

FREI MARCOS DE LISBOA:

**CRONISTA FRANCISCANO
E BISPO DO PORTO**

Faculdade de Letras do Porto

FREI MARCOS DE LISBOA:

CRONISTA FRANCISCANO

E BISPO DO PORTO



Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade
Instituto de Cultura Portuguesa

PORTO
2002

FACULDADE DE LETRAS
Série
LÍNGUAS E LITERATURAS
Anexo XII

COLÓQUIO, Porto, Outubro 2001
Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano
e Bispo do Porto
Faculdade de Letras do Porto, 2002. – 310 pp.; 24 cm
Anexo XII da Revista da Faculdade de Letras;
Série Línguas e Literaturas

Local: Porto

Editor: Conselho Directivo da F.L.U.P.

Ano: 2002

Impressão – Humbertipo/Porto

ISSN: 972-9350-72-8

Depósito legal: 186209/02

Tiragem: 500 exemplares

Os trabalhos publicados são da responsabilidade
exclusiva dos seus autores

Índice

Nota de Apresentação	5
Fr. Marcos de Lisboa e o Floreto de S. Francisco – <i>José Adriano de Freitas Carvalho</i>	7
Religione e politica in Portogallo in alcune testimonianze italiane all'epoca del vescovato di Porto di Marcos da Lisboa – <i>Stefano Andretta</i>	57
Frey André da Insua intermediario fra i Farnese e le corti iberiche ed il ruolo di Parma nella diffusione in Italia delle “Crónicas” di Marcos de Lisboa – <i>Giuseppe Bertini</i>	75
A reedição dos <i>Annales Minorum</i> de Lucas Wadding e a figura de Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora – <i>Maria Gabriela Oliveira</i>	91
La edición de los <i>Canticos Morales, espirituales y contemplativos</i> (Lisboa, 1576) de Jacopone Todi: historia, organización y sentido de un cancionero espiritual y manual de devoción castellano – <i>Maria Isabel Toro Pascua</i>	103
Mayans y Siscar editor de Frei Marcos: a introdução às “Crónicas da Ordem dos Frades Menores” (1788) – <i>Zulmira C. Santos</i>	147
La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España – <i>Augustín Boadas Llavat</i>	159
Les enjeux de l'édition française des chroniques de frère Marc de Lisbonne – <i>Bernard Dompnier</i>	183
<i>O De Disciplina christiana</i> de D. Frei Marcos de Lisboa. Considerações em torno de uma obra esquecida – <i>Pedro Tavares</i>	209
“Non sai tu che S. Francesco è in terra un Angelo del cielo?”. L'immagine di San Francesco nelle Croniche di Marco da Lisbona – <i>Felice Accrocca</i>	223
<i>La Tercera Parte de las Crónicas</i> de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca – <i>Jacobo Sanz Hermida</i>	251

<i>Frei Marcos de Lisboa e le "Crónicas da Ordem de San Francisco": un raccoglitore delle memorie storiche e agiografiche del frances- canesimo medievale – Roberto Rusconi</i>	273
<i>Normas artísticas das Constituições Sinodais de D. Frei Marcos de Lisboa – Fausto S. Martins</i>	295

