indudable éxito de estos tratados se tradujo en la rápida salida al mercado de nuevas ediciones: mientras que el manual de Iciar se imprimió hasta en cuatro ocasiones más, nuevamente en Zaragoza y en Alcalá de Henares, Tejada se dedicó a redactar nuevos modelos de cartas para ofrecer a sus lectores una segunda parte, y debió de ser tal el número de éstas que aún proyectó una tercera, que finalmente no llegó a ver la luz<sup>7</sup>.

No obstante, la preceptiva epistolar altomoderna alcanzó su máximo exponente con una obra manuscrita: el *Manual de escribientes* de Antonio de Torquemada (ca. 1552), un auténtico y completo compendio acerca del oficio de secretario<sup>8</sup>. Sin embargo, mientras que éste quedó sin publicar, desde la segunda mitad del XVI se multiplicaron los manuales estrictamente prácticos, con una amplísima selección de modelos de cartas que ofrecían respuesta a un sinfín de situaciones de escritura. Esta tipología de manual alcanzó una gran popularidad, como demuestran las constantes reediciones del *Formulario y estilo curioso de escribir cartas missivas* del valenciano Juan Vicente Peliger (impreso de 1594 a 1631 hasta en doce ocasiones), o el rotundo éxito de ventas del *Estilo y formulario de cartas familiares* de Jerónimo Paulo de Manzanares (1600)<sup>9</sup>.

---

la consecución del Diploma de Estudios Avanzados (DEA).

<sup>5</sup> TEJEDA, Gaspar de (1547) — *Cosa nueva. Éste es el estilo de escrevir cartas mensageras sobre diversas materias como se usa con los títulos y cortesías, compuesto por un cortesano*. Zaragoza: Bartolomé de Nájera; y ICÍAR, Juan de (1552) — *Nuevo estilo de escrevir cartas mensageras sobre diversas materias*. Zaragoza: Agustín Millán, a costa de Miguel de Zapila.

<sup>6</sup> GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis (2006) — *La evolución del aprendizaje de la escritura en la Corte de Felipe II*. «Cultura Escrita & Sociedad», 3, p. 29-36.

<sup>7</sup> TEJEDA, Gaspar de (1552) — *Segundo libro de cartas mensageras, en estilo cortesano a infinitos propósitos, con las diferencias de cortesías y sobre escriptos que se usan*. Valladolid: Sebastián Martínez. El formulario de 1547 volvió a ser impreso sólo dos años después y también en 1553, especificándose ya en el título de este último que se trataba de la primera parte. TEJEDA, Gaspar de (1553) — *Primero libro de cartas mensageras, en estilo cortesano para diversos fines y propósitos con los títulos y cortesías que se usan en todos los estados*. Valladolid: Sebastián Martínez.

<sup>8</sup> TORQUEMADA, Antonio de (ca. 1552) — *Manual de escribientes*. Madrid (RAH): Real Academia de la Historia, Ms. 9-2221.

<sup>9</sup> PELIGER, Juan Vicente (1594) — *Formulario y estilo curioso de escribir cartas missivas, según la orden que al presente se guarda, y la que deven tener qualesquier prelados y señores, en las que escrivieren a todo género de personas*. Zaragoza: Lorenzo de Robles; y MANZANARES, Jerónimo Paulo de (1600) — *Estilo y formulario de cartas familiares según el gobierno de prelados, y señores temporales. Do se ponen otras cartas con sus respuestas, y algunas de oficios de República*. Madrid: Luis Sánchez. La obra de Manzanares conoció una primera versión publicada bajo el nombre de su editor: MARTÍNEZ, Diego (1576) — *Formulario de*

Si la teoría epistolar áurea parecía haber rotos sus lazos con la tradición retórica, a la que había estado fuertemente unida durante toda la Edad Media, e incluso desde la Antigüedad, algunos de estos tratados buscaban regresar a sus orígenes. Así, en 1578 Rodrigo Espinosa de Santayana publicaba su *Arte de retórica*, dividido en tres libros, dedicando el tercero de ellos a la redacción de cartas; y ocho años después Tomás Gracián Dantisco componía su *Arte de escribir cartas familiares*<sup>10</sup>. Dos obras consideradas menores, debido a su falta de originalidad, pues no eran más que la traducción al castellano de sendos tratados italianos, el *Quadrivio* de Horacio Toscanella y el *Modus epistolandi* de Francesco Nigro, respectivamente<sup>11</sup>.

Pero la aparición, ya en la centuria siguiente, del *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas* de Juan Páez de Valenzuela (1630) confirmó la hegemonía definitiva del formulario<sup>12</sup>. A juzgar por su enorme popularidad, el público parecía valorar más la cantidad y diversidad de los modelos de cartas contenidos que la profundidad de las reflexiones doctrinales expuestas en sus páginas.

En el siglo XVII surgió también una nueva tendencia en la didáctica epistolar atomoderna, que tenía sus precedentes más inmediatos en el *Manual de escribientes* de Torquemada y en el influyente *Il Secretario* del italiano Francesco Sansovino (1575)<sup>13</sup>. La *Dirección de secretarios de señores* de Gabriel Pérez del Barrio fue el primero de los denominados «manuales de secretario», una serie de obras con las que se pretendía formar a los secretarios de la época, al tiempo que se reivindicaba para ellos una mayor consideración social y privilegios dentro de

---

*las provisiones que en latín y romance dan los preladados, según lo que cerca dellas está dispuesto por el sacro Concilio de Trento. Y de cartas familiares que ellos, y qualesquier Señor de título escriven a todo género de personas, sobre diferentes propósitos, conforme al estilo de agora. Donde van añadidas otras cartas de diversas personas a otras de diferentes estados, con sus respuestas.* Medina del Campo: Francisco del Canto.

<sup>10</sup> ESPINOSA DE SANTAYANA, Rodrigo (1578) — *Arte de retórica en el qual se contienen tres libros. El primero enseña el arte generalmente. El segundo particularmente, el arte de Hystoriador. El tercero escribir Epistolas y Diálogos.* Madrid: Guillermo Drouy; y GRACIÁN DANTISCO, Tomás (1589) — *Arte de escribir cartas familiares que los latinos usaron, cuyo estilo será muy provechoso para el nuestro castellano, sacado de los retóricos antiguos.* Madrid: Pedro Madrigal.

<sup>11</sup> TOSCANELLA, Horacio (1567) — *Quadrivio. Il quale contiene un trattato della strada che si ha da tenere in scrivere storia. Un modo, che insegna à scrivere epistole latine et volgari... Alcune avvertenze del tesser dialoghi. Et alcuni artificii delle ode di Oratio Flaco.* Venecia: Giovanni Barilatto; y NIGRO, Francesco (1488) — *Opusculum scribendi seu Modus epistolandi.* Venecia: H. Liechtenstein.

<sup>12</sup> PÁEZ DE VALENZUELA Y CASTILLEJO, Juan (1630) — *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas, y responder a ellas, en todos géneros, y especies de correspondencias a lo moderno conforme al uso que oy se practica. Las cortesias que se han de guardar, y con qué personas en el principio, medio, y fin de las cartas, y antes de la firma. Los sobre escritos, que se han de poner, conforme a los estados, calidades, y oficios, y a la premática del Reyno.* Córdoba: Salvador de Cea Tesa.

<sup>13</sup> SANSOVINO, Francesco (1564) — *Del Secretario di M. Francesco Sansovino Libri VII. Nel quale si mostra et insegna il modo di scriver lettere acconciamente e con arte, in qualsivoglia soggetto. Con gli epitheti che si danno nelle mansioni a tutte le persone così di grado come volgari. Et con molte lettere di Principi, et a principi scritte in vari tempi, et in diverse occasioni.* Venecia: Francesco Rampazetto.

la Corte<sup>14</sup>. De la favorable acogida de su libro daba cuenta el propio Pérez del Barrio, jactándose de que «fue tan bien recibido, que a pocos días se desapareció, y se traía de Nápoles, Sicilia y Valencia, donde fue impresso»<sup>15</sup>. En realidad, no tenemos noticia alguna de que la *Dirección de secretarios* se imprimiera en alguna de estas dos ciudades italianas, debiendo entenderse esta afirmación del autor más bien como una estrategia ideada para captar la atención de los potenciales compradores. No contento con el éxito, real o figurado de su obra, Pérez del Barrio incluyó en la segunda edición de su manual un total de seiscientos setenta cartas, una información que no dudó en consignar en el título, consciente de que esto constituiría un atractivo añadido para los lectores<sup>16</sup>.

Lo cierto es que sí que hubo algún que otro formulario castellano publicado en Italia, como el *Estilo y método de escribir cartas missivas* de Peliger, impreso en Milán en 1616<sup>17</sup>, aunque de mayor relevancia resulta la traducción al italiano de la tercera edición del tratado de Pérez del Barrio, que con el título de *Il segretario e consigliere de signore e ministri* salía de las prensas venecianas hacia 1689<sup>18</sup>. Si bien es lógica la influencia de la tratadística italiana en materia de correspondencia, que hizo incluso que muchas de las obras pertenecientes al género fueran traducidas y plagiadas en numerosas ocasiones, no deja de resultar curioso que una obra que no hacía sino seguir el camino inaugurado por autores tan emblemáticos como Sansovino pudiera encontrar un lugar en la producción editorial del territorio transalpino.

Siguiendo la moda de los «libros de secretario», el portugués Juan Fernandes

<sup>14</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1613) — *Dirección de secretarios de señores y las materias, cuidados y obligaciones que les tocan, con las virtudes de que se han de preciar; estilo y orden del despacho y expediente, manejo de papeles de ministros, formularios de cartas, provisiones de oficios, y un compendio en razón de acrecentar estado, y hacienda, oficio de Contador, y otras curiosidades que se declaran en la primera hoja*. Madrid: Alonso Martín de Balboa. Sobre el surgimiento y desarrollo de esta nueva tipología de manual epistolar en la Francia moderna y su difusión entre los lectores de la época, la referencia obligada es CHARTIER, Roger (1991) — *Des «secrétaires» pour le peuple? Les modèles épistolaires de l'Ancien Régime entre littérature de cour et livre de colportage*. En CHARTIER, Roger, dir. (1991) — *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard, p. 159-207 [CHARTIER, Roger (1994) — *Los secretarios. Modelos y prácticas epistolares*. En *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza, p. 284-314].

<sup>15</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1639) — *Secretario y consejero de señores y ministros: cargos, materias, cuidados, obligaciones, y curioso agricultor de quanto el gobierno y la pluma piden para cumplir con ellas; el índice las toca y están ilustradas con sentencias, conceptos y curiosidades no tocadas*. Madrid: Francisco García de Arroyo, sin foliar.

<sup>16</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1622) — *Secretario de señores y las materias, cuidados y obligaciones que le tocan, estilo y exercicio dél. Con seyscientas y setenta cartas curiosas para todos estados, villetes entre amigos, y otras cosas sustanciales, que las primeras hojas declaran*. Madrid: Viuda de Fernando Correa, a costa de Lucas Ramírez.

<sup>17</sup> PELIGER, Juan Vicente (1616) — *Estilo y método de escribir cartas missivas, y responder como conviene a ellas, en qualquier género de conceptos, negocios y coyunturas, conforme a la nueva pragmática de España*. Milán: Juan Baptista Bidelo.

<sup>18</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1689) — *Il segretario e consigliere de signore e ministri*. Venecia: Stefano Curti.

Abarca componía en 1618 su *Discurso de las partes y calidades con que se forma un buen secretario*<sup>19</sup>, en el que trataba de conciliar teoría y práctica. De este modo, acompañaba a los modelos de cartas una reflexión sobre el fenómeno epistolar, en la que intentaba rastrear sus orígenes, para después pasar a establecer una clasificación de acuerdo con los tres géneros retóricos clásicos: demostrativo, deliberativo y judicial, subdivididos a su vez en numerosas clases o especies de epístolas.

Finalmente, la preceptiva epistolar altomoderna clausuró su evolución con una última obra, el *Manual de avisos para el perfecto cortesano* de Gabriel Joseph de La Gasca (1681), en la que el habitual repertorio de cartas fue sustituido por un conjunto de consejos sobre el modo más conveniente de escribirlas<sup>20</sup>.

En cuanto al público para el que estaban concebidos los manuales epistolares, la condición y oficio de sus autores parece remitir a unos lectores determinados. La mayoría fueron secretarios que estuvieron al servicio de grandes magnates de la época y que pensaron en escribir sus obras para que pudieran ser empleadas por sus colegas de profesión. Sin embargo, no debe olvidarse que la preceptiva epistolar fue un género denostado en la época, pues no estaba bien visto que hicieran uso de él quienes debían disfrutar de una facilidad de palabra innata. A pesar de que en ocasiones se expresara la intención de llegar a un número mayor de destinatarios, «con el desseo de hazer fructo a muchos y a otros darles en que se puedan recrear algunos ratos perdidos»<sup>21</sup>, como afirmó Juan de Iciar; en definitiva, estas obras habían sido pensadas para las gentes de pluma, que podían satisfacer con los ejemplos que ofrecían a lo largo de sus páginas las necesidades de escritura de sus señores. A este universo restringido, aristocrático y cortesano, remiten tanto los imaginarios autores y los destinatarios de los modelos propuestos, pertenecientes la mayoría a las clases privilegiadas, como las situaciones de escritura que recogen<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> FERNANDES ABARCA, Juan (1618) — *Discurso de las partes y calidades con que se forma un buen secretario, con una recopilación del número que hay de cartas misivas para su exercicio*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.

<sup>20</sup> LA GASCA Y ESPINOSA, Gabriel Joseph de (1681) — *Manual de avisos para el perfecto cortesano. Reducido a un político Secretario de Príncipes, Embaxadores ú de grandes Ministros, a cuyo cargo es el despacho de las cartas missivas y dilatación de sus decretos; y también la formalidad de cómo se deben estender los de las consultas que se hazen a su Magestad, para presentarse en sus Magistrados; y assimismo la modestia con que se deben reformar los memoriales, o relaciones de servicios, que inmediatamente se le dan al Rey*. Madrid: Roque Rico de Miranda.

<sup>21</sup> ICÍAR, Juan de (1552) — *Nuevo estilo de escrevir cartas mensageras*, ed. cit., f. 4v.

<sup>22</sup> Véase SERRANO SÁNCHEZ, Carmen (2008) — *De la librería a la biblioteca: la difusión de la didáctica epistolar en época moderna*. En SERRANO SÁNCHEZ, Carmen (2008) — *Los manuales epistolares en la España moderna*, ed. cit., p. 75-123.

## 2. «Beatísimo Padre», o cómo dirigirse al Pontífice

Entre los variados ejemplos de cartas que proporcionaban estas obras, podemos destacar los que se proponían como modelo a imitar en la correspondencia que se sostuviera con el Pontífice. La inclusión del personaje del Santo Padre como posible destinatario de algunas de esas misivas ficticias debe interpretarse como una muestra evidente de quiénes eran los lectores para los que se concibieron estas obras, pues el acceso a Su Santidad, aunque fuera a través de la denominada «escritura en cartas», quedaba limitado, siempre desde la perspectiva de la teoría epistolar, a los miembros de la alta nobleza y a las más elevadas dignidades eclesiásticas. Reyes, virreyes, embajadores, obispos y cardenales son, en definitiva, los corresponsales reconocidos para mantener con el Pontífice una comunicación epistolar. Sin importar las diferencias de estatus que pudieran existir entre ellos, éstos suelen presentarse ante él como sus más humildes servidores y se ponen sin reserva alguna a su disposición en todo cuanto requiera como cabeza de la Iglesia Católica, haciendo hincapié en su apoyo incondicional al proyecto común de la defensa de la Cristiandad en un momento de turbulencias político-religiosas.

Los manuales epistolares mostraron siempre una gran preocupación por los títulos y cortesías que debían emplearse en la correspondencia, estableciendo a lo largo de sus páginas un auténtico protocolo social de la escritura. Pluma en mano, no podía perderse de vista jamás quién estaba al otro lado del papel en ese diálogo que se pretendía entablar por escrito, procurando adecuar las fórmulas de tratamiento a su condición y estado, conforme a los usos y costumbres de la época. La carta debía poner de manifiesto, principalmente a través de las partes más visibles de la misma, el encabezamiento y el sobrescrito, el reconocimiento del orden social imperante y de la posición que en él ocupaban tanto el remitente como el destinatario. La elección del tratamiento era, por tanto, una cuestión muy delicada, pues el más mínimo error podía convertir la cortesía en afrenta, provocando un cierto enojo en el destinatario, con la consiguiente pérdida de favor por parte del remitente y la frustración incluso de los negocios que se hubieran confiado a la misiva.