Nota de Apresentação

Fr. Marcos de Lisboa – ou de Betânia, como se nomeava antes de aparecer como “da Silva”, seu apelido familiar, nos ficheiros de algumas bibliotecas (italianas, sobretudo) – não deveria necessitar de apresentação... Mas, talvez, por causa do seu “fr.” e de não ter escrito, como outros, mesmo se inventando documentos e fabulando genealogias, crónicas que, miticamente, alicerçavam, em tempos de concorrência e de vacilação da identidade nacional, os pergaminhos da história de Portugal, bem merecia uma atenção maior e mais constante por parte dos historiadores da cultura. E não só dos que se dedicam à história da Ordem de S. Francisco, nos seus diversos ramos, entre nós, pois nas mais das mil e quinhentas páginas das suas *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, encontram-se não só nomes e notícias que dizem respeito aos portugueses, mas ainda dezenas de textos de autores espirituais franciscanos – o *Sacrum Commercium cum Domina Paupertate*..., S. Boaventura..., Jacopone de Todi..., Ângela de Foligno..., Catarina de Bolonha... – que através das suas páginas circulavam em tradução portuguesa e nela e por ela foram lidos e meditados desde a segunda metade de Quinhentos. Sem esquecer – e deveriam ser recordados sempre em primeiro lugar – que os escritos de Francisco de Assis – das suas duas *Regras* até às suas epístolas, passando pelo *Cântico do irmão Sol* –, de Soror Clara e de alguns dos primeiros «companheiros» aí tiveram generosa acolhida... Muitas dessas obras – alguma de S. Boaventura, por exemplo – até nas suas páginas tiveram a sua primeira edição em letras de molde... Outras, apesar de já circularem em manuscrito, assim receberam a maior difusão que a imprensa facilitava – os «cânticos» de Fr. Jacopone, por exemplo, que do seu trabalho de cronista e tradutor receberam sérios estímulos para outras edições... Outras ainda ajudaram a solidificar correntes de oração afectiva e até alguns temas importantes – e por vezes esquecidos – como o das «dores mentais» de Cristo... É o caso do tratado de Hugo Panziera... E que dizer da importância de muitas das suas páginas – a começar pelo seu vasto «Ao Lector» com que abre a «Primeira parte» das *Crónicas* – para a difusão de quadros e metas escatológicos que ritmavam a história franciscana e a história da Igreja e, logo, a história do Mundo? Muitas dessas páginas são directamente devedoras de Ubertino da Casale e, por intermédio de Pierre de Jean Olivi, de Joaquim de Flora... Outras das suas páginas trazem ainda notícias precisas – as mais precisas que então era possível obter – sobre

personagens tão «misteriosas» como «Beato» Amadeu da Silva (o português João da Silva Meneses) a quem se atribui, com mais ou menos razão, o *Apocalypsis Nova*..., texto fundamental nas elocubrações que os séculos XVI e XVII dedicaram ao «Papa Angélico»..., esse grande – se não mesmo o maior – mito da cristandade...

E se a todas estas importâncias somarmos as mais de 100 edições que as *Crónicas* – nas suas três partes, é claro – obtiveram por essa Europa desde a segunda metade do séc. XVI até aos fins do séc. XIX, bem podemos fazer a ideia do real significado da sua obra no quadro cultural europeu.

Por tudo isto, Fr. Marcos bem merecia, pelo menos, um colóquio que se ocupasse da sua obra – não apenas as suas *Crónicas*, porque também escreveu um *De disciplina Christiana* para estudantes da Universidade de Coimbra e se empenhou na tradução e edição de Tauler – e sobre a sua acção pastoral como bispo do Porto. Desse colóquio aqui ficam as Actas.

Depois de resumir e apresentar, não fica mais do que agradecer. Em primeiro lugar ao Conselho Directivo da Faculdade de Letras da Universidade do Porto na pessoa do seu Presidente, Prof. Doutor Rui Centeno o apoio – e não apenas logístico e financeiro – dado ao colóquio mas também o estímulo intelectual com que os soube rodear; à Presidente do DEPER, Prof.^a Doutora D. Maria de Fátima Marinho Saraiva, a generosidade da contribuição para a edição deste volume e da fidelidade da sua presença nos actos do colóquio, bem como o seu empenho, em que estas actas surgissem, uma vez mais, como anexo da *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*; ao Prof. Doutor Jorge Osório, Organizador da *Revista da Faculdade de Letras* (série de Línguas e Literaturas) também devemos, como sempre, o nosso «muito obrigado»; à Sr.^a Dr.^a D. Isabel Leite, da Biblioteca Central da Faculdade de Letras e a todos os funcionários que a apoiaram e nos atenderam durante e depois da Exposição Bibliográfica sobre Frei Marcos; ao Dr. Jorge Costa, Director das Relações Culturais da Biblioteca Pública Municipal do Porto que tanto facilitou essa exposição; ao Director do Círculo Universitário do Porto as facilidades na utilização dos serviços desta instituição; à Câmara Municipal de Castelo de Paiva, muito especialmente aos seus Presidente, Dr. Paulo Teixeira, e Vice-Presidente, Sr. Lino Pereira, o pronto apoio, tanto turístico como cultural, a este colóquio internacional.

E em hora de lembranças há que recordar, com gratidão, o empenho – prova da sua extraordinária amabilidade – que o Sr. Luís Carvalho, Chefe de Serviço da mesma Câmara, pôs na realização de uma visita pelas suas – e minhas – terras durienses para que resultasse uma grata lembrança – mais uma – para todos os participantes do Encontro.

Porto, 21.9.2002

José Adriano de Freitas Carvalho

Para a história de um texto e de uma fonte das Crónicas de Fr. Marcos de Lisboa: o Floreto – ou os «Floretos»? – de S. Francisco

«Siempre en las cosas dificultosas aún que me parece que lo entiendo
y que digo verdad, voy con este lenguaje de que me parece...»

Santa Teresa, *Moradas*, V, 1

À memória do querido P. Fr. José Martí Mayor, O. F. M.,
douto *transcriptor* do *Floreto* de seu Pai, S. Francisco.

I – Permitam-me que nesta comunicação – que, dadas as circunstâncias, pouco mais poderá ser que um resumo do estado da questão, ainda que aproveite para tentar ensaiar, no sentido etimológico do termo, alguma hipótese – comece por afirmar que as *Chronicas da ordem dos frades menores...* (Primeira parte, Lisboa, 1557; Segunda parte, Lisboa, 1562; Tercera parte, Salamanca, 1570) de Fr. Marcos de Lisboa são, tanto quanto sei, o primeiro projecto de uma crónica geral franciscana que logrou ser integral e imediatamente publicado, já que as tentativas anteriores ficaram, durante muito tempo, inéditas – e algumas, ainda assim, talvez, se encontrem –, apesar de, como diz o próprio Fr. Marcos, ser esse tipo de obra «notavelmente apetecido». E, para além disso, não deixa de ser curioso – e, no quadro geral do franciscanismo observante dos meados do século XVI, um tanto estranho – que tal projecto tenha sido iniciado e largamente desenvolvido sob a égide do português Fr. André da Ínsua, ministro geral dos franciscanos observantes entre 1547 e 1553 – e realizado por outro português – Fr. Marcos de Betânia, como, por esses dias, ainda se chamaria o que depois veio a ser Marcos de Lisboa¹ – e em português..., numa aplicação a uma empresa não

¹ Gaspar BARREIROS, *Censuras sobre quatro livros intitulados em M. Porcio Catam de originibus, em Beraso Chaldaeorum em Manethon Aegyptio e em Q. Fabio Pictor Romano*, Coimbra, João Álvares, 1561, na dedicatória ainda assim o chama: «Ao muito reverendo padre Frey Marcos de Bethania, mestre em sancta Theologia, da Seraphica ordem dos menores..., saude em o Senhor».

propriamente nacional, de uma regra – a escrita em vulgar – que imperava na historiografia dos seus dias. Independentemente dessa utilização de uma língua vulgar – e, para mais, de difusão muito restrita – e em obra nem apenas destinada a um público português nem visando um assunto pátrio, Fr. Marcos acabou por sentir as limitações da sua língua materna como veículo difusor do seu trabalho e, por isso, terminará optando pelo castelhano a partir de 1570, língua que, como rezam as aclarações de quase todas as edições não portuguesas – que, curiosamente, são as mais abundantes – facilitou a tradução para italiano e para as outras línguas. De qualquer modo, as suas *Chronicas* vieram a tornar-se num projecto europeu de larga audiência, como atestam as cerca de cem edições que obteve até ao século XIX².