Tan peligroso podía resultar el desconocimiento de los tratamientos que debían adjudicarse en función de la mayor o menor dignidad de aquél a quien se dirigía la carta, como un exceso demasiado lisonjero en las cortesías empleadas, que podía interpretarse no sólo como signo de ignorancia, sino también como falsa adulación. Durante el primer siglo de la Edad Moderna se produjo lo que se ha venido en llamar una «escalada inflacionista» en los títulos, cada vez más afectados y alejados de su significado original, lo que despertó numerosas voces

críticas y obligó a intervenir a Felipe II<sup>23</sup>. En 1586 el Rey dictaba una pragmática en la que se recogían los tratamientos y cortesías que debían guardarse, tanto por escrito como de palabra, en un intento de poner remedio a los abusos cometidos, imponiendo una mayor sencillez en los títulos y restringiendo su uso<sup>24</sup>.

A los diversos problemas a los que tuvo que enfrentarse la *Pragmática de las cortesías*, que obligaron al Monarca a insistir en su cumplimiento reiteradamente, y a las continuas dudas y recelos que despertaba la nueva normativa en los integrantes de la Corte, se vino a sumar la fuerte reacción de la Iglesia y la censura de Sixto V. El Papa consideró la nueva orden como una injerencia en su jurisdicción, puesto que se atrevía a legislar en materia eclesiástica. Acusó así a Felipe II de atribuirse una potestad que no le correspondía y de cuestionar los límites de su poder espiritual, advirtiéndole de que esa usurpación era a ojos de Dios uno de los máximos pecados que podían cometerse. Era únicamente competencia del Sumo Pontífice determinar los tratamientos de los que podían disfrutar los distintos miembros de la Iglesia y, por ende, la posición social que éstos debían ocupar. La *Pragmática* quedó, por tanto, incluida en el *Índice de libros prohibidos*<sup>25</sup>, y se amenazó con la excomunión a todos aquellos cardenales que recibiesen carta desde España conforme a la nueva resolución<sup>26</sup>. Este enfrentamiento, que a punto estuvo de costarle a Felipe II la ruptura con Roma, era sólo un episodio de un conflicto mayor en el que se estaban dirimiendo los límites entre la autoridad real y la pontificia.

Indudablemente, una de las primeras cuestiones que se debía tener en cuenta a la hora de redactar cualquier carta que tuviera al Pontífice como destinatario, y en la que, a la luz de los acontecimientos, había que ser muy cuidadoso, era el tratamiento más adecuado para tan insigne correspondal. A pesar de las objeciones expresadas por Roma, las distintas pragmáticas que procuraron regular esta importante cuestión no se pronunciaron al respecto, ya que afectaban

<sup>23</sup> MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel (1995) — «*Todo palabras sin verdad*»: censuras renacentistas a la cortesía. En DUROUX, Rose, ed. (1995) — *Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen Âge à nos jours*. Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal, p. 99.

<sup>24</sup> *Pragmática en que se da la orden y forma que se ha de tener y guardar, en los tratamientos y cortesías de palabra y por escrito*. Madrid: Pedro Madrigal, 1586. A finales del siglo XVI y principios del XVII se promulgaron otras dos órdenes más en este mismo sentido: *Premática en que se manda guardar la de los tratamientos y cortesías, y se acrecientan las penas contra los transgresores de lo en ella y en ésta contenido*. Madrid: Pedro Madrigal, 1594; y *Premática en que se da la orden que se ha de tener en los tratamientos y cortesías así de palabra como por escrito*. Madrid: Pedro Madrigal, 1600. Sobre la primera de estas leyes, véase MARTÍNEZ MILLÁN, Jesús (1999) — *El control de las normas cortesanas y la elaboración de la Pragmática de cortesías (1586)*. «Edad de Oro», vol. XVIII, p. 103-133.

<sup>25</sup> BARÓN DE HÜBNER, Joseph Alexander (1870) — *Sixte-Quint*. París: Librairie A. Franck, vol. I, p. 381-385; y PARKER, Geoffrey (1998) — *La gran estrategia de Felipe II*. Madrid: Alianza, p. 87-88.

<sup>26</sup> CABRERA DE CÓRDOBA, Luis (1998) — *Historia de Felipe II, rey de España*. Ed. de José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, vol. III, p. 1.154-1.155.

solamente a los vasallos del Rey. Un vacío legal, por así decirlo, que multiplicó las consultas entre los secretarios de la época sobre las cortesías que habían de otorgarse, tanto de manera oral como por escrito, a los mandatarios extranjeros, siendo particular el interés que se mostraba hacia las que debían darse a Su Santidad<sup>27</sup>. De este modo, en 1595 el secretario Jerónimo Gassol advertía a Juan López de Zárate, miembro del Consejo de Su Majestad y Secretario del Consejo Supremo de Italia, sobre la forma más apropiada para escribir al Papa, desaconsejándole cualquier variación no sólo en las fórmulas empleadas, sino también en la disposición de éstas sobre el papel: «en lo que toca a la cortesía que se pone en las cartas de Su Santidad sea con los mismos ringlones y palabras que van puestos sin que en lo uno y lo otro aya mudança alguna»<sup>28</sup>.

Esa misma indefinición legal animó a los autores de los tratados epistolares a recopilar cuidadosamente los títulos y cortesías acostumbrados en la época, que fueron dispuestos al inicio de estas obras de forma jerarquizada, reflejando la estructuración social propia de aquellos tiempos, en la que la autoridad del Papa se situaba por encima de cualquier otra, siendo, por tanto, sus tratamientos los que se asientan en primer lugar en estos repertorios. La costumbre de comenzar estos listados con la figura del Pontífice se extiende hasta los manuales contemporáneos, tanto los destinados a los adultos como los compuestos para los niños y niñas. En ellos se incluían también las cortesías para las altas dignidades eclesiásticas, estando éstas encabezadas, como era habitual ya desde el período medieval, por el Papa, aun cuando fuera poco probable que los lectores tuvieran la oportunidad de escribir a semejante corresponsal<sup>29</sup>.

---

27 Estas consultas sobre la dignidad debida al Pontífice motivaron la compilación de repertorios manuscritos en los que se incluían las fórmulas de cortesía que debían emplearse en sus cartas: *De la manera de poner los títulos y cortesías en una carta que escribe el Rey a Su Santidad, sobre el nombramiento del obispo de Orihuela* (1665). Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona (ACA), Consejo de Aragón, legajo 0762, n.º 064; o *Los títulos que Felipe II pone al Papa, Cardenales y otros Príncipes y vasallos* (siglo XVII). RAH, Ms. 9-7579, n.º 31, por citar tan sólo algunos ejemplos.

28 Carta de Jerónimo Gassol a Juan López de Zárate sobre el tratamiento que ha de usarse en las cartas al Papa y a personalidades extranjeras, según la orden del Rey. Madrid, 27 de julio de 1595. Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca (BHUS), Ms. 2.281, ff. 33r-36r. Resulta lógica esta preocupación no sólo por la elección del tratamiento más oportuno, sino también por su correcta colocación física sobre el papel, pues en la correspondencia entraban en juego toda una serie de dispositivos no verbales que expresaban igualmente la deferencia y el respeto con que se escribía al destinatario. La alineación de determinados elementos, como la dirección (directo) o la suscripción, la distribución de los márgenes y de los espacios en blanco que separaban verticalmente unas partes de otras podían convertirse, por tanto, en fiel reflejo de la distancia social existente entre remitente y destinatario. WALKER, Sue (2003) — *The Manners of the Page: Prescription and Practice in the Visual Organization of Correspondence*. «The Huntington Library Quarterly», vol. 66, 3/4, p. 307-329; y STERNBERG, Giora (2009) — *Epistolary Ceremonial: Corresponding Status at the Time of Louis XIV*. «Past and Present», 204, p. 66-74. Sobre las características materiales de la correspondencia, remito también a CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2005) — «El mejor retrato de cada uno». La materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII. «Hispania», vol. LXV/3, 221, p. 847-876.

29 PALUZIE, Esteban (1907) — *Miscelánea general de documentos varios arreglados a las leyes vigentes, usos y costumbres*. Barcelona: Hijos de Paluzie Editores, p. 52-53; y MASVIDAL y PUIG, Narciso (1909)

Si algunos autores llamaban la atención sobre el problema que representaba la rápida obsolescencia de los tratamientos para su fijación por escrito, sometidos a las modas caprichosas de la época y a las modificaciones que introducían en ellos las leyes dictadas al respecto, las cortesías debidas al Pontífice son las que mayor vigencia mantienen a lo largo de estos dos siglos, siendo ligeras las variaciones entre unas y otras. El propio Antonio de Torquemada subrayaba esta peculiaridad:

*Los títulos de Santísimo Padre y Beatísimo Padre y Señor Nuestro pertenecen sólo al Papa y así le han de escrevir todos los géneros de gentes, desde el emperador hasta el labrador, porque es propio ditado suyo, y con él le avemos de reconocer como a cabeça de nuestra madre Santa Yglesia Católica*<sup>30</sup>.

De igual modo, Gabriel Joseph de La Gasca advertía que «al Pontífice Romano, que es el Papa, se habla y escribe de Beatitud o Santidad», recordando, además, que en la cortesía final «es de justicia y razón besar los pies santísimos de Su Santidad»<sup>31</sup>. El único cambio que puede apreciarse consiste en una evolución en la lengua empleada en la intitulación del Pontífice, pasándose de la convivencia del latín y del vulgar, observada en el tratado de Gaspar de Tejada, a una preferencia por el romance en el resto de formularios. Menos regulada parece la redacción de la despedida, en la que se manifiesta siempre al Pontífice el deseo de una vida larga y próspera, uniendo los destinos de su persona a los de la Iglesia Católica y toda la Cristiandad.

Curiosamente los títulos del Pontífice permanecieron inmutables más allá incluso de los tiempos modernos, siendo los que aparecen en los tratados de los siglos XIX y XX idénticos a los que se pueden observar en los manuales áureos:

*El Papa tiene el tratamiento de Santidad o Beatitud, y se pone a la cabeza del escrito Santísimo Padre, y por antefirma Santísimo Padre B. L. P. de V. B. (Santísimo Padre besa los pies de vuestra beatitud); y en el sobrescrito, A la*

---

— *Guía epistolar española o Manuscrito para Niños*. 8ª ed. Barcelona: Imprenta de Juan Rosals, 10. Ya en las *Ordenaciones* de Pedro IV el Ceremonioso (1344) se recogía una relación con los principales tratamientos a emplear en la correspondencia con determinadas personalidades, en función de su condición y dignidad. Entre ellos se incluía también el modo en que había de dirigirse al Pontífice: «Al senyor Papa scrivim en aquesta manera: *Al molt sanct e molt beneyhurat pare en Christ el senyor En Climent, per digna providència de Déu de la sacra, sancta, romana e universal Esgleya sobirà avescha. Lo devot fill d'el En Pere etcètera, besamens dels beneyhrats peus*». Cf. M. GIMENO BLAY, Francisco; GOZALBO, Daniel; TRENCHS, Josep, eds. (2009) — *Ordinacions de la Casa i Cort de Pere el Cerimoniós*. Valencia: Universitat de València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 184 [Fonts històriques valencianes, 39].

<sup>30</sup> TORQUEMADA, Antonio de (1970) — *Manual de escribientes*. Ed. de María Josefa Canellada de Zamora y Alonso Zamora Vicente. Madrid: Imprenta Aguirre, p. 204 [Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXI].

<sup>31</sup> LA GASCA Y ESPINOSA, Gabriel Joseph de (1681) — *Manual de avisos para el perfecto cortesano*, ed. cit., p. 59.

*Santidad de nuestro muy Santo Padre, (el nombre del que lo sea)*<sup>32</sup>.

Si la estricta legislación al respecto, de obligado cumplimiento para todos los súbditos del Rey, no permitía dar rienda suelta a la expresión del enorme respeto y devoción que le merecía al remitente la figura del Pontífice, éstos podían acogerse a la mayor libertad que ofrecía el cuerpo de la carta, menos visible que la *inscriptio* y que el sobrescrito, donde el autor podía deshacerse en alabanzas y muestras exageradas de la estima y gran consideración que se le profesaba. Algunos autores proponían el empleo de epítetos que no se alejan demasiado de aquella «vuestra pomposidad» que le dedicó Sancho a la Duquesa en una de sus cartas, compartiendo la opinión de que en materia de cortesía era mejor caer en el exceso que pecar de moderación<sup>33</sup>. Tomás Gracián Dantisco sugería toda una serie de adjetivos de origen latino que podían utilizarse como calificativos para el Obispo de Roma, desde los más sencillos a los más grandilocuentes y barrocos, que estaban muy lejos de participar de esa sencillez de raigambre clásica que había inspirado la *Pragmática*: «Padre clementísimo, Beatísimo, Píadosísimo, Pastor del ganado del Señor, Pontífice Máximo, Alférez del nombre christiano, Amparador del culto divino, Santidad, Beatitud»<sup>34</sup>.

Los tratamientos incluidos en los manuales epistolares son los mismos que aparecen recogidos en los repertorios de cortesías que los secretarios solían reunir con aquellos títulos que utilizaban de manera más asidua, para agilizar el despacho de la correspondencia de sus señores, acudiendo a ellos en caso de duda. Estos repertorios manuscritos, en muchos casos resultado también de las consultas que sobre la cuestión se elevaban a los Consejos de Castilla y de Aragón, circularon en traslados, también en letra de mano, durante la época, conservándose en la actualidad diversos ejemplares. Es el caso de la recopilación realizada en tiempos de Felipe II para las cartas de don Juan de Austria<sup>35</sup>:

<sup>32</sup> PALUZIE, Esteban (1907) — *Miscelánea general de documentos*, ed. cit., p. 52-53.

<sup>33</sup> CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (1988) — *Don Quijote de la Mancha*. Ed. de Ángel Basanta. Madrid: Anaya, tomo II, p. 617.

<sup>34</sup> GRACIÁN DANTISCO, Tomás (1589) — *Títulos y Epítetos Latinos, que se pueden imitar en alguna parte, discurso y conceptos de nuestras cartas castellanas en la diferencia de los estados siguientes*, en su obra *Arte de escribir cartas familiares*, ed. cit., f. 42r.

<sup>35</sup> *Los títulos y de la manera que el señor don Juan de Austria a de escribir y usar en las cartas que escriviere* (siglo XVII). BNE, Ms. 11.137. En este traslado manuscrito se indica que se copió de un volumen que perteneció al secretario Martín de Aróstegui. Asimismo, en un libro propiedad del jurista Juan Lucas Cortés (1627-1701) se encontró un pequeño papel en el que se explicaba cómo había que escribir a los «grandes del reino y al Papa, y a los reyes y príncipes y duques extranjeros». El fragmento se conserva en la Real Academia de la Historia gracias a una copia realizada por Luis de Salazar y Castro. RAH, Ms. A-54, ff. 50-51.

Manual	SALUDO “em lo alto de la carta”	DESPEDIDA “remate de la carta”	FINAL “cortesia de abaxo”	SOBRESCRITO
TEJEDA (1549)	<i>Beatissime Pater / Sanctissimo y Beatissimo Padre, Señor Nuestro</i>	<i>Guarde y ensalce Nuestro Señor la vida y muy sancta persona de Vuestra Beatitud, muchos y bienaventurados tiempos, para felice gobierno de su universal Yglesia.</i>	<i>Sanctitatis vestre, humilis et denota creatura.</i>	<i>Sanctissimo ac beatissimo domino nostro Pape</i>
ICÍAR (1552)	—	<i>Acreciente Nuestro Señor los felicísimos días de Vuestra Beatitud para mantener la llave de Sant Pedro en la rectitud y santidad que a conuençado.</i>	—	—
PELIGER (1599)	—	<i>Gozе Vuestra Santidad muchos años la silla, para más acrecenamiento de la Iglesia, como promette y se espera de Vuestra Santidad.</i>	—	—
MANZANARES (1600)	<i>Sanctissimo Padre / Beatissimo Padre</i>	<i>Suplico a Nuestro Señor de tan larga vida, y tanto contentamiento a Vuestra Beatitud, quania ha menester la Christianidad.</i> / <i>Dure muchos años Beatissimo Padre la llave dada a Vuestra Santidad, para que abra, y cierre el cielo tan a voluntad, y seruiçio del Sumo Pastor, que despues de muy largos tiempos le goze Vuestra Santidad, y presene el rebaño que le fue cometido.</i>	—	—
PÉREZ DEL BARRIO (1613)	<i>Sanctissimo Padre</i>	<i>Nuestro Señor guarde y ensalce la santissima persona de Vuestra Beatitud, con la prosperidad y aumento que su Santa Iglesia desea y ha menester.</i>	<i>Sanctissimo Padre, besa los santísimos pies de Vuestra Beatitud.</i>	<i>A nuestro muy Santo Padre N</i>
PÁEZ DE VALENZUELA (1630)	<i>Sanctissimo Padre / Sanctissimo y Beatissimo Padre</i>	<i>Dios nos guarde la santissima persona de Vuestra Beatitud con la prosperidad, y aumentos, que su Santa Iglesia ha menester.</i>	<i>Humilde hijo de Vuestra Santidad que besa sus santísimos pies.</i>	<i>A la Santidad de Nuestro muy Santo Padre N.</i>

TABLE I. Tratamientos y cortesías para el Pontífice recogidos en los manuales epistolares de los siglos XVI-XVII. Elaboración propia.

### *A Su Santidad.*

*En lo alto en medio Santísimo Padre y Vuestra Santidad y Vuestra Beatitud y en la conclusión: Nuestro Señor guarde la Santísima persona de Vuestra Beatitud por muchos y muy felices años como su universal Iglesia ha menester.*

*En la cortesía: De Vuestra Santidad más humilde hijo, que sus santos pies besa<sup>36</sup>.*

### **3. Peticiones, parabienes y recomendaciones: cartas *ad Pontificem***

En cuanto a las tipologías epistolares a las que responden los modelos de misivas que conforman esta correspondencia imaginaria enviada al Pontífice, todas ellas pueden adscribirse a las denominadas «cartas de conveniencia social» (felicitaciones y parabienes, cartas de pésame o consuelo, ofrecimiento de servicios, solicitud de recomendaciones y mercedes), unos usos epistolares que acreditan el poder de influencia que a menudo oculta la correspondencia bajo la simple cortesía o el afecto<sup>37</sup>. Igualmente, se aprecia una evolución, tanto en el número de cartas que tienen al Santo Padre como destinatario incluidas en cada manual, como en los asuntos tratados en ellas. De este modo, aun manteniéndose en unos porcentajes muy escasos, las cartas al Papa incrementaron paulatinamente su presencia desde el siglo XVI.

Los primeros modelos de cartas que ofrecen los manuales epistolares para la correspondencia con el Pontífice se ocupan de cuestiones relacionadas principalmente con la administración eclesiástica. La única misiva dirigida al Papa que aparece en las obras de Gaspar de Tejada y Juan de Iciar se refiere a este asunto, pues en ellas se solicita la expedición de las bulas de un obispado, requisito indispensable éste para hacer efectivo el nombramiento del Rey y que pudiera así tomar posesión de su diócesis el prelado electo:

*Por letra de la Magestad Cesárea y relación de su embajador, tendría Vuestra Santidad entendido la elección que ha sido servido hazer de mi persona, aunque indigna, para que Vuestra Santidad me encomiende la yglesia de N., que ha tanto que está sin pastor. Y porque la más principal parte del que lo ha de ser para cumplir con este cargo es la diligencia, no querría por falta della hazerla yo en la dicha yglesia. Para esto embío por la expedición de las bullas y por otras gracias y facultades que el que ésta dará a vuestra Santidad le suplicare de mi parte<sup>38</sup>.*

<sup>36</sup> *Los títulos y de la manera que el señor don Juan de Austria*, f. 241r.

<sup>37</sup> BARANDA, Nieves (2003-2004) — *Mujeres y escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable*. «Literae. Cuadernos sobre Cultura Escrita», 3-4, p. 81.

<sup>38</sup> *De un obispo electo por su Magestad a la Santidad del Sumo Pontífice suplicando por las bulas y otras gracias*. In ICÍAR, Juan de (1552) — *Nuevo estilo de escrevir cartas mensageras*, ed. cit., ff. 5v-6r. Véase

La provisión de las sedes episcopales vacantes era, desde principios del siglo XVI, una prerrogativa regia, en virtud del derecho de presentación y patronato que el papa Adriano VI había concedido a Carlos I y a sus sucesores en septiembre de 1523<sup>39</sup>. Correspondía entonces al Monarca la designación de las dignidades eclesiásticas, en favor de aquellas personas que considerara más idóneas o convenientes para el buen desempeño del cargo, un privilegio que le permitía asegurarse la fidelidad política de los más altos estamentos de la Iglesia, y ante el que la Santa Sede no tenía más opción que aceptar al candidato propuesto, confirmando su elección mediante la correcta expedición de las bulas<sup>40</sup>.

Un asunto que se despachaba directamente con Su Santidad, de acuerdo con la teoría epistolar de mediados del XVI, pero que según los tratados de finales de siglo y de la centuria siguiente requería ya de intermediarios, a los que se solicitaba que intercedieran ante el Pontífice para que atendiese su demanda con la mayor prontitud posible. Es constante esta apelación a la diligencia en el despacho de las bulas, pues el único recurso que le quedaba a la Santa Sede para mostrar su desacuerdo con la persona elegida era demorar el trámite *sine die*. Los modelos epistolares contenidos en el *Formulario de las cartas que en latín y*

---

también TEJEDA, Gaspar de (1547) — *Cosa nueva. Éste es el estilo de escribir cartas mensageras*, ed. cit., ff. 1r-v. En su *Primer libro de cartas mensageras*, Tejada introduce una nueva epístola, en la que un anónimo cortesano escribe al Santo Padre en agradecimiento por haberle restituído en el estado de gracia mediante el perdón de todos sus pecados. Cf. *De un cortesano al Sumo Pontífice dándole muchas gracias y loores por una merced que le hizo de mandalle restituír el estado*. In TEJEDA, Gaspar de (1553) — *Primer libro de cartas mensageras*, ed. cit., ff. 9r-v.

<sup>39</sup> Mediante la bula *Eximie devotionis affectu*, Adriano VI otorgó al Rey y a sus herederos el derecho de presentación para todas las iglesias de las Coronas de Castilla y Aragón; a pesar de la oposición manifiesta de los cardenales y de los Pontífices posteriores, este privilegio fue finalmente confirmado por Clemente VII en 1530 y por Paulo III en 1536. Sobre la institución del Patronato Regio en la Monarquía Hispánica de época moderna, remito a los trabajos de PÉREZ-PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO, José (1986) — Manuel *Relaciones Iglesia-Estado en la formación del Estado moderno. El Real Patronato; aportación para un estado de la cuestión*; y HERMANN, Christian (1986) — *Le patronage royal espagnol: 1525-1750*, ambos en *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez, Madrid, 30 novembre et 1er décembre 1985* (eds. Jean-Philippe GENÉT y Bernard VINCENT). Madrid: Casa de Velázquez, p. 249-256 y p. 258-271, respectivamente; así como al más reciente de BARRIO GOZALO, Maximiliano (2004) — *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

<sup>40</sup> Según el *Diccionario de Derecho Canónico*, las provisiones que recibían de Roma los obispos electos eran seis: la bula de provisión, que era la principal y contenía el nombramiento; la segunda se refería a la ceremonia de consagración del prelado, incluyéndose una delegación para recibir el juramento de fidelidad al Papa; la tercera bula obligaba al provisto a presentarse ante el Nuncio, o ante un delegado de éste, para renovar su profesión de fe, de la que se tomaba acta; la cuarta consistía en una recomendación del Pontífice al Rey para que protegiera al nuevo obispo; la quinta iba dirigida al arzobispo, cuando se trataba de la provisión de un obispado, recomendando sin más al prelado; o a los sufragáneos, si era una metrópoli, ordenándoles el Papa en ella que obedecieran al metropolitano; y la sexta, en la que se exhortaba al cabildo, al clero y a todos los habitantes de la diócesis que recibiesen al nuevo obispo con honor y devoción, y que cumplieran fielmente sus instrucciones y mandatos. Cf. ANDRÉ, Michel (1848) — *Diccionario de Derecho Canónico*. Trad. de Isidro de la Pastora y Nieto. Madrid: Imprenta de D. José G. de la Peña, vol. IV, p. 221-222.

*romance dan los prelados* permiten reconstruir en detalle todo el procedimiento burocrático que se ponía en marcha con la designación del obispo, y que apenas experimentó variaciones a lo largo de la Edad Moderna<sup>41</sup>. Lógicamente, esta obra debía de encontrarse mucho más ajustada a los procedimientos eclesiásticos del momento, dada su especificidad temática, al estar referida al ámbito de la Iglesia. Tanto Tejada como Iciar aludían ya en sus manuales a las «letras de suplicación» que el Rey remitía a Roma, a través de su embajador, para dar cuenta del nombramiento al Pontífice:

*La Magestad del Emperador mi Señor, continuando su Real officio de gratificar a sus criados y servidores de su propria voluntad e sin mérito mio le plugo suplicar a Vuestra Santidad tuviesse por bien de me encargar y encomendar la yglesia y obispado de [blanco] que carece de perlado y pastor, como a Vuestra Beatitud constará por las letras de suplicación de su Magestad que N., su embaxador, presentará<sup>42</sup>.*

Estas cartas eran enviadas en primera instancia por el Consejo de la Cámara al Monarca con la fecha en blanco para que, si éste daba el visto bueno a su contenido, se datasen convenientemente y se despachasen para la Corte pontificia. El embajador en Roma elevaba este documento de presentación del obispo electo a la Curia, donde debía ser examinado por el consistorio de cardenales. Éste era solamente el primer paso del largo camino diplomático que la provisión tenía que recorrer hasta hacerse efectiva. Para cerciorarse de que todos los trámites se resolvieran favorablemente, el interesado encomendaba este negocio a determinados miembros de la Curia y de la Corte romana, especialmente al Cardenal Protector y al embajador en Roma, quienes ya conocían del nombramiento mediante carta de Su Majestad<sup>43</sup>. Una vez refrendada la provisión por el consistorio, el interesado debía abonar las tasas requeridas y luego la Curia expedía las bulas, que eran enviadas a Madrid, desde donde se

<sup>41</sup> El mecanismo de elección de los obispos fue regulado por Felipe II mediante la *Instrucción que debe observar la Cámara en las consultas a S. M. para la provisión de prelacias, dignidades y prebendas del Real Patronato*, dada en Madrid, a 6 de enero de 1588. Ésta aparece recogida también en la *Novísima Recopilación* (Libro I, Título 17, Ley 11). Cf. *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Madrid, [s. n.], 1805, vol. 1, p. 128-129. Véase ESCUDERO, José Antonio (1997) — *El Consejo de la Cámara de Castilla y la reforma de 1588*. «Anuario de Historia del Derecho Español», vol. 67, 2, p. 925-941.

<sup>42</sup> TEJEDA, Gaspar de (1547) — *Cosa nueva. Éste es el estilo de escribir cartas mensageras*, ed. cit., f. 1v.

<sup>43</sup> *Carta para embiar un electo obispo los despachos de su presentación al embaxador en Roma que haga proponer la yglesia; y Al cardenal protector que proponga la yglesia a que a sido presentado*, ambas en MARTÍNEZ, Diego (1576) — *Formulario de las provisiones que en latin y romance dan los prelados*, ed. cit., ff. 182r-183r. Misivas para este mismo fin se recogen también en la obra de Peliger. Cf. PELIGER, Juan Vicente (1599) — *Formulario y estilo curioso de escribir cartas missivas, según la orden que al presente se guarda, y la que deven tener qualesquier prelados y señores, en las que escrivieren a todo género de personas*. Madrid: Pedro Madrigal, ff. 3-5. Todas las citas del formulario de Peliger que aparecen a lo largo del texto remiten siempre a esta edición.

hacían llegar al nuevo prelado. Por último, se emitían las cartas ejecutoriales para que las bulas tuvieran efecto y pudiera tomarse finalmente posesión del obispado<sup>44</sup>. El autor del *Formulario* no olvida incluir en él las respuestas a las cartas que desde Roma acompañaban a las bulas del obispado. En ellas debía agradecerse, tanto al embajador como al cardenal, las informaciones propicias a su causa que éstos habían transmitido al Pontífice:

*Illustríssimo señor.*

*A los quatro deste recibí la carta de vuestra señoría de veynte de julio con las bullas de la yglesia de N. en mi favor y con todo ello muy señalada merced. Beso a vuestra señoría las manos por la que siempre me haze, que aunque por muchas causas estava muy obligado a servir a vuestra señoría, la que aora he recebido ha sido tan grande que desconfío poderla jamás servir, aunque no entendiesse toda la vida en otra cosa, porque la merced y favor que Su Sanctidad me ha hecho, en las palabras tan favorables que de mí ha dicho, sé muy bien que ha procedido de la información que vuestra señoría le ha hecho, pues conozco lo poco que yo merezco y lo mucho que vuestra señoría me ha honrado, a quien suplico con todo el encarecimiento que pudo que si yo valiere algo para servir en alguna cosa me la embie a mandar con toda confiança y seguridad [...]»<sup>45</sup>.*

Aumentan con el tiempo las mercedes que se solicitan al Santo Padre, aunque ya siempre de una manera indirecta, como la provisión de arcedianatos y canonjías<sup>46</sup>. Se vuelven frecuentes las cartas de recomendación, ya no sólo de negocios, propios o ajenos, sino de personas, tanto eclesiásticos como laicos, funcionando éstas como una suerte de credenciales, que permiten a sus portadores presentarse con las referencias necesarias en la Corte de Roma y con las garantías suficientes para ver cumplidos sus intereses:

*Porque a todas las de Vuestra Señoría tengo respondido, servirá sólo ésta para acompañar al que la lleva, que es el señor Doctor N., grande amigo mío, y la persona a quien yo más quiero y devo, y así tengo obligación de mirar por él, y dessear y procurarle su bien. Ha se determinado de yr a essa Corte y residir algunos años en ella. Suplico a Vuestra Señoría le mande hazer todo favor y merced, e introducirle a Su Santidad, y favorecerle en lo que aj se le ofreciere, que lo que por él hiziere por él, terné por más que propio, y por particular merced*

<sup>44</sup> BARRIO GOZALO, Maximiliano (2004) — *El Real Patronato y los obispos españoles*, ed. cit., 74.

<sup>45</sup> *Respuesta a las cartas con que vinieron las bullas del Obispado. Al embajador en Roma.* In MARTÍNEZ, Diego (1576) — *Formulario de las provisiones que en latín y romance dan los preladados*, ed. cit., ff. 192r-v.

<sup>46</sup> MANZANARES, Jerónimo Paulo de (1600) — *Estilo y formulario de cartas familiares*, ed. cit., ff. 43r-44v.

*de Vuestra Señoría a quien Nuestro Señor etc*<sup>47</sup>.

Se amplía, igualmente, la compleja red de intermediarios que interceden ante el Papa, actuando como tales el ya habitual embajador en Roma, los miembros del colegio cardenalicio y otras personas cercanas a Su Santidad (privados, camareros, etc.), que se convierten incluso en mensajeros, dándole en mano las cartas de sus protegidos<sup>48</sup>. Este procedimiento constituye un mecanismo efectivo para intensificar la recomendación, distinguiéndola de las otras muchas que pudieran llegar a la cancillería pontificia mediante una doble enunciación: se recurre, por tanto, no sólo a la codificación escrita del mensaje sino a su transmisión de «viva voz» por parte de quien hace entrega de la misiva<sup>49</sup>. Si bien, hay aún un personaje que, sin la mediación de terceras personas, puede solicitarle al Pontífice la concesión de una gracia:

*Carta del Rey para el Papa, pidiendo la concesión de una gracia.*

*Santísimo Padre.*

*El gustoso celo del aumento de nuestra Santa Fe y conservación de la Religión Christiana, tira siempre de mis cuidados, encaminando las cosas desta Monarchía a mayor gloria de Dios Nuestro Señor. Oy se hallan con algunos aprietos, ocasionados de los muchos infieles enemigos della; y para mayor, y más breve remedio, tiene acordados los apuntamientos del memorial, que dará con esta el Duque de N., mi Embajador. Suplico a Vuestra Santidad se sirva de hazerme la merced que espero y conceder la gracia que contiene, pues todas se encaminan a la quietud de la Santa Sede [...]»<sup>50</sup>.*

<sup>47</sup> *A un embajador en Roma, para que favorezca un letrado*. In MANZANARES, Jerónimo Paulo de (1600) — *Estilo y formulario de cartas familiares*, ed. cit., f. 95v. Recogida también, con algunas variantes, in MARTÍNEZ, Diego (1576) — *Formulario de las provisiones que en latín y romance dan los prelados*, ed. cit., ff. 244r-v.