Para além da formação universitária de Fr. Marcos – estudou no colégio franciscano de S. Boaventura em Coimbra, onde se teria tornado «perito» na língua latina e «douto» na grega e na hebraica³, informações de difícil controlo e, talvez, decorrentes de um modelar elogio retórico, pois já tem sido dito, a propósito do seu interessante *De disciplina christiana*, que o seu latim «está muito abaixo dos grandes humanistas da sua época»⁴ –, o que, desde o ponto de vista que aqui nos importa considerar é o facto de ter começado a sua magna obra baseado em informação documental muito restrita, circunstância que não pode deixar de ser motivo de admiração. Verdadeiramente, ao começar, Fr. Marcos, sobre S. Francisco e os seus companheiros e Santa Clara, que constituem os centros da «Primeira parte» das *Chronicas*, impresso, pouco mais conhecia que a *Legenda Maior* (traduzida e impressa desde 1477, pelo menos, em Milão⁵) de S. Boaventura

2 Francisco Leite de FÁRIA, *Fr. Marcos de Lisboa, c. 1511-1591 e as muitas edições das suas "Crônicas da Ordem de S. Francisco"* in *Revista da Biblioteca Nacional*, S.2, 6 (1991), 85-106, preciosas indicações que há que completar com outras buscas bibliográficas: Diego CICCARELLI, *La circolazione libraria tra i francescani di Sicilia*, Palermo, 1990, permite aumentar o número de edições recensadas pelo benemérito investigador capuchinho. Conjugando estas fontes e uma pesquisa em algumas bibliotecas espanholas e italianas, na edição anastática das três partes das *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, reproduzidas pela edição de 1615 (Lisboa), e publicada pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Porto, 2001), sob a responsabilidade do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da mesma Universidade (C. I. U. H. E.), procuramos dar, ainda que com alguma anomalia técnica, uma listagem das edições da obra de Fr. Marcos ultimamente conhecidas. Citaremos sempre por esta edição, cujo texto reproduz fielmente o texto das primeiras edições, salvo a supressão da tradução de algumas das laudes de Jacopone da Todi no final da «Segunda parte», por estas terem sido, entretanto, «completamente» editadas (Lisboa, 1576) por iniciativa do cronista franciscano.

3 Fernando da SOLEDADE, *Historia Serafica da ordem dos frades menores de S. Francisco da provincia de Portugal, Quinta Parte*, Lisboa, Off. de Antonio Pedroso Galtram, 1721, IV, 3, 13, 209-305.

4 Mário MARTINS, *Fr. Marcos de Lisboa e a formação universitária* in *Brotéria*, XLII (1945), 74-81(75).

5 *SHORT-TITLE CATALOGUE of books printed in Italy and of italian books printed in other countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, London, 1958, 118 regista *La vita del glorioso san Francesco*, Milan, A. Zaroto, 1477 e *La aurea legenda maior beati Francisci*, Papie, I. Burgofranco, 1508, que aqui indicamos a título de meros exemplos.

e o *Liber Conformitatum* (Milão, G. Ponticum, 1510) de Bartolomeu de Pisa, obras que, evidentemente, corriam, igualmente, em manuscrito, como manuscritas corriam essas *Chronicas antigas* – que haverá que identificar com a *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* – que tão abundantemente utilizou. Nesse pouco mais, teremos, porém, de incluir ainda o *Floreto de S. Francisco* – o título quer em castelhano quer em português é um tanto mais extenso –, obra de que nos ocuparemos especialmente neste momento⁶. Há, contudo, que recordar que Fr. Marcos conhecia, através, quanto mais não fosse, do *Liber conformitatum*⁷ que os cita – e os extracta –, os títulos de algumas importantes fontes franciscanas que, como ele mesmo indica «ao lector», não pôde utilizar por, dada sua antiguidade, se terem perdido, como, por exemplo, a «Lenda antiga que compos o mestre frey Thomas de Celano, com authoridade e aprovaçam do Capitulo geral», isto é, o *Memoriale in desiderio animae de gestis et verbis sanctissimi patris nostri Francisci*, quer dizer, a chamada *Vita secunda* de Tomás de Celano..., e a «Lenda dos tres companheiros, a qual compuseram frey Leão, frey Angelo e frey Rufino companheiros dos padre S. Francisco», entendamos a *Legenda trium sociorum*... Não pudemos, porém, ainda verificar se, na «Primeira parte», chegou a servir-se das referências e passagens concretas dessas obras que pôde ler em *De conformitate*... E seria interessante fazê-lo. Para a «Segunda parte», Fr. Marcos deve ter-se dado imediatamente conta de que quase nada possuía e que, como ele mesmo declara, não poderia passar sem ir a Itália, donde resultou a «larga e honrosa peregrinação»⁸ que, a pé, empreendeu pela Europa que, por motivos das guerras e facções religiosas daqueles anos, era possível visitar⁹. Ele próprio, apesar do seu peregrinar por alguns centros franciscanos europeus que julgou poderem fornecer-lhe documentos e pistas,

6 Nada sabemos sobre a origem e a data de entrada em Portugal da «vida» de S. Francisco que se conserva no ms. 1192 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra para a qual chamou a atenção Giuliano Gasca QUEIRAZA, S.J., *La vita di san Francesco in castigliano antico: problemi e ipotesi* in *Collectanea Franciscana*, 43 (1973), 377-384, que, mais recentemente, foi estudado por Maria Joana de Sousa GUEDES, *A "compilação de Coimbra". Edição crítica do manuscrito 1192 da Biblioteca da Universidade de Coimbra* (Dissertação de Mestrado em História na Faculdade de Letras da Universidade do Porto), Porto, 1993; de qualquer modo, não parece que Marcos de Lisboa se tenha servido dessa obra.

7 Bartolomeu de PISA, *Liber aureus inscriptus. Liber conformitatum vitae beati ac seraphici Francisci ad vitam Iesu Christi domini nostri. Nunc denuo in lucem editus, atque infinitis propemodum mendis correctus a Reverendo, ac doctissimo P. F. Ieremia Bucchio*..., Bononiae, apud Alexandrum Benatium, 1590, edição que, por simples comodidade utilizamos, mesmo sabendo das actualizações que lhe introduziu o editor, Citaremos sempre por *Liber conformitatum*...

8 Martinho do AMOR DE DEUS, *Escola de penitencia, caminho de perfeição. Chronica da santa provincia de Santo Antonio da regular e estreita observancia da ordem do seraphico patriarcha S. Francisco no insituto capucho neste reyno de Portugal*, Lisboa Occidental, Herdeiros de Antonio Pedroso Galram, 1740, I, 123-124.

9 Marcos de LISBOA, *Segunda parte das chronicas da ordem dos frades menores do seraphico padre S. Francisco*..., Lisboa, Officina de Pedro Craesbeeck, 1615, «Frey Marcos ao Leitor».

sentiu as limitações da recolha documental que, com muitos apoios – que hoje quase desconhecemos –, empreendeu¹⁰, tendo, contudo, aproveitado ainda muita dessa informação para a elaboração, em castelhano, da «Tercera parte»¹¹. E se todos sabemos o que, desde o prólogo da «Primeira parte», deve a Ubertino de Casal, quer dizer, à *Arbor Vitae Crucifixae* (Veneza, 1485)¹², também sabemos quanto fundamental lhe foi, por exemplo, ter podido dispor, com vagares, no convento de S. Salvador de Florença, do *Fasciculus chronicarum ordinis minorum* de Mariano de Florença que, muito provavelmente, será o autor mais citado e aproveitado ao longo das partes segunda e terceira das suas *Chronicas*...

Porém, desse conjunto de fontes que no fim do «Prologo» – «Fr. Marcos ao lector» – o cronista criteriosamente elenca para a «Primeira parte» – um conjunto que ele mesmo reputa escasso – haverá que destacar, com alguma demora, o *Floreto de S. Francisco*¹³. Esta compilação de «fontes franciscanas» – especialmente do *De inceptione vel fundamento ordinis*, vulgarmente atribuído a um (e conhecido por) *Anonymus perusinus*, e do *Speculum perfectionis*, obras que vêm quase completamente traduzidas e em que se intercalam capítulos da *Vita secunda* de Tomás de Celano..., do *Actus beati Francisci et sociorum eius*, da *Legenda maior* e de outras fontes que S. Clasen e, depois, Juana M^a Arcelus identificaram com precisão¹⁴, ainda que, como acontece aos melhores, as suas propostas de identificação possam ter,

10 José Adriano de Freitas CARVALHO, *As "Crônicas da Ordem dos Frades Menores" de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, in *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos* (Dir. de José Adriano de Freitas Carvalho), Porto, C. L. U. H. E., 2001, 9-81 (17-18, 32-33).