<sup>48</sup> «Por carta del Licenciado N. he entendido la merced que Vuestra Señoría Illustríssima me hizo en introducirle a Su Santidad, para que diese mi carta, y besasse sus santos pies en mi nombre. El favor particular que entonces Su Beatitud me hizo, atribuyo solamente a su singular benignidad [...]». Cf. *A un cardenal, en agradecimiento de averle favorecido con Su Santidad, y hecho dar una carta suya*. In MANZANARES, Jerónimo Paulo de (1600) — *Estilo y formulario de cartas familiares*, ed. cit., f. 148v.

<sup>49</sup> REINHARDT, Nicole (2009) — *Correspondances, clientèle et culture politique dans l'Etat ecclésiastique au début du XVII<sup>e</sup> siècle*. In BOUTIER, Jean; LANDI, Sandro y; ROUCHON, Olivier, dirs. (2009) — *La politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 147. Otro método para reforzar la petición es el envío de distintas cartas de recomendación en favor de la misma persona.

<sup>50</sup> PÁEZ DE VALENZUELA Y CASTILLEJO, Juan (1630) — *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas*, ed. cit., 1-2. De acuerdo con la misiva de respuesta que incluye a continuación el autor, el Pontífice atiende solicitado el llamamiento del Rey para hacer frente a los enemigos comunes de la Monarquía Hispánica y la Santa Sede, mostrándose dispuesto a satisfacer su demanda, que, por lo que se puede intuir por el comienzo de su carta, se trata de una petición de carácter económico: «Con ánimo liberal y grato, abrimos los

Todas estas cartas de petición de mercedes y otras prebendas se aproximan en su estructura y contenido a lo que la historiografía italiana ha denominado *lettere ai potenti*<sup>51</sup>, pues, aun con matices, presentan los dos aspectos fundamentales que definen la súplica: su finalidad, que no es otra que solicitar un beneficio o gracia a una persona que se considera que tiene la posibilidad de concederlo; y, por otro, la posición de inferioridad social y jurídica del remitente respecto al destinatario, que genera entre ellos una comunicación de carácter vertical<sup>52</sup>. En el caso de las súplicas al Pontífice que proponen los manuales epistolares, no parece tan clara esa relación de desigualdad y subordinación, pues los autores de las misivas pertenecen a su mismo estamento social privilegiado y comparten con él una misma red de sociabilidad, regida por idénticas reglas y convenciones. Miembros todos ellos de esa «sociedad de príncipes» que se configura a lo largo de la Edad Moderna<sup>53</sup>, únicamente se diferencian de él por la naturaleza dual de su autoridad, por la convergencia en la figura del Papa de un poder temporal y espiritual que, como afirmaba Pérez del Barrio, hacía que la dignidad de éste fuera superior a cualquier otra:

[...] *la dignidad de Papa es potencia inmensa, que no consiste en millones de ducados, no en huestes ni ejércitos armados, no en copia de pertrechos, máquinas, y municiones de guerra, ni otras cosas semejantes, sino en autoridad, reverencia y adoración, y todo respeto*<sup>54</sup>.

Reyes y eclesiásticos no dudaban en sus cartas en reconocer la superioridad legítima del Pontífice, situándose, por tanto, un peldaño por debajo en la escala social y asumiendo que los beneficios y favores que obtuvieran de él eran una concesión graciosa, no un derecho indiscutible de los peticionarios, incluso en la solicitud de las bulas de provisión, a la que, de acuerdo con el privilegio adriano,

---

tesoros y riquezas de nuestra Madre la Iglesia, acudiendo a la petición de Vuestra Magestad [...]». *Carta del Papa para el Rey, respondiéndole a su petición*. In PÁEZ DE VALENZUELA Y CASTILLEJO, Juan (1630) — *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas*, ed. cit., 2.

<sup>51</sup> Véanse ZADRA, Camillo y; FAIT, Gianluigi, dirs. (1991) — *Deferenza, rivendicazione, supplica. Le lettere ai potenti*. Padua: Pagus; y especialmente el estudio introductorio de GIBELLI, Antonio (1991) — *Lettere ai potenti: un problema di storia sociale*, p. 1-13.

<sup>52</sup> PETRUCCI, Armando (2001) — *La petición al señor. El caso de Lucca (1400-1430)*. «Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna», 34, p. 57; y del mismo autor, PETRUCCI, Armando (2003) — *La ciencia de la escritura. Primera lección de paleografía*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), p. 100.

<sup>53</sup> BÉLY, Lucien (1999) — *La société des princes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Fayard. Citado en CASTAGNETTI, Philippe (2008) — *Correspondance papale et construction d'une société politique. Les brefs aux princes de Clément VII*. In BOUTIER, Jean; LANDI, Sandro et; ROUCHON, Olivier, dir. (2008) — *La politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 65.

<sup>54</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1613) — *Dirección de secretarios de señores*, ed. cit., f. 125r.

no podía oponerse sin entrar en un conflicto diplomático con el Monarca<sup>55</sup>. Así, al tomar la pluma para escribir a Su Santidad, adoptaban una posición de obediencia y sumisión, desplegando un auténtico lenguaje y vocabulario de la deferencia y del respeto hacia el poder. Estas fórmulas de devoción se observan ya en la *inscriptio* o *incipit*, al igual que en el resto de las cartas que tenían al Santo Padre como destinatario, empleándose en el encabezamiento las cortesías habituales. Tras la exposición, normalmente breve, de las circunstancias que motivan la solicitud (*narratio*), se especifica ya cuál es el objeto de la petición, introducido por un verbo dispositivo («suplico»), acompañado de algunas expresiones de humildad y fidelidad, y que no deja lugar a dudas acerca de la tipología epistolar a la que se adscriben estas cartas. Las misivas prosiguen con una alabanza hacia el Pontífice, exaltando su generosidad y su bondad, y con un agradecimiento anticipado por la posible concesión de la merced demandada. Cierran la despedida, con los acostumbrados buenos deseos para el destinatario, y la cortesía final, en la que se exhibe nuevamente esa actitud de humildad<sup>56</sup>:

*Muy humilmente suplico a Vuestra Santidad, pues Nuestro Señor ha sido servido de acordarse de mí, le plega de mandar recibir la suplicación con la voluntad que las cosas de los obedientes hijos se reciben de sus padres y dar benigna audiencia a lo que N. de mi parte suplicare, así para la buena expedición de las letras apostólicas, de que tanta necesidad hay, como para otras gracias y favores que de la acostumbrada largueza de Vuestra Beatitud espero de que estoy confiado. Beatísimo y Sanctísimo Padre y Señor Nuestro. La sanctísima persona de Vuestra Beatitud y su felicísimo estado Nuestro Señor por largos tiempos guarde. De Sanctitatis Vestre ac Beatitudinis humilis servulus et creatura<sup>57</sup>.*

La aparición de cartas de respuesta agradeciendo, ya sí, el otorgamiento de las prebendas requeridas demuestra que no se puede discutir a estas misivas el estatuto de epístola, al menos en el caso de la correspondencia con Roma. No se trata de un mero documento administrativo, sino que las peticiones generan un denso intercambio de cartas entre remitente y destinatario. Sin duda, la súplica

<sup>55</sup> NUBOLA, Cecilia y; WÜRGLER, Andreas (2002) — *Introduzione*. En NUBOLA, Cecilia y; WÜRGLER, Andreas, eds. (2002) — *Suppliche e «gravamina»*. *Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*. Bolonia: Il Mulino, p. 10 y siguientes.

<sup>56</sup> REPETTI, Paola (2000) — *Scrivere ai potenti. Suppliche e memoriali a Parma (secoli XVI-XVIII)*. *Lo stato, la giustizia, la supplica*. En MESSERLI, Alfred y; CHARTIER, Roger, eds. (2000) — *Lesen und Schreiben in Europa, 1500-1900. Vergleichende Perspektiven*. Basel: Schwabe, p. 308-311.

<sup>57</sup> TEJEDA, Gaspar de (1547) — *Cosa nueva. Éste es el estilo de escrevir cartas mensageras*, ed. cit., f. 1v. Existe una jerarquización de los adjetivos que se pueden utilizar en las fórmulas de la cortesía final, siendo «humilde» y «obediente» aquéllos que denotan una mayor deferencia y sometimiento a la autoridad del destinatario. Cf. STERNBERG, Giora (2009) — *Epistolary Ceremonial*, art. cit., p. 54.

fue un elemento fundamental dentro del aparato burocrático pontificio, dado el elevado número de ellas que llegaban a la cancillería papal. Esto provocó que de manera temprana, desde los siglos XIII y XIV, se impusieran reglamentos y formularios para elevar peticiones al Santo Padre<sup>58</sup>.

Si la burocracia pontificia parece erigirse en protagonista de los ejemplos de cartas incluidos en los manuales, a finales del siglo XVI se incrementa ligeramente su número, contemplando situaciones epistolares diferentes, aunque éstas tienen como único fin felicitar al Obispo de Roma por su elección. En este sentido, los manuales aparentan ser partícipes del momento histórico en el que surgen, pues en estas últimas décadas de la centuria se suceden de manera vertiginosa un Papa tras otro, siendo sus pontificados muy breves en el tiempo<sup>59</sup>. Quizás por ello se ofrece un muestrario algo más variado de lo acostumbrado: tanto Peliger como Manzanares recogen hasta tres cartas de parabién<sup>60</sup>. En todas ellas se expresa de modo muy similar la enorme alegría que siente el remitente por tan feliz acontecimiento, de gran relevancia para el conjunto de la Cristiandad, poniéndose de inmediato al servicio del recién elegido Pontífice, como su más fiel y humilde siervo. No se duda tampoco en señalar cuán importantes serán los beneficios que su mandato, que se desea largo y próspero, va a reportar a la Iglesia, inaugurando un período de paz y sosiego:

*Del aver puesto Dios la Christiandad en manos de Vuestra Santidad se debe la norabuena a toda ella, por ver los méritos de Vuestra Santidad premiados por el Cielo, y entendidos en la universal Iglesia para el consuelo, quietud y sosiego della. Y yo, como siervo de Vuestra Santidad, me doy a mí propio el parabién dello, por el contento que de semejante creación la Christiandad ha recibido<sup>61</sup>.*

Hay incluso quien no duda en mostrar el descontento que le causa el hecho de que

<sup>58</sup> PETRUCCI, Armando (2003) — *La petición al señor*, art. cit., p. 55. Sobre los manuales y formularios de la cancillería pontificia, véase NUBOLA, Cecilia (2002) — *La «via supplicationis» negli stati italiani della prima Età Moderna (secoli XVI-XVIII)*. En *Suppliche e «gravamina»*, ed. cit., p. 39. Son ya algunos los trabajos que analizan las cartas de súplica dirigidas al Pontífice en la época moderna. Así, a los ya citados deben añadirse FOSI, Irene (2002) «*Beatissimo Padre...*»: *suppliche e memoriali nella Roma barocca*. En *Suppliche e «gravamina»*, ed. cit., p. 343-365; y BELLONI, Cristina y; NUBOLA, Cecilia (2006) — *Suppliche al Pontífice. Diocesi di Trento, 1315-1565*. Bologna: Il Mulino.

<sup>59</sup> Desde Sixto V (1585-1590), y hasta el gobierno de Paulo V (1605-1621), son cinco los Papas que ocupan la silla de San Pedro, con pontificados que en determinados casos no alcanzan siquiera el mes de duración: Urbano VII (1590); Gregorio XIV (1590-1591); Inocencio IX (1591); Clemente VIII (1592-1605); y León XI (1605). Cf. GONZÁLEZ CREMONA, Juan Manuel y; GONZÁLEZ-CREMONA NOGALES, Pablo Daniel (1989) — *Diccionario de los Papas*. Barcelona: Mitre, p. 152-154.

<sup>60</sup> PELIGER, Juan Vicente (1594) — *Formulario y estilo curioso de escribir cartas missivas*, ed. cit., ff. 7r-8v; y MANZANARES, Jerónimo Paulo de (1600) — *Estilo y formulario de cartas familiares*, ed. cit., ff. 156r-157v.

<sup>61</sup> PELIGER, Juan Vicente (1594) — *Formulario y estilo curioso de escribir cartas missivas*, ed. cit., ff. 7v-8r.

esa enhorabuena sea por escrito y no en persona, esperando que el Pontífice entienda los motivos que le impiden viajar a Roma para felicitarle como es debido por su creación: «[...] quisiera más en persona postrado a sus sagrados pies, que por letra, poder dar la enhorabuena della, y pues esto por mi mucha edad, y larga distancia del camino, no me es possible, suplico a Vuestra Beatitud la reciba por esta carta»<sup>62</sup>. El carácter electivo de la Monarquía papal implicaba una gran inestabilidad en las redes clientelares establecidas en torno al Pontífice, pues su muerte provocaba la promoción de una nueva familia con sus propios hombres de confianza<sup>63</sup>. Esto obligaba a poner en marcha toda una maquinaria epistolar nada más conocerse el nombre de la persona que iba a ocupar, desde ese momento y hasta su muerte, la Sede de San Pedro. Las cartas se convertían entonces en un instrumento eficaz para la diplomacia, pues a través de ellas se pretendía alcanzar una alianza favorable o mantener las buenas relaciones con Roma.

Más diversa es la correspondencia ficticia remitida al Papa en las diversas obras de Pérez del Barrio. La novedad es la introducción de una carta de presentación del embajador en Roma, en la que, tal y como sucedía en la práctica real, jura obediencia al Pontífice e insiste en que se encuentra tanto al servicio de la Santa Sede como al de la Monarquía Hispánica, lo que es perfectamente compatible, porque ambos persiguen un mismo fin: la defensa de la Fe Cristiana y de la Iglesia Católica.

*Santísimo Padre.*

*El Rey mi señor ha tenido por bien de honrar mi persona, mandándome servir la Embaxada de essa Corte Romana, cosa que estimo y tengo en más que el mayor cargo del mundo, por lo que me acerca a los santísimos pies de Vuestra Santidad, y a las ocasiones que desseo merecer, para reverenciar, obedecer, servir a Vuestra Beatitud, y a esse Sacro Consistorio, y ver quanto me promete el acertamiento la voz general del mundo, que va publicando con alabanza y gloria el lustre y resplandor que en Vuestra Santidad tienen las cosas de la Fe, ayudando a los altos pensamientos y zelo Christiano de Su Magestad [...]»<sup>64</sup>.*

Por otro lado, es en la *Dirección de secretarios* donde, por primera vez, el Papa empuña la pluma y toma la iniciativa epistolar, dejando de representarse tan sólo como la figura del ausente al que se escribe, e iniciándose un auténtico

<sup>62</sup> MANZANARES, Jerónimo Paulo de (1600) — *Estilo y formulario de cartas familiares*, ed. cit., f. 156v.

<sup>63</sup> REINHARDT, Nicole (2009) — *Correspondances, clientèle et culture politique*, ed. cit., p. 135.

<sup>64</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1613) — *Dirección de secretarios de señores*, ed. cit., ff. 121v-122r.

diálogo, lo que contrasta con el resto de misivas que aparecían de manera aislada, sin obtener respuesta alguna<sup>65</sup>. Es el virrey de Nápoles quien goza del privilegio de recibir una carta del Pontífice, dándole la bienvenida y poniéndose a su disposición en todo lo que estime necesario. Esta carta, así como la correspondiente respuesta del Virrey, aparecen incluidas con idénticas palabras, aunque con menor extensión, en el *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas* del cordobés Páez de Valenzuela.

*Amado hijo, noble varón, salud y bendición apostólica. Con la buena ocasión del Duque N. que va a essa tierra, nos ha parecido puesto en razón dezir a Vuestra Excelencia el alegría que hemos recebido con su venida, de que le damos la en ora buena, y hazemos saber que para qualesquiera beneficios y aumentos desse Reyno, nos tendrá siempre favorables, estimándolos como cosa nuestra, a que ayudará mucho el crédito que tenemos de la mucha bondad y prudencia suya, y así bendecimos a Vuestra Excelencia y a la señora Duquesa, y a sus hijos, con la bendición apostólica. Dada en Roma, etc*<sup>66</sup>.

Pérez del Barrio parece querer ser algo más original en algunos de los modelos de cartas que ofrece a sus lectores, dotándoles de un argumento. Emplea este recurso para la correspondencia con el Papa y así se imagina la historia de un fraile franciscano que culmina un más que impecable *cursum honorum* siendo nombrado Pontífice. De este modo, encadena una carta tras otra, haciendo partícipes a sus corresponsales de estos continuados ascensos y recibiendo de ellos los consabidos parabienes:

*Finxo que un Frayle de la Orden de San Francisco por su valor, y virtud, y favor de un Señor, fue Guardián, Difinidor, Provincial, Confesor de una Infanta, y de la Reyna, General de su Orden, Obispo, Arçobispo, que se le dio Capelo, que el Rey lo embió a Roma, y que ascendió al Pontificado, y de cada uno destes cargos pongo sus parabienes, con las respuestas dello*<sup>67</sup>.