11 Marcos de LISBOA, *Tercera parte de las chronicas da ordem dos frades menores do seraphico padre S. Francisco*, Lisboa, Officina de Pedro Crasbeeck, 1615, «Anotacion de fray Marcos de Lisboa al devoto Lector».

12 José Adriano de Freitas CARVALHO, *Achegas ao estudo da influência da "Arbor vitae crucifixae" e da "Apocalypsis Nova" no século XVI em Portugal* in *Via Spiritus* 1 (1994), 55-109.

13 Actualmente, dispomos de três edições desta obra: *Floreto de São Francisco. Reprodução fac-similada do incunábulo n.º 175 da Biblioteca Nacional de Lisboa com Nota de Apresentação* de José Adriano de Freitas Carvalho, Porto, 1988; *Floreto de San Francisco (Siglo XV)*, [Presentación de Antolín Pérez Abad; Transcripción de José Martí Mayor y Eva Cardona Recassens; Glosario de Emilio Blanco], Madrid, Editorial Cisneros, 1998; *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)*, Estudio crítico, texto, glosario y notas de Juana María Arcelus Ulibarrena, Presentación de Enrico Menestò, Madrid, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1998. Citaremos sempre por esta última edição que, apesar de alguns erros de leitura do original, tem a enorme vantagem de, em cada capítulo, remeter para as «fontes franciscanas» e lugares paralelos em outras compilações. Permitimo-nos, porém, remeter para a revisão crítica que elaborámos desta edição em *Via Spiritus*, 6 (1999), 249-264.

14 Sophronius CLASEN, «El Floreto de San Francisco», *Collectanea Hispanicae de S. Francisco eiusque sociis notitiarum analysis in Collectanea Franciscana*, 35 (1965), 249-285; Juana M^a ARCELUS ULIBARRENA, *Floreto de San Francisco*..., ed. cit., *passim*, aponta, igualmente, para cada capítulo fontes e lugares paralelos.

em alguns casos, uma melhor solução – acaba por revelar-se uma espécie de *collectio operum et extractuum* semelhante a outras que, um pouco por toda a Europa, se foram organizando – o *Speculum Vitae* (Metis, 1509)..., as chamadas *Compilações de Barcelona*...¹⁵ ou a que poderia dizer-se a *Compilation parisienne*¹⁶, por exemplo – com o desejo de reunir, transcrever e divulgar textos e dados menos conhecidos e menos «oficiais» sobre o Fundador e os primeiros tempos da ordem. Como já tivemos ocasião de sugerir¹⁷, curiosamente – e estranhamente – o cronista português não parece ter utilizado as *Fioretti*, ainda que, como veremos, a lição textual de algum capítulo coincida, em algum momento, com alguma da tradição textual dessa obra em italiano, não sabendo nós se, a este respeito, conviria aqui precisar zonas dialectais. E dizemo-lo assim, lembrados de que a lição vulgar apresentada pelos modernos curadores da edição de *Actus Beati Francisci*... de J. Cambell (Assis, 1988) como tradução de *Actus* no «saporoso vulgare trecentoso» – mas de acordo com que edição? – nem sempre concorda com a de algumas edições das *Fioretti*, como, por exemplo, a de Veneza, 1509 – sem editor conhecido – que possuía Gaspar Barreiros, o humanista português que, em 1562, veio a ser Fr. Francisco da Madre de Deus¹⁸. Convém lembrar, desde já, que o *Floreto* está como que organizado em torno do *Speculum perfectionis*, a obra central dessa compilação a que, naturalmente, Fr. Marcos mais recorreu. A origem, a autoria e a data do *Floreto* continuam – e, talvez, continuarão – sendo um mistério, mas se não podemos garantir

15 Jacques CABELL, *Glanes Franciscaines. La première compilation de Barcelone* (Barcelona, Biblioteca Central, cod. 645), in A. I. A., XXIII (1963), 231-453; *Glanes Franciscaines. La seconde compilation de Barcelone* (Barcelona, biblioteca central, cod. 665) in A. I. A., XXV (1965), 225-298.