Pero es en la obra de Páez de Valenzuela donde se recogen un mayor número de cartas, tanto remitidas al Papa como redactadas por él. Una presencia más

<sup>65</sup> Ya Tejeda había añadido en la segunda parte de su manual una carta escrita por un cardenal recién elegido Pontífice, si bien ésta no era más que la contestación a una misiva enviada por el cabildo de una ciudad, la cual no se incluye en el formulario, invitándole a visitar la villa. En su respuesta el Papa se excusaba por no poder aceptar el ofrecimiento debido a la inminencia de su coronación, que le obligaba a partir presto hacia Roma. Cf. *De un cardenal, electo Summo Pontífice, a una ciudad, respondiendo a una en que le suplicaron quisiese rescebir en ella el servicio que le querian hacer*, in TEJEDA, Gaspar de (1552) — *Segundo libro de cartas mensageras*, ed. cit., ff. 6v-7r.

<sup>66</sup> PÁEZ DE VALENZUELA Y CASTILLEJO, Juan (1630) — *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas*, ed. cit., p. 2-3.

<sup>67</sup> PÉREZ DEL BARRIO ANGULO, Gabriel (1622) — *Secretario de señores*, ed. cit., f. 69v.

que notable, que contrasta con los manuales precedentes y que quizás pueda deberse a la condición de eclesiástico de su autor, que le pudo hacer buen conocedor del funcionamiento de la Corte romana y de los asuntos de la Iglesia. Son en total catorce misivas que reproducen las tipologías epistolares que ya hemos visto: cartas de recomendación para la provisión de oficios eclesiásticos, parabienes y felicitaciones, cartas de presentación y de creencia, etc. Todas ellas aparecen reunidas en las primeras páginas de la obra, constituyendo un apartado específico, pues al final del mismo Páez de Valenzuela señala: «Esto baste de Corte Romana, para lo que puede y debe inferir en sus correspondencias»<sup>68</sup>.

Después de este repaso por los ejemplos epistolares redactados para la correspondencia con la Santa Sede, se puede afirmar que la inclusión de la figura del Papa como destinatario de estas misivas ficticias, lejos de ser anecdótica, se convierte en paradigmática de la fuerte normativización a la que estaba sometida la escritura epistolar y explica la razón de ser de la tratadística al uso: la necesidad de recurrir a estos «secretarios de papel» para asegurarse de que la correspondencia se ajustara a las normas y etiquetas sociales de la época. Se disipaban así todas las reticencias a servirse de «cartas hechas», recomendando copiarlas sin adaptaciones, no fuera a ser que cualquier intento de espontaneidad acabara convertido en error y conllevara la pérdida del favor de ese «príncipe mixto», que, como se advirtió al conde de Castro, transitaba entre dos mundos: el temporal y el de lo espiritual<sup>69</sup>.

Artigo recebido em 17/05/2011  
Aceite para publicação em 25/06/2011

<sup>68</sup> PÁEZ DE VALENZUELA Y CASTILLEJO, Juan (1630) — Nuevo estilo y formulario de escribir cartas missivas, ed. cit., p. 33.

<sup>69</sup> Sobre esta naturaleza dual del poder pontificio y la situación del Papado durante los siglos XVI y XVII, véase PRODI, Paolo (2006) — *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima Età Moderna*. Bolonia: Il Mulino. [PRODI, Paolo (2010) — *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarchia papal en la primera Edad Moderna*. Madrid: Akal].

ELENA GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, **La cuaderna vía española en su marco panrománico**, Madrid: Fundación Universitaria Española (Colección Tesis Doctorales *Cum Laude*. Serie L-58), 2010, ISBN: 978-84-7392-757-4, 392 p.

*La cuaderna vía española en su marco panrománico* es el fruto de las investigaciones doctorales llevadas a cabo por Elena González-Blanco – licenciada en Filología Hispánica y Filología Clásica –, que defendió su tesis en 2008 y obtuvo el Premio Extraordinario de Filología de la Universidad Complutense de Madrid en el curso 2007/2008.

En este libro – en el que solo encontramos una parte de los resultados de su vasta pesquisa sobre la cuaderna vía –, el deseo de la autora es «acercarnos al estudio de la cuaderna vía o tetrástico monorrímo de alejandrinos desde una nueva perspectiva panrománica que hunde sus raíces en el medievo latino» (p. 25). Intentando elaborar un *corpus* completo del tetrástico medieval en francés, italiano, castellano, provenzal, catalán y galaico-portugués, que le lleva a reflexionar sobre la unidad temática y formal de las composiciones censadas.

El libro se divide en tres grandes bloques:

En el primero de ellos encontramos los agradecimientos de la autora (p. 17 y 18), seguidos de un prólogo de Ángel Gómez Moreno – director de la tesis –, en el que se cuentan los orígenes de la investigación llevada a cabo por su doctoranda (p. 19 a 23).

El segundo bloque – que constituye el grueso de este libro – esté formado por seis apartados que describiremos a continuación. En primer lugar encontramos la *Introducción* (p. 25 a 30), en la que la autora sienta las bases, ordenación y objetivos primordiales de su trabajo, que se centra en el hispanismo y el comparatismo, trazando «una visión de conjunto que proporcione el mayor número de datos posible y, a su vez, sirva de punto de partida y de material de trabajo para futuras investigaciones sobre el tetrástico monorrímo de alejandrinos, la poesía narrativa medieval y la literatura comparada romance» (p. 26); además de realizar un repaso bibliográfico de los estudios existentes sobre la cuaderna vía y su panromanismo, que van desde 1924 hasta 1988, y han servido de base a su investigación (p. 26 a 30).

En un segundo y extenso apartado (*Presencia del tetrástico monorrímo de alejandrinos en la literatura francesa medieval*, p. 31 a 140) analiza la cuaderna vía en la literatura medieval francesa, consiguiendo censar más de 170 composiciones en alejandrino, entre finales del siglo XII y comienzos del XV. Y llama la atención sobre las escasas investigaciones literarias que se han hecho en Francia sobre esta estrofa, a pesar del elevado número de textos conservados (p. 31 a 33). Incluyendo,

a continuación, el *corpus* de las composiciones francesas (p. 33 a 140), «a modo de breves fichas en las que se exponen los principales datos acerca de su autoría, fecha de composición, manuscritos y ediciones, temática, fuentes y métrica» (p. 30). Los textos están organizados por fechas: tres pertenecen al último tercio del siglo XII (p. 33 a 40), dieciséis a la primera mitad del siglo XIII (p. 40 a 53), siete a mediados del siglo XIII (p. 54 a 60), cuarenta y cinco a la segunda mitad del siglo XIII (p. 60 a 89), diez a finales del siglo XIII o principios del XIV (p. 89 a 96), cuarenta a la primera mitad del siglo XIV – época en la que destaca sobremanera el poeta Jehan de Saint-Quentin – (p. 96 a 123), cuarenta y seis a mediados y a la segunda mitad del siglo XIV – destacando los treinta y cuatro poemas de Gilles le Muisit – (p. 124 a 136), cuatro a principios del siglo XV (p. 136 a 139) y seis más que no se datan ni analizan por la imposibilidad de acceder a los textos (p. 139 a 140).

El tercer apartado (*Presencia del tetrástico monorrímo de alejandrinos en la literatura italiana medieval*, p. 141 a 209) lo dedica González-Blanco al análisis del alejandrino en la literatura italiana de la Edad Media. La estrofa adquiere importancia durante el *duecento* y el *trecento*, gracias a destacados autores, como Bonvesin da la Riva, Jacopone da Todi o Ugucione da Lodi. Por lo que respecta a la localización, abundan las composiciones en el norte de Italia, aunque también merecen ser destacadas las de Sicilia. A pesar de la riqueza de estas composiciones, no destacan los estudios de con junto por parte de la crítica, ni abundan las ediciones de estos textos italianos en alejandrinos. Se incluye, también, en este apartado un análisis por fechas de más de sesenta composiciones italianas (p. 142 a 209): dos de finales del siglo XII (pp. 142 a 147), diez de la primera mitad del siglo XIII (p. 147 a 160), treinta y ocho de la segunda mitad del siglo XIII – momento en el que destacan Todi y Bonvesin, con quince y diecinueve composiciones respectivamente – (p. 160 a 191) y doce en el siglo XIV (p. 191 a 209).

Se dedica el cuarto apartado del segundo bloque (*Presencia del tetrástico monorrímo de alejandrinos en la literatura española medieval: la cuaderna vía y el Mester de Clerecía*, p. 211 a 288) al análisis de la cuaderna vía en la literatura medieval escrita en lengua castellana. En la introducción (p. 211 a 218) la autora hace un recorrido histórico y bibliográfico – no exento, en ocasiones, de un matiz crítico – por los estudiosos y los estudios que se han ocupado de este tipo de composiciones medievales en castellano; que demuestra, sin duda, que sobre este tema hay una bibliografía mucho más abundante en España que en Francia e Italia, a pesar de que el número de composiciones sea menor en España que en los otros dos países. Como en los anteriores apartados, también se incluye un análisis por fechas de las composiciones castellanas en cuaderna vía (p. 218 a 288): dieciséis textos en el siglo XIII – centuria en la que destaca el poeta riojano Gonzalo de

Berceo – (p. 218 a 250) y siete en el siglo XIV (p. 251 a 267). Mención aparte merecen los poemas castellanos en cuaderna vía compuestos por judíos, que son cuatro (p. 267 a 279), las tres obras de datación incierta (p. 279 a 282), otros tres poemas menores en cuaderna vía que han sido encontrados en devocionarios (p. 282 a 284) y las tres obras perdidas (p. 285 a 287).

En el brevísimo apartado quinto (*El tetrástico monorrímo de alejandrinos en otras literaturas romances medievales*, p. 289 a 291), Elena González-Blanco recoge sucintamente la existencia de poemas emparentados con el alejandrino en lengua provenzal, catalana y galaico-portuguesa, donde las incidencias son poco destacables en comparación con el francés, el italiano y el castellano.

Finalmente, la autora dedica un amplio y último apartado a las reflexiones finales (*Conclusiones*, p. 293 a 323), en el que hace un balance de los materiales recopilados y expuestos en los anteriores apartados. La comparación de los diferentes *corpus*, le lleva a concluir que:

a) La literatura francesa es la que posee el mayor número de poemas en tetrásticos monorrímos de alejandrinos, que los poemas van desde finales del siglo XII hasta finales del XIV, que la crítica sobre el asunto es escasa (p. 293 a 294); que no se puede determinar con exactitud la zona geográfica de la que proceden los poemas franceses, aunque hay un claro predominio de poemas procedentes de la zona norte del país (p. 295 a 296).

b) La literatura italiana también presenta abundantes e interesantes testimonios, aunque en menor cantidad que la francesa (p. 294); y desde el punto de vista geográfico (p. 297 a 299) «la estrofa se encuentra presente en toda la geografía de la Italia medieval del Duecento y el Trecento con una grandísima riqueza y variedad temática y formal. La mayor densidad de textos se concentra en el Norte del país, y especialmente en las regiones de Lombardía y Véneto, de donde son originarias las primeras composiciones en tetrásticos, posiblemente debidas a la influencia francesa, y gracias a la facilidad de comunicación entre éstas» (p. 297).

c) El *corpus* de la literatura española es menor que los anteriores, pero más conocido por el importante número de estudios que se le han dedicado (p. 294); y resulta más complicado ofrecer una clasificación geográfica del mismo (p. 300).

d) Por lo que respecta a la temática de los poemas compuestos en tetrásticos (p. 300 a 313), se comprueba «que los tópicos y asuntos centrales de las diferentes obras se repiten» (p. 300), hecho que justifica que la autora haga referencia al carácter panrománico del tetrástico monorrímo. Observándose también «que los temas bíblicos, religiosos, morales y satíricos se extienden durante todo el periodo de composición de este tipo de obras, mientras que en el siglo XIII predominan los poemas marianos y los textos alegóricos, además de pertenecer a esta época casi todos los poemas políticos, goliardescos y líricos. El siglo XV será en cambio el

siglo de los *dits* y también el período de mayor importancia para la composición de relatos hagiográficos (especialmente en el área francesa)» (p. 302-303).

e) El aspecto más conflictivo es el de la datación y autoría de estos textos (p. 313 a 318), puesto que en la mayoría de los casos se desconoce al autor, porque el texto se ha encontrado en un manuscrito misceláneo o porque los esbozos del 'yo' poético no abundan en esta época (p. 313 a 315). Con respecto a la datación, se encuentran problemas similares por la abundante falta de datación de los textos.

f) Finalmente (p. 323), la autora colige que «el tetrástico monorrímo de alejandrinos es una estrofa clave en la poesía narrativa de las literaturas romances francesa, italiana y española... Su origen hunde las raíces en la poesía mediolatina, donde se gesta. Adquiere su forma definitiva durante los siglos XII y XIII». Y lo más importante e innovador para los futuros estudios de literatura medieval en lengua castellana, que no podemos hablar «de una cuaderna vía de origen español, ni de un mester de clerecía refiriéndonos tan solo a esta estrofa perteneciente a una ubicación geográfica concreta. El concepto es mucho más amplio, pues se trata de una estrofa panrománica, utilizada como vehículo de expresión de numerosos conceptos y de una importancia vital en la literatura medieval paneuropea... dentro de este panromanismo al que hemos llegado en nuestras conclusiones, no podemos poner barreras lingüísticas, geográficas, ni métricas, puesto que lo que en realidad estamos caracterizando no es el alejandrino, ni la cuaderna vía ni el tetrástico, sino la narrativa medieval panrománica de los siglos XIII y XIV» (p. 323).

El tercer y último bloque del libro (p. 325 a 392) recoge un índice de autores antiguos y medievales (p. 325 a 329), el listado de siglas utilizadas (p. 331) y una extensa y útil bibliografía (p. 333 a 392).

La investigadora González-Blanco nos presenta un estudio recopilatorio y contrastivo en un marco literario panrománico, que servirá de referencia a los estudiosos que pretendan analizar el tetrástico monorrímo francés, italiano o español. Sin duda, su obra no estará exenta de polémica – principalmente en el ámbito del hispanismo –, pues el *corpus* presentado y las conclusiones a las que llega la autora hacen que se tambaleen algunas de las líneas de investigación seguidas por destacados medievalistas.

En definitiva, un interesante y arduo trabajo que nos ayuda a comprender mejor la narrativa poética medieval castellana y panrománica; y nos aporta una visión diferente del llamado 'mester de clerecía'.

**María Eugenia Díaz Tena**  
 CiLengua & CITCEM  
 diaztena@gmail.com

SARA AUGUSTO, **A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco**. Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Lisboa: Fábrica das Letras, Lda., 2010, ISBN 978-97-2311-353-2, 500 p.

Motivada pelo estudo anterior do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, matéria de análise da sua dissertação de mestrado, Sara Augusto descobriu um universo de ficção barroca portuguesa que lhe imprimiu a vontade de dirigir novos projectos para o desenvolvimento do tema então abordado, sublinhando a importância da expressão alegórica durante o período Barroco. Estruturada em três grandes partes, respectivamente intituladas «De tropo a forma de expressão», «A alegoria na novela pastoril» e «A ficção romanesca do barroco: intenção alegórica e narrativa alegórica», a tese de doutoramento da mesma autora que agora se apresenta, intitulada *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, teve como principal intuito «perceber de forma clara o tratamento da alegoria na ficção romanesca do Maneirismo e do Barroco, as diversas formas que assumiu, a sua eficácia nos objectivos procurados pelos escritores e editores, e o sucesso que obtiveram as cerca de trinta obras em que pode ser considerada ou que a ela recorrem e que, (...) cobrem século e meio de literatura»<sup>1</sup>. A leitura de bibliografia crítica sobre os dois temas de carácter mais genérico em que se fundou o seu trabalho, por um lado a periodização literária do Maneirismo e do Barroco, por outro o conceito de alegoria, rapidamente revelou que não estaria correcta, nem tão pouco completa uma abordagem da ficção romanesca alegórica que não englobasse a novelística pastoril. Assim sendo, o *corpus* textual reunido passou a estender-se desde os inícios de Seiscentos até meados do Século XVIII, sendo suficientemente representativo para perceber diferentes entendimentos e aplicações da teoria de *tropis*.

De molde a aprofundar alguns conhecimentos sobre a alegoria que permitissem ampliar a simples noção de tropo e integrar a alegoria na produção poética de Seiscentos, tendo sempre em vista o seu enquadramento retórico, Sara Augusto desenvolveu numa primeira parte, «De tropo a forma de expressão», dividida em cinco capítulos, o contacto com diferentes leituras da alegoria, passando pelas formulações da retórica clássica e da tradição medieval à abordagem barroca de Francisco Leitão Ferreira, de Emanuel Tesouro e de Baltasar Gracián. Sobre este percurso é possível retirar algumas conclusões, nomeadamente a indiscutível permanência da definição clássica de alegoria,

<sup>1</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*. Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Lisboa: Fábrica das Letras, Lda., p. 16.

estabelecida pelos retores latinos, Cícero e Quintiliano sobretudo, depois de uma utilização continuada como figura retórica que consistia em dizer uma coisa para fazer compreender outra. Correspondendo a uma tradição estabelecida e apreendida ao longo de séculos e de Cristianismo, a estrutura alegórica dos textos pode ter permitido o sucesso da conjugação entre o *docere* e o *delectare*, estando desde logo justificada pela utilização recorrente da alegoria nas Sagradas Escrituras. A intensificação do ornato como característica do discurso elaborado, implicando o recurso a tropos e figuras como característica da boa eloquência, parece não ter conduzido a qualquer reformulação da alegoria como conceito retórico (só a leitura de Tesouro, modelo por excelência de Leitão Ferreira, permitirá perceber a intrínseca ligação, nesta altura reforçada, entre metáfora e alegoria, sendo esta tida como continuação da primeira). Com a sobrevalorização do ornato e da eloquência operada pelo Barroco, o discurso alegórico assumiu uma centralidade essencial, acabando por romper um determinado ponto de equilíbrio que o próprio Leitão Ferreira pretendia estabelecer. Só a teorização de Baltasar Gracián parece ter coordenado com êxito a definição de alegoria com abundante exemplificação, reforçando o carácter ficcional da alegoria e a sua narratividade daí decorrendo o sucesso da união entre o deleite e o proveito.

Por outro lado, desde logo se destacou «a importância da contínua relação estabelecida entre a alegoria e as suas manifestações visuais, sobretudo com a tão forte tradição emblemática dos séculos XVI e XVII»<sup>2</sup>. Já no último capítulo desta primeira parte, depois de ultrapassada a definição de alegoria como translação de sentido, com base na analogia, procurou confirmar-se a alegoria como macroestrutura textual. Assistiu-se, pois, a um processo de «invasão» alegórica, passando de pontual tropos enriquecedor do discurso barroco a elemento estruturador, sobretudo no que diz respeito a um género que podemos considerar especificamente barroco, a «alegoria moral». De acordo com Sara Augusto, «assente na ficção, em determinado contexto de produção e de leitura, a alegoria deve ser entendida como convenção, como modo temático, como forma de expressão, implicando um processo subentendido tanto da parte do escritor como do leitor. Este conceito de alegoria permitiu perceber a intenção alegórica que se manifesta de forma recorrente nos prólogos das narrativas, que orienta o leitor para uma segunda leitura, contemplando toda a estrutura narrativa como sua expressão própria, mas permitiu também diferenciá-la de uma narrativa estruturalmente alegórica, que implica uma correspondência entre a sintaxe e a semântica da narrativa». No século XVII parece desaguar toda uma tradição até então desenvolvida em termos de expressão alegórica, numa síntese de intenções estéticas e didácticas. Trata-se de um período que

---

<sup>2</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 13.

aprofundou e explorou conteúdos e formas alegóricas, sobretudo do ponto de vista moral e religioso. Constituídos por proémios, dedicatórias, licenças e aprovações do Santo Ofício, os paratextos são de grande importância para a determinação do carácter alegórico de certas obras. Mas são especialmente determinantes pelo que revelam de uma tradição que se ia impondo como modelo de uma utilização deliberada da forma alegórica como elemento estruturante da narrativa, possibilitando mesmo perceber o percurso realizado neste sentido das novelas maneiristas às narrativas barrocas. A correlação entre todos estes elementos, desde a estrutura interna da novela alegórica, ao contexto de produção e à tradição literárias que pode apresentar graus mais ou menos complexos, fechados ou perfeitos, pode constituir a substancial diferença entre as novelas pastoris, os enredos romanescos e as parábolas morais.

Na segunda e na terceira partes procedeu Sara Augusto à leitura e ao comentário da presença da alegoria na ficção romanescas dos períodos Maneirista e Barroco, num lapso temporal que situou entre 1600 e 1750, ou seja, entre a publicação da *Primavera*, de Francisco Rodrigues Lobo, em 1601, e a publicação do *Reino da Babilónia*, de Soror Madalena da Glória, em 1749. De acordo com a autora, a inclusão da novela pastoril no seu *corpus* textual, cujo estudo constituiu a segunda parte do trabalho, «A alegoria na novela pastoril», dividida em três capítulos, permitiu-lhe em primeiro lugar «ter a exacta consciência do poder da convenção na expressão da alegoria. Em segundo lugar, [permitiu-lhe] também poder distinguir entre simples estruturas alegóricas, manifestações esporádicas e desligadas entre si, e episódios alegóricos, construindo um cosmos, uma imagem alegórica, quase sempre representação de um espaço ou de uma acção, estruturada por uma motivação, por uma causalidade mágica, divina ou mitológica. Contudo, na novela pastoril, a alegoria não se impôs como forma de expressão, apenas como modo temático, demonstrado ao nível mais amplo do significado da narrativa»<sup>3</sup>. Da convenção pastoril fazem parte estruturas e episódios de carácter alegórico: os desfiles nas ocasiões festivas, a decoração e o tipo de espaços em que decorrem e as personagens fantásticas que os habitam, são constantes que percorrem o universo pastoril. No entanto, apesar de recorrentes nas novelas estudadas, estas manifestações da alegoria apresentam-se como acontecimentos isolados, constituindo episódios demarcados tanto do real como do disfarce, instaurando uma ficcionalidade onde a imaginação e a fantasia são os únicos limites, onde a convenção é já outra. Falando desta outra convenção, a sua fonte é sobretudo visual e descritiva, revelando especial interesse por estruturas como os emblemas, as empresas e as divisas, criando imagens e discursos partilhados pela pintura, pela escultura e pela literatura.

<sup>3</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 14.

Ainda assim, torna-se essencial sublinhar o facto destas estruturas ganharem relevo nas novelas pastoris que vão apresentando desvios, como é o caso da terceira narrativa da trilogia de Francisco Rodrigues Lobo, *O Desenganado*, de 1614, ou da *Lusitânia Transformada*, de Fernão Álvares do Oriente, publicada em 1607, e posteriormente na terceira década do século XVII, com as novelas de Manuel Fernandes Raia, *Esperança Engañada* (1624 e 1629), que, de acordo com o ponto de vista da autora, constituem já uma ponte para a novela barroca. Como explica Sara Augusto «Esse maior significado provém do facto de as representações alegóricas não acontecerem episodicamente, tendo uma função limitada, mas resultarem de um desenvolvimento temático, pelo qual são exigidas e se tornam necessárias»<sup>4</sup>. Da leitura e da análise das novelas pastoris produzidas em Portugal, entre 1600 e 1630, destacou a autora o desenvolvimento de dois processos: por um lado a construção e a consolidação de um género literário, caracterizado pela obediência a convenções instituídas desde a poesia clássica e novamente concretizadas no século XVI; e, por outro lado a percepção da transformação da convenção neste curto período de tempo, correspondendo ao acentuar de certos procedimentos formais e ao desenvolvimento de tendências temáticas específicas. A alegoria manteve o grau mínimo das seqüências e dos episódios alegóricos em todas as novelas estudadas. Porém, quando surgem integrados numa estrutura narrativa, cujo desenvolvimento temático leva o leitor a interrogar-se sobre o sentido da história e das personagens, ganham um outro valor. Potenciadas alegoricamente pelo título, as narrativas tornam-se demonstrações de uma tese, exemplos de comportamentos e de conseqüências para determinadas atitudes, legitimando uma leitura moral. Progressivamente o universo pastoril deixa de ser lido como disfarce do ambiente cortês, devido a uma ruptura com a verosimilhança na construção das personagens e do ambiente pastoril da Arcádia, pelo que as novelas deixam de ser fonte de puro entretenimento, segundo convenções fortemente estabelecidas. Ampliados e transformados os enredos pela fantasia e pela imaginação, ao prazer da leitura irá associar-se o intuito moralizador, cuja principal característica será a conversão do canto do amor profano ao canto do amor divino.

Na terceira parte, «A ficção romanesca do barroco: intenção alegórica e narrativa alegórica», também ela dividida em três capítulos, Sara Augusto centrou-se, como o próprio subtítulo indica sobre a ficção romanesca do barroco, optando pela referida divisão tripartida tendo em conta que, a partir da década de 80 de Seiscentos, se começou a desenvolver a produção de ficção alegórica, com um carácter exemplar, moral e doutrinário. Agrupando a ficção alegórica num único grupo, que analisou no terceiro capítulo, organizou a ficção

---

<sup>4</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 257.

não alegórica em dois grupos, antes e depois da década de 80, que constituem respectivamente a matéria de estudo do primeiro e do segundo capítulos. A amplitude cronológica do assunto em estudo é justificada pela necessidade de diferenciar três tipos de manifestação alegórica, por convenção, por intenção e como modo de expressão. A questão colocou-se em relação aos três tipos de narrativa em causa – pastoril, de entretenimento e exemplo, e alegórica, justificando-se deste modo o grande número de títulos que faz parte do *corpus* textual em análise. Segundo a autora, a produção alegórica teve influência na criação da ficção de entretenimento, de aventura e de exemplo, intensificando a intenção alegórica, revelada quer nos textos preliminares, quer no corpo das narrativas. Por isso, concedeu especial atenção aos paratextos, entre prólogos, dedicatórias, pareceres e licenças, pelo que desvendam das intenções dos autores e da consideração dos censores do Santo Ofício. Assim, toda a terceira parte se apoia em dois pressupostos adquiridos antes da leitura, pela orientação do autor, editores e censores, amigos do autor, que manifestam um conhecimento e uma expectativa que fariam parte do universo literário da época.

Num segundo plano, já fora do código pastoril, abordado na segunda parte desta dissertação, bem como no primeiro capítulo desta terceira parte, a alegoria surge de uma forma completamente diferente, num conjunto de narrativas de tema amoroso e de entretenimento. As sequências alegóricas escasseiam, mas, inversamente, o sentido moral intensifica-se. Nestas novelas, em que predomina a acção e onde as personagens se distinguem pelo seu carácter moral, a presença da alegoria partiu de uma dupla reflexão, estabelecida fora do texto literário, definida nos prólogos, espaço cada vez mais condicionante da leitura. Sob o véu da alegoria, justificava-se a produção romanesca e orientava-se o leitor. Estas narrativas, de Diogo Ferreira de Figueiroa, de Gaspar Pires de Rebelo, de Gerardo de Escobar ou de Mateus Ribeiro, por exemplo, não são claramente alegóricas, mas, sim, obras tematicamente alegóricas. Qualquer uma das novelas dá conta, numa primeira leitura da história, das peripécias amorosas, das aventuras vividas pelas personagens, e o espírito entretém-se com a reviravolta inesperada, com a resolução inusitada, com a ousadia dos feitos e do favor da fortuna: contudo, oferece uma segunda leitura complementar, quase exigida no quadro da produção literária e da mundividência religiosa do escritor barroco. Nessa segunda leitura estaria o aviso, a lição, o conselho do exemplo e do modelo. Esta possibilidade aumenta consideravelmente o grau alegórico. Por último Sara Augusto considerou as novelas alegóricas onde a alegoria, longe de se manifestar de forma ocasional, atinge toda a estrutura narrativa, cuja lógica de construção e sequência dos episódios se altera por completo em relação à verosimilhança que, apesar da fantasia e da complexidade dos enredos, ainda caracterizava a novela de

entretenimento e exemplo. Dentro de uma coerência interna muito específica, o enunciado narrativo alegórico apresenta um tratamento das suas categorias que o distinguem da ficção mimética. O procedimento era conhecido dos autores e reconhecido pelos leitores nos prólogos, visando duas características: a dupla estrutura, que oferecia a agradabilidade do enredo ao mesmo tempo que cumpria um sério propósito doutrinário e moral, e o conteúdo religioso, matéria sobre a qual se fundava a analogia. Entre modelos de acção bem determinados (a psicomauquia e a peregrinação) a narrativa alegórica deve manifestar uma segunda leitura, de sentido moral e espiritual, que não deixe qualquer dúvida no espírito do leitor quanto à verdade proclamada. Como tal, a vivência religiosa e conventual, os modelos oferecidos à leitura e à meditação, a intenção pedagógica e moral e a vigência dos códigos poéticos do barroco, em que tão à vontade estava a alegoria, poderão justificar, segundo a autora, a concentração da produção romanesca alegórica no espaço religioso, na última fase do barroco literário em Portugal.

Com este trabalho, Sara Augusto pensa «ter contribuído para um melhor conhecimento da realização da alegoria desde as novelas pastoris à novela alegórica, considerada eficaz pelos autores e pelos leitores. O conhecimento da alegoria propiciado pela ficção romanesca permitiu, além disso, determinar o papel que lhe coube noutros géneros literários, e especial na parenética, na poesia lírica e no teatro». Permiteu-lhe «ainda sublinhar um último aspecto: o contacto que este trabalho [lhe] proporcionou com uma literatura ficcional romanesca, praticamente desconhecida, que tanta repercussão teve na época em que foi escrita, com novelas várias vezes editadas até ao início do século XIX»<sup>5</sup>.

**Maria Inês Nemésio**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Bolseira de Investigação da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Investigadora do CITCEM

ines\_nemesio@hotmail.com

---

<sup>5</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 471.

SILVIA MOSTACCIO (ed.), **Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente. Actes du colloque international, Université catholique de Louvain, 7 mars 2008**. Louvain-la-Neuve: Arca, Academia-Bruylant, 2010, ISBN 9782-87209-952-8, 235 p.

O livro aqui resenhado reúne textos apresentados no colóquio internacional sobre história da educação feminina nos Países Baixos meridionais, Espanha e Itália, que teve lugar na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, em 7 de março de 2008.

Como é comum acontecer em publicações de atas de reuniões acadêmicas, *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux* (daqui em diante, *Genre et identités*) vem precedido de uma introdução escrita por sua organizadora e também autora de um dos capítulos, Silvia Mostaccio. Trata-se de um claro esforço de localização da obra que, por um lado, dá-se através de sua vinculação aos estudos de gênero, na medida em que a tônica relacional sugerida por essa abordagem permitiria uma convergência de diferentes enfoques no domínio da história (social, cultural, política, religiosa) com vistas ao estudo da sociedade em toda a sua complexidade (p. 7). Por outro, o reconhecimento de que a construção dessas identidades forjadas na relação entre os gêneros, na Época Moderna, é indissociável de sua componente religiosa, obrigaria voltar o olhar para o percurso trilhado por mulheres (católicas ou protestantes) na ocupação de posicionamentos distintos diante da sociedade, da família ou do Estado: «Positions gagnées à partir d'une profonde participation des femmes aux mouvements religieux qui, tout en gardant des aspects fort contradictoires et quelques fois misogynes, leur permirent néanmoins d'expérimenter de nouveaux itinéraires d'affirmation personnelle» (p. 8). Na base desta confluência entre identidades de gênero e identidades religiosas, a educação dispensada às mulheres no período assumiria, segundo Mostaccio, os contornos de uma perspectiva privilegiada para o historiador que nela se debruce. É a este enfoque particular que, ao fim e ao cabo, *Genre et identités* é dedicado.

O empenho introdutório de Mostaccio, ademais, também traduz um esforço de conceder certa coesão e unidade àquele conjunto de textos em particular – uma das funções prefatoriais por excelência, para seguir a formulação de Gérard Genette. A organização interna do volume, apresentada detidamente em sua introdução, demonstra que a ordenação dos capítulos obedece a uma lógica bem definida, desenhada num movimento que caminha do plano geral para o específico, cobrindo discussões bibliográficas e contextuais prévias que culminam no que poderíamos chamar de um núcleo duro de trabalho de arquivo, de caráter

mais monográfico e especificamente orientado para o contexto dos Países Baixos meridionais – cristalizado nos textos de Cordula van Wyhe, Marie-Élisabeth Henneau e Philippe Annaert, nomeadamente. Portanto, a harmonização de um encadeamento interno bem balizado – realização incomum em obras de autoria coletiva oriundas de encontros científicos – não constitui um simples malabarismo narrativo da editora do volume. Antes, ela é visível ao longo de toda a obra e, sobretudo, na conclusão redigida por Jean-Pierre Delville.

O primeiro capítulo, por exemplo, assinado por Sara Cabibbo e intitulado «Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne», serve como rota de entrada para os demais autores, na medida em que dá continuidade à tarefa de situar a coletânea dentro do panorama geral das interfaces entre os estudos de gênero e religiosidade. Mesmo que focalizando o caso italiano, Cabibbo apresenta, amparada em artigos de Gabriella Zari e Roberto Rusconi, uma trajetória desse campo de estudos que, em seus contornos gerais, pode ser estendida para além de fronteiras nacionais e a que todo o volume se afilia, de alguma maneira. Passando em revista as bases dos estudos de história religiosa feminina desde os anos 1960, Cabibbo demarca o surgimento e o avanço da perspectiva que vê um protagonismo feminino no fenômeno religioso e, nos conventos, os principais centros de sua expressão. Ao fazê-lo, resume os temas e objetos de estudo que frequentam as fronteiras atuais das pesquisas, ressaltando a importância das zonas de negociação entre o prescrito e o vivido, entre o conteúdo de uma produção voltada para o controle dos comportamentos e a experiência de fato vivida no cotidiano claustal – «... d'un côté, les décrets, les règles, les traités, les vies de saintes écrites et imprimées pour l'édification des sœurs, les procès de béatification et de canonisation, ou les procédures inquisitoriales pour les cas de simulation de sainteté, et, de l'autre côté, les comportements, les valeurs, les modèles, les lectures, les vies vécues par les religieuses...» (p. 22).

«L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine», de Nieves Baranda, que aparece na sequência, segue o trabalho de contextualização dos estudos ao oferecer um apanhado das perspectivas em torno da educação feminina na Espanha no período. Ao estudar os programas das instituições consagradas à educação de mulheres, Baranda chama atenção para o fato de que a formação intelectual (aí incluído o ensino da leitura e da escrita) tinha peso relativo menor, quando comparada à instrução religiosa, à iniciação às práticas devocionais ou aos trabalhos manuais. Uma característica recorrente e determinante que, por um lado, coaduna-se com uma perspectiva que vê na instrução feminina o risco de uma autonomia potencialmente perigosa e, por outro, deixa clara a forma como esse saber deve ser canalizado, quando acessado.

Assim pode ser compreendida, por exemplo, a presença maciça de obras de cunho devocional nos inventários das bibliotecas de mulheres, boa parte delas composta de guias, livros de orações e de leituras contemplativas redigidos com o intuito de tornar acessíveis e seguros, a públicos amplos, os meandros da vida contemplativa.

Se Baranda nos oferece um quadro sintético de como a educação feminina era tratada institucionalmente na Espanha, sob cuja influência religiosa os Países Baixos meridionais permaneceriam após a garantia da unidade confessional em 1579, Silvia Mostaccio, em «Entre Réforme et Espagne: quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux?», trata de caracterizar melhor como a educação feminina se deu nesta zona de fronteira confessional, a partir do exame da produção livresca coeva sobre o assunto. É exatamente ao longo deste texto, aliás, que fica clara a inflexão de *Genre et identités* em direção aos Países Baixos, tendência que se aprofunda nos capítulos seguintes. Seja através do estudo das publicações de uma casa editorial como a de Plantin – e de seu paulatino ajuste a uma homogeneização confessional católica – ou da importação de quadros religiosos espanhóis patrocinada pela casa reinante, Mostaccio investiga como a uniformização dos modelos de comportamento feminino se estabeleceu nos diálogos entre elementos estrangeiros (ou seja, espanhóis) e locais, tendo como pano de fundo uma intensa luta de cunho doutrinário. Nesse contexto, a valorização do modelo de vida da mulher religiosa, em detrimento daquele da mãe de família humanista, era investido de colorações originais: não só o enaltecimento das vidas de santas ganhava fôlego no reforço ao combate à heresia como a valorização da devoção a santas locais demonstrava o cuidado de ressaltar o antigo enraizamento católico na região.

Como dito anteriormente, os três capítulos assinados por Cordula van Wyhe, Marie-Élisabeth Henneau e Philippe Annaert compõem o núcleo de *Genre et identités*, pelo menos no que tange à pesquisa com contornos monográficos e especificamente preocupada com a educação feminina nos Países Baixos meridionais. Van Wyhe, numa interessante leitura sobre a publicação de um livro de emblemas em 1687, patrocinada pelas carmelitas descalças dos Países Baixos espanhóis, analisa de que maneira a mística teresiana aparece reinterpretada e conciliada com uma concepção da natureza humana de fundo tomístico, num contexto em que, segundo a autora, a expansão da influência da ordem se via diante de novas exigências pedagógicas – «L'Idée Vitæ Teresianæ (1687). La vie mystique thérésienne et sa représentation visuelle dans les Pays-Bas espagnols», um trabalho que se beneficiaria muito se viesse acompanhado de reproduções das gravuras a que faz referência. No que toca ao exame do funcionamento das instituições que, para além dos ambientes domésticos, devotaram seus

esforços à educação feminina, os textos de Marie-Élisabeth Henneau e Philippe Annaert constituem, de longe, as contribuições mais detidas e abundantes. Henneau («À l'école du cloître au 17<sup>e</sup> siècle: formation et éducation dans les ordres contemplatifs féminins»), ao estudar os conventos de cistercienses e de anunciadas celestes nos Países Baixos meridionais e no Principado de Liège do século XVII, detém-se sobre os princípios norteadores de uma educação que, se aparentemente não possuía um programa bem definido como o de Port-Royal, por exemplo, parecia se voltar sobretudo para uma modelação de corpos e espíritos com fins prioritariamente devocionais. A convergência da educação destinada às pensionistas, que depois provavelmente retornariam ao século e assumiriam as posições que ali lhe cabiam, e aquela orientada para a formação das religiosas professoras é eloquente, aliás. Ela diz respeito a um deslocamento do modelo de vida feminina em direção à vida religiosa, mencionada anteriormente, e se reflete tanto no formato das modalidades de ensino (nos caso das anunciadas celestes, as educandas eram submetidas ao ritmo de vida litúrgico e instruídas na «vraye science d'aymer et servir Dieu», p. 123) quanto na adequação dos saberes transmitidos à condição religiosa e vocacional das aprendizes – «Le savoir acquis se justifie en effet dans la mesure où il contribue au bien spirituel et matériel du groupe» (p. 146).

A tônica sobre o aspecto religioso da educação feminina, por fim, também atravessa «L'éducation dispensée par les ursulines aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles», de Philippe Annaert. Esse traço fica claro, por exemplo, nas modalidades práticas de ensino e no modelo adotado pelos colégios de ursulinas, em que transparece um propósito marcadamente doutrinário – as meninas deveriam saber que «la première et principale chose que lon leurs enseignera et quelle doivent bien retenir, cest d'apprendre a aymer, craindre, et servir Dieu...»; «Le reste n'est qu'accessoire» (p. 179). Transcendendo a missão educacional contida nas regras das ursulinas e originalmente destinada às meninas, Annaert expande sua perspectiva de forma a incluir nessa espécie de apostolado pedagógico a criação e a expansão das congregações marianas e das confrarias patrocinadas pela ordem. O paralelo com a atividade pedagógica jesuítica, nos recorda Annaert, é claro: as ursulinas desejavam estender sua influência, através de suas educandas, para todo o corpo social – «Par le moyen des femmes, elles touchent aussi bien les maris que les enfants et contribuent ainsi grandement à la rénovation des mœurs et à la formation des mentalités religieuses des temps modernes» (p. 203).

A idéia da mulher como rota de entrada para outras esferas da sociedade é, aliás, uma tópica antiga, com história própria. Parte dela, em especial a que interage com as primeiras ondas de antijesuitismo e reverbera na historiografia novecentista francesa, é objeto de reflexões no capítulo que fecha a coletânea, «La

femme aux mains des jésuites. Genèses d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (17e-19e siècles)», de Sylvio Hermann de Franceschi. Trata-se, tanto por seu recorte temporal como pela abordagem utilizada, do trabalho mais heteróclito de *Genre et identités*, e não à toa ele aparece em último lugar, merecendo ainda uma consideração especial na introdução de Silvia Mostaccio – ali também espacialmente apartado dos demais, disposto em parágrafo distinto. Em seu texto, Hermann trata de temas caros aos estudos de gênero e religiosidade da Época Moderna, como os referentes à direção espiritual e à relação entre os confessores e as confitentes. Porém, os modos como estas relações influíram no comportamento das mulheres (e, na contracorrente, como elas também influíram em seus confessores e diretores) importam menos do que a sua apropriação por um discurso antijesuítico que via, tanto na direção espiritual quanto na confissão auricular das mulheres, uma tentativa de avanço do controle jesuíta sobre as famílias. Mais interessante ainda é seguir a formulação de Hermann para perceber de que forma esse mesmo discurso reaparece, sob uma roupagem anticlerical mas sem grandes diferenças de fundamentos, em obras de historiadores do século XIX francês, como Jules Michelet e Edgar Quinet. Do ponto de vista da reflexão sobre os estudos de gênero, Hermann nos alerta para o fato de que, ao fim e ao cabo, parte da abordagem atual dessas pesquisas – em especial aquela que enxerga nas relações de direção espiritual e na confissão ambientes privilegiados para observar espaços de interlocução feminina – não é exatamente nova, mesmo que seu uso, no passado, tenha servido a propósitos distintos dos atuais.

\*\*\*

Apesar de a introdução de Silvia Mostaccio delimitar o uso que se faz do conceito de gênero e de suas consequências na construção da identidade religiosa feminina moderna, não há qualquer tentativa de discutir ou enquadrar o conceito de «educação», também central para os estudos presentes no volume. Não há nada parecido com o expediente utilizado, por exemplo, numa outra publicação de cariz semelhante, editada por Barbara J. Whitehead (*Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York/London: Garland, 1999), que advoga por uma definição mais ampla e contextualizável do termo, com a finalidade de evitar algumas generalizações que marcaram o desenvolvimento dos estudos sobre a educação feminina a partir dos anos 1970 – em especial, a tendência de observar a educação dispensada às mulheres como superficial e mantenedora de um sistema de gêneros marcadamente excludente. Whitehead faz menção, em sua introdução à obra citada, a um processo de

redefinição do conceito de «educação», de modo a significar tão-somente o treino necessário para execução de tarefas socialmente esperadas: «Education is then the means by which a body of knowledge that is required of each social member to fulfill her obligations is passed on» (p. XII). Como a autora mesmo diz, não se trata de uma tentativa de negar o papel da educação formal, mas de expandir a perspectiva de modo a iluminar, sem julgamentos formados a priori, o papel desempenhado por outras modalidades de educação feminina da Época Moderna (aí incluídos o treino na administração doméstica, no domínio da etiqueta cortesã ou no trabalho com a agulha, que sempre foram observados com desconfiança por uma historiografia que tomava a atividade intelectual como referência para todas as coisas – «If the definition of what it is to be an educated woman is to be a woman educated like men, then by definition there would be very few educated women in early modern Europe», p. X).

Para sermos justos, a idéia que transparece ao final da leitura de *Genre et identités*, a despeito da inexistência de uma orientação comum a todos os capítulos e autores, pouco tem a ver com uma ligação estrita entre educação e formação letrada. Mesmo que, por vezes, haja uma certa alusão a essa associação (como quando, por exemplo, Nieves Baranda demonstra uma preocupação inicial com as taxas de alfabetização feminina na Espanha Moderna, p. 29-30), a tônica geral repousa, antes, no caráter eminentemente reformador de costumes – de «modelação de corpos e espíritos» – da educação (p. ex.: Baranda, p. 51-52; Mostaccio, p. 67-68; Henneau, p. 117). A ausência de uma agenda comum não constitui, portanto, um problema que torne *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: l'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente* permeável a concepções flagradamente dissonantes que ponham em risco a qualidade da obra ou tornem sua leitura menos interessante. De fato, os sete estudos que o compõem têm a virtude de apresentar, de uma maneira harmonizada, uma boa visão de conjunto sobre o tema e, ao mesmo tempo, oferecer uma reflexão mais aprofundada sobre a educação religiosa feminina nos Países Baixos meridionais, mais especificamente. Além disso, dada a sua grande diversidade de enfoques e abordagens, também pode ser uma boa fonte de inspiração para futuras pesquisas.

**Moreno Laborda Pacheco**

Doutorando em História pela Universidade Federal da Bahia  
Bolsista da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do  
Nível Superior

CÉCILE VINCENT-CASSY, **Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle. Culte et image**, Madrid: Casa de Velásquez, 2011, 534 p., il., índices, bib., CD, ISBN 978-84-96820-56-2.

Tendo origem, em boa parte, na tese de Doutoramento de Cécile Vincent-Cassy, defendida na Universidade de Paris III-Sorbonne Nouvelle, em 2004, esta obra que apresentamos é um instrumento imprescindível para quem pretender conhecer as representações literárias e plásticas de santas virgens e mártires em Espanha, durante os reinados de Filipe III (1598-1621) e de Filipe IV (1621-1665).

Questionando-se se a santidade será dissociável (ou não) da representação, a Autora começou por analisar as figuras de santas virgens e mártires que Francisco de Zurbarán pintou, no período compreendido entre 1630 e 1665. Por conseguinte, a pertinência desta questão impôs-se como uma pista de reflexão e como uma linha de investigação fundamental, até aqui, segundo Cécile Vincent-Cassy, ignorada, sobre a santidade, na medida em que, a seu ver, os estudos sobre a santidade na Época Moderna se têm centrado, sobretudo, sobre a «fabricação» dos santos, a partir de múltiplos pontos de vista.

A primeira parte da obra, «De Rome à l'Espagne», encontra-se dividida em quatro capítulos: «Le martyre des saintes, de l'Italie à l'Espagne» (p. 19-31); «Les saintes vierges et martyres de Rome» (p. 33-50); «Virginité et martyre en Espagne: de la «romanité» du règne de Philippe III» (p. 51-115) e «La virginité des saintes» (p. 117-171).

No primeiro capítulo, a Autora começa por afirmar que, quando realizou a sua investigação nas dioceses espanholas, constatou que «les scènes narratives étaient particulièrement fréquentes dans les aires géographiques ayant une sainte vierge et martyre pour patronne» (p.19): com efeito, o vínculo que um espaço geográfico – cidade, diocese – estabelece com a sua padroeira é tal que aquele encontra no martírio desta a sua razão de ser e a sua definição. Cécile Vincent-Cassy chama também a atenção para o contraste entre as representações das santas virgens e mártires em Itália e em Espanha: efetivamente, «les artistes italiens recherchent l'originalité dans le choix de leur sujet tandis que les Espagnols reproduisent jusqu'à satiété le moment du martyre ou la figure iconique» (p. 20). A diferença entre a pintura espanhola regista-se, em particular, no domínio da representação narrativa (p. 27).

No segundo capítulo, intitulado «Les saintes vierges et martyres de Rome», a Autora realça que foram várias as peças de teatro consagradas às figuras de santas virgens e mártires que foram representadas em Itália, no século XVII (p. 33), sendo a ode trágica a forma dramática mais em voga para representar

a vida das protagonistas (p. 35), o que em tudo contrasta com a situação da criação teatral espanhola. Com efeito, «les *comedias de santas virgenes y mártires* (...) sont des mises en scènes poématiques qui adaptent le thème représenté à la forme théâtrale de la «*comedia*», genre hybride propre à l'Espagne qui juxtapose des scènes comiques et des scènes tragiques» (p. 36). Para Cécile Vincent-Cassy, a evocação desta produção dramática italiana coloca questões importantíssimas. De facto, por detrás da omnipresença de santas virgens e mártires no teatro romano e da riquíssima produção de peças escritas, entre o final do século XVI e o século XVII, impõe-se a questão do lugar do pontificado numa Igreja católica em crise face à Reforma protestante. Os conceitos de virgindade e de martírio «étaient non seulement défendues et promues depuis Rome comme celles qui étaient propres au catholicisme mais l'Église romaine avait tendance à considérer qu'elle en avait l'apanage. Spirituellement, la papauté implantée à Rome avait le pouvoir premier, celui de la sainteté primitive, reposant sur deux modes de perfection aisément repérables et définissables: la virginité et le martyre» (p. 36). Porém, o mais surpreendente é o facto de ser o primeiro destes dois modelos o preferido nas peças hagiográficas italianas, em detrimento do segundo. No modelo hagiográfico de santas virgens e mártires, contrariamente do que sucede com os mártires masculinos, o martírio não é o único exemplo a propor aos fiéis: de acordo com a Autora, «sans doute est-ce une raison essentielle de l'omniprésence des saintes vierges et martyres dans l'Italie de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle» (p. 37).

Em Roma, entre o fim do século XVI e o início do século XVII, o oratoriano Antonio Gallonio, um dos maiores responsáveis pelo renovamento devocional pós-tridentino, fez redescobrir o conjunto de santas virgens e mártires, impressionante pela quantidade das suas representantes. Na sua *Historia delle sante vergini romane* (1591), as *vitae* de oitenta e sete santas demonstram a superioridade da *Roma sancta* sobre os outros territórios católicos: as santas romanas manifestam o heroísmo desta cidade e o seu estatuto de terra de mártires dos primeiros séculos do cristianismo por excelência. As suas *vitae* obedecem, todas elas, ao mesmo esquema narrativo: da virgindade ao martírio. Como afirma a Autora, estas santas ilustram a riqueza martirial de Roma e são apresentadas como o modelo representativo da sua excelência (p. 43).

Cécile Vincent-Cassy sublinha também que o papa Urbano VIII potenciou a promoção de certos cultos de santas virgens e mártires romanas, como, por exemplo, o de Santa Bibiana (p. 47). Mas a partir de 1623, dois anos depois da subida de Filipe IV ao trono dos Habsburgos de Espanha, Urbano VIII «donnait au patronage des saintes vierges et martyres une autre tournure» (p. 49). As modalidades narrativas que caracterizam as representações romanas de santas

virgens e mártires nas igrejas romanas que têm o seu nome não encontram paralelo em Espanha. De acordo com a Autora, entre os anos 1630-1640, «on écarte les saintes romaines – à l'exception de celles, comme sainte Agnès, qui ont le statut de saintes universelles – des programmes iconographiques mais aussi des *flores sanctorum*» (p. 50).

O capítulo III começa por abordar a questão do martírio nos *Flores sanctorum* espanhóis. A Autora salienta que, no final do século XVI, a Igreja católica «entrepren une politique du martyre de deux manières. La stratégie de diffusion éditoriale de l'exemplarité martyriale était destinée non seulement à inciter les croyants à temoigner de leur foi dans l'imitation du sacrifice christique, mais aussi, plus simplement, à faire admirer les martyrs de la foi catholique aux fidèles et aux réformés ainsi qu'à mettre en évidence la continuité de l'histoire de l'Église primitive» (p. 53). A divulgação das *vitae* destas santas é, portanto, uma necessidade na Época da Contra-Reforma. Contudo, é importante notar o lugar reservado às santas virgens e mártires na literatura hagiográfica espanhola, através de uma cuidada análise das várias recolhas de «vidas» de santos que foram editadas nesta época. Por exemplo, Alonso de Villegas, no seu *Flos sanctorum*, editado pela primeira vez em 1577, soube conduzir com cuidado os «interesses» da Igreja de Roma e das igrejas diocesanas, no tratamento das santas virgens e mártires. Santo Acisclo e Santa Vitória de Córdoba, Santa Engrácia de Saragoça, Santa Eulália de Barcelona, Santa Eulália de Mérida, Santa Leocádia de Toledo, Santa Justa e Santa Rufina de Sevilha, Santa Marina figuram, todas elas, no quarto volume deste florilégio de santos, numa proporção igual à dos seus equivalentes masculinos (p. 59). Por sua vez, o *Flos sanctorum* coligido por Pedro de Ribadeneira, publicado pela primeira vez em 1599, «est davantage que le précédent un reflet de la dévotion des saintes de Rome que des cultes universels puisqu'à l'exception de sainte Leocadia, presque la moitié des saintes vierges et martyres qui trouvent leur place dans ce recueil sont des figures romaines – sainte Prisca, sainte Agnès, sainte Émérentienne, sainte Prudentienne, sainte Rufine et sainte Seconde, sainte Praxède, sainte Susanna, sainte Sabine, sainte Cécile, sainte Félicité, sainte Bibiana et sainte Anastasia – , soit douze saintes sur vingt-neuf» (p. 59). Ainda que a presença de santas virgens e mártires espanholas seja muito discreta na obra hagiográfica de Pedro de Ribadeneira, Cécile Vincent-Cassy considera ser possível afirmar que aquele religioso, enquanto membro espanhol de uma muito romana Companhia de Jesus, desempenhou um papel de «intermediário» entre Roma e Espanha (p. 59).

Muito ligada a Ribadeneira estava a rainha Margarida de Habsburgo, mulher de Filipe III, a qual chega a Espanha em 1599, e «reçoit la mission de diffuser le modèle des saints et des saintes vierges et martyres qui s'est fait jour à Rome

dans la dernière décennie du siècle qui s'achève» (p. 61). Graças ao contacto com Margarida de Habsburgo, Pedro de Ribadeneira e Bartolomé Cairasco de Figueroa, autor de *Templo militante, festividades y vidas de Santos, declaración y triunfos de sus virtudes, y partes que en ellos resplandecieron*, cujas primeira e segunda partes foram editadas em 1603, e a terceira parte em 1609, aproximam-se da sociedade de corte feminina espanhola, que imita o comportamento da rainha e dos outros elementos femininos da casa de Áustria.

O eco da apologia oratoriana das santas virgens e mártires alcançou um notável sucesso graças ao impulso dos membros femininos da casa de Áustria. Os conventos reais das Descalzas Reales e da Encarnación, fundados, respetivamente, por Joana de Áustria, irmã de Filipe II, em 1552, e por Margarida de Habsburgo, em 1611, inspiram-se no modelo romano de santidade feminina, difundindo a sua devoção às santas da «cidade eterna» e encomendando representações destas figuras, segundo o modelo formal vigente em Roma, por volta de 1600. É, sobretudo, ao nível da exaltação do martírio que o convento da Encarnación manifesta uma grande proximidade não só com a Igreja de Roma, como também com a espiritualidade jesuíta. Entre 1616 e 1621, Filipe III ofereceu à comunidade de agustinianas recoletas da Encarnación um conjunto de pinturas de mártires dos primeiros séculos do cristianismo, inspirado no ciclo de frescos que, executado em Roma, em 1583, por Il Pomarancio, na nave de Santo Stefano Rotondo, a igreja do colégio jesuíta germano-húngaro, foi esculpido, em 1585, por Giovanni Battista di Cavallieri.

Pondo em evidência a definição de virgindade apresentada na patrística, em geral, e nos textos de Santo Ambrósio, em particular, a Autora defende, no capítulo IV, intitulado «La virginité des saintes», que as representações das santas virgens e mártires existentes nos dois conventos reais atrás referidos refletem grandes semelhanças com as dos arcanjos, cujo culto estava então em plena expansão. As figuras das santas encontraram nesta aproximação iconográfica e teológica a noção de «monarquia da alma» e de «Corte celeste»: deste modo, as santas virgens e mártires foram definidas como modelos angélicos defensores das almas dos fiéis junto de Deus, assumindo assim a função de *patronus* associada aos anjos na Antiguidade tardia e revitalizando a de intermediárias terrestres por excelência. Através daquelas, os conceitos de «patronage» e de «martírio» alcançam uma expressão e uma definição comum: as santas virgens e mártires eram as «princesas celestes», protectoras da monarquia hispânica. No contexto da propaganda da *pietas austriaca*, durante os reinados de Filipe III e de Filipe IV, e da reivindicação de um vínculo privilegiado com o céu, o culto das santas virgens e mártires espanholas conheceu assim o seu momento de glória. Será este o objeto de estudo na segunda parte da obra, «Patronage, martyre et royauté

en Espagne au XVII<sup>e</sup> siècle», constituída pelos capítulos V e VI.

O capítulo V, intitulado «Saintes et saints martyrs d'Espagne» (p. 173-237), aborda a questão da construção da santidade hispânica, projecto histórico iniciado no reinado de Filipe II. Da Galiza à Andaluzia, centenas de representações pictóricas de santas virgens e mártires mostram que as cidades e as dioceses de Espanha responderam à promoção romana, ao defender os cultos locais das suas santas padroeiras. A santidade universal exposta por Antonio Gallonio e pelos autores de *Flores sanctorum* traduz-se numa miríade de figuras locais ou regionais, cujo culto beneficiava assim de um novo alento. A exaltação da santidade hispânica utilizou infinitamente os critérios de virgindade e de martírio das suas figuras locais: Santa Marina de Orense, Santa Justa e Santa Rufina de Sevilha, Santa Casilda de Burgos, Santa Eurosia (ou Orosia), Santa Elena e Santa Centolla, Santa Engracia de Saragoça, Santa Eulalia de Barcelona, Santa Eulalia de Merida, Santa Flora e Santa María, Santa Leocadia de Toledo, Santa Librada, Santa Nunilón e Santa Alodia, Santa Vitória de Córdoba. Deste modo, nas quatro primeiras décadas do século XVII, as santas virgens e mártires espanholas foram redescobertas e cada igreja em particular esforçou-se em reinventar ou em reafirmar a relíquia dos seus mártires, tendo em vista a «canonização» do seu culto.

No capítulo VI, «La royauté comme critère hagiographique» (p. 239-270), Cécile Vincent-Cassy defende que a santidade das virgens e das mártires «devint un espace politique investi par la représentation du pouvoir royal» (p. 402). Com efeito, a representação monárquica feminina associou-se à da santidade para tornar-se num critério universal: o «patronage» das santas virgens e mártires no território espanhol estava de tal modo ligado à noção de condição real, que se aproximou do conceito de soberania monárquica (p. 402). A Autora chama a atenção para o culto real de Santa Casilda, que teve início, ao que parece, quando Isabel de Portugal, filha de D. Manuel I e mulher de Carlos V, manifestou uma particular devoção para com o seu santuário (p. 239), de Santa Orosia e de Santa Engracia, rainhas e padroeiras de Aragão (p. 249-255) e os cultos de Santa Margarida e de Santa Marina, que, na verdade, são a mesma santa (p. 256-262): as santas virgens e mártires tornaram-se, assim, modelos de realeza. Esta evolução foi visível não apenas na iconografia, através da omnipresença da coroa de ouro, mas também na concepção das representações literárias. Paralelamente à expansão e à transformação do modelo, o discurso sobre a santidade das virgens e mártires foi assumindo formas de expressão *a priori* profanas, como o teatro, a pintura e a poesia, as quais serão estudadas na terceira parte da obra, intitulada «L'image des saintes vierges et martyres au XVII<sup>e</sup> siècle», e que se encontra dividida em três capítulos: «Les comedias de santas vírgenes y mártires

et l'image» (p. 277-333), «Le portrait de la sainteté dans la peinture (la sainteté présente)» (p. 335-363) e «La divinité des saintes vierges et martyres, réflexion sur les séries zurbaranesques» (p. 365-399).

O capítulo VII estuda a relação das *comedias de santas vírgenes y mártires* com a imagem. Colocando em cena heroínas cuja santidade é essencialmente definida pela constância da recusa perante os avanços masculinos, os autores de peças hagiográficas consagradas a santas vírgens e mártires elaboraram uma poética particular: a de um movimento, o qual coincide, muitas vezes, com a ideia de uma peregrinação em direção à santidade, na qual os espectadores são também participantes. Estes são convidados a acompanhar a santa nos movimentos que esta executa no palco, no sentido físico, mas também metafórico: é um caminho de perfeição e de purificação virginal. As santas vírgens e mártires são também definidas como esposas de Cristo: a última cena representa as núpcias místicas da heroína com o seu Esposo, abandonando aquela o plano terrestre para aceder ao plano da santidade. As *comedias de santas vírgenes y mártires* representam, deste modo, a passagem da ação à *aparencia*.

No capítulo VIII, dedicado ao estudo do retrato da santidade na pintura, a Autora afirma que as séries de painéis independentes de santas vírgens e mártires pintadas por Zurbarán, cujo exemplo mais significativo é a igreja de Santa Clara de Carmona, foram concebidas, à semelhança do *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y mémorables varones*, do sevilhano Francisco Pacheco, como um conjunto harmonioso de retratos: elas devem ser interpretadas como livros ilustrados destinados à leitura. Se todos os retratos desenhados por Pacheco evocam a glorificação da cidade de Sevilha, os retratos de santas vírgens e mártires executados segundo o modelo de Zurbarán remetem o espectador para a origem da sua imagem, ou seja, Cristo, «*retratado muy al vivo*».

No último capítulo da obra, Cécile Vincent-Cassy realça que a santidade das mártires, na época da Contra-Reforma, é um retrato do céu, na medida em que o seu martírio constitui um símbolo da sua Fé: as santas tornam-se espaços da meditação de Cristo (p. 374). A Autora sublinha também a importância que a *vera effigies* foi adquirindo a partir do século XVII, na medida em que se afirma como uma passagem obrigatória no processo de comprovação de santidade. As santas vírgens e mártires definem-se como retratos do caminho do céu, tal como a literatura espiritual do século XVII divulga a metáfora do caminho percorrido pela alma em direção a Deus.

Na parte final da obra, a Autora conclui que cada representação de santas vírgens e mártires constitui uma forma de refazer o seu processo de santidade e de (re)inventar os seus corpos, através de palavras e de imagens, tendo em vista

a veneração dos fiéis.

Gostaríamos ainda de chamar a atenção não apenas para a vastíssima bibliografia, mas também para o anexo que contém os resumos das *legendae* das santas virgens e mártires estudadas e para o CD que nos permite consultar a riquíssima e abundante iconografia tratada ao longo da obra.

Por tudo isto, esta obra de Cécile Vincent-Cassy é, não só pela sua originalidade, como também pela sua pertinência, um importantíssimo estudo de representações iconográficas e literárias de santas virgens e mártires, consistindo a sua abordagem exemplo a ser seguido por Autores que se dediquem à investigação na mesma área.

**Paula Almeida Mendes**

Bolsista de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
Investigadora do CITCEM  
paula\_almeida@sapo.pt



## CRÓNICA 2011

O grupo «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso» do CITCEM desenvolveu as suas actividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

### **Organização de seminários com uma periodicidade mensal em volta do tema «Clássicos espirituais esquecidos».**

Estas reuniões tiveram a participação de investigadores e especialistas do CITCEM e de outras unidades de investigação, no quadro de uma colaboração científica e pedagógica com a FLUP para a formação de estudantes de pós-graduação. Promovendo uma abordagem interdisciplinar, esta actividade permitiu focar a temática em causa a partir de diferentes ângulos de análise, contribuindo para diversificar e enriquecer a formação dos estudantes de pós-graduação e para obter um conhecimento mais completo e preciso do objecto de estudo.

Os seminários foram distribuídos da seguinte forma:

25/03/2011 – “*A História das vidas ... dos santos* ou *Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário O.P. Um *bestseller* (1567-1899) praticamente esquecido” – Fr. António-José de Almeida, O.P. (UP e Université de Strasbourg)

15/04/2011 – “Pedro de Santa Maria e o reformismo da *Ordem e Regimento de Vida Cristã* (Coimbra, 1555)” – Pedro Clementino Vilas Boas Tavares (UP)

30/06/2011 – Manuel Severim de faria, *Prontuário Espiritual* (Lisboa, 1651) – Luís Fernando de Sá Fardilha (UP)

11/11/2011 – Stefano CAVALLOTTO, *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*. Roma: Viella, 2009 – Paula Cristina Almeida Mendes (UP)

09/12/2011 – “Espiritualidade portátil” – José Adriano de Freitas Carvalho (UP)

## NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

### A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

### B. Citações

#### 1. Citações de excertos de textos:

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

#### 2. Na citação e referência documental e bibliográfica, os artigos deverão

## **respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:**

### **a) Citações em texto:**

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT — *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

### **b) Citações em bibliografia final:**

#### **i) Monografias:**

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo — *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) — *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo — *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto — *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

#### **ii) Publicações periódicas:**

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón — *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón — *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 9 (2008), p. 337-356.

#### **iii) Capítulos de obras colectivas:**

Ex: PIRES, Ana Paula — *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) — *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

#### **iv) Teses:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

#### **vi) Monografias em suporte electrónico:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

#### **vii) Analíticos em suporte electrónico:**

Ex: AMARAL, Luís Carlos — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras –

História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.lettras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

### **3. Citação de fontes:**

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT — *Chancelaria D. Afonso V*, Iv. 15, fl. 89