16 Marian MICHALCZYK, *Une compilation parisienne des sources franciscaines*, Paris, Nationale, ms. Lat. 12707, Roma, 1983 (Extractum ex Archivum Franciscanum Historicum, 74 (1981) – 76 (1983)).

17 José Adriano de Freitas CARVALHO, As “Crônicas da ordem dos frades menores” de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado in *Quando os frades faziam história*..., ed. cit., 43. Aos exemplos que então apontámos juntamos ainda o conhecidíssimo caso do lobo de Gubbio que Fr. Marcos relata (*Chronica*, I, 10, 29), cuja lição textual diverge da de *Actus* (23) e da das *Fioretti* (21), na tradução destas apresentada pelos curadores da edição de *Actus* por J. Cambell.

18 QUESTI SONO LI FIORETI DI SANCTO FRANCESCO (Còlofon: *Impresse in Venetia nel M. D. IX a di XXVII. de Marzo*) de que, actualmente, apenas conhecemos dois exemplares: o da Biblioteca Estense de Modena [iz. 9, 32, (2)] e o da Biblioteca de Évora (Res.539), exemplar este último que o C. I. U. H. E. da Universidade do Porto editou em edição anastática (Porto, 2001), com uma breve nota de apresentação (*Introdução à edição fac-similada das “Fioretti de Sancto Francesco”, Veneza, 1509*) do autor destas linhas. Note-se que Anne Jacobson SHUTTE, *Printed italian vernacular religious books (1465-1550): a finding list*, Genève, 1983, 182, regista, talvez por equívoco, um exemplar em Florença (Biblioteca Nazionale), pois nem as buscas que aí efectuámos nem Max Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu’à 1530*, Milano, 1942, n.º 2878, para quem remete a referida investigadora, garantem tal existência; efectivamente, M. Sander, no lugar indicado, apenas aponta o belo exemplar de Modena.

a sua origem franciscana ibérica – a compilação poderia ter chegado à Península Ibérica já total ou parcialmente formada e aqui ser traduzida, reorganizada e acrescentada de alguns textos¹⁹ –, podemos garantir contrariamente a algumas propostas já feitas sobre o assunto, que o «autor», entendamos, o compilador – se é que não houve mais do que um «autor» – não foi Fr. Francisco Ximénez, o futuro cardeal Cisneros, entrado, em 1484, aos 49 anos, nos franciscanos observantes, embora nada haja a opor a que pudesse ter contribuído para a versão final do impresso, se se confirmar – parece-me uma hipótese muito provável – que em 1492 foram introduzidos, à última hora, alguns textos que não existiriam na versão manuscrita de base²⁰. Evidentemente, não queremos, com algumas das hipotéticas reservas a que aludimos, negar que o *Floreto de S. Francisco*, tal como hoje o conhecemos, seja uma antologia ibérica. Naturalmente, quanto à sua organização final, assim será, embora reconhecendo que, pelo que diz respeito a conteúdos – personagens..., milagres..., casos raros..., cidades e lugares... – a tradução portuguesa da *Chronica XXIV generalium*, feita a partir de uma versão castelhana²¹, – poderia dizer-se mais peninsular... No entanto, menos por uma sua provável organização num quadro peninsular e mais pela sua recepção em ambientes das reformas observantes no século XV em Portugal e em Espanha, poderemos, sem grandes dificuldades, classificar o *Floreto* como uma obra ibérica. E, como aludiremos, a impressão, em 1492, de uma das versões dessa compilação, deverá ser vista como a consagração dessa recepção, mas também como o aproveitamento desse meio extraordinário de difusão e fixação que é a imprensa para lhe garantir uma ainda maior difusão, a fixação do texto e para facilitar a sua leitura. O impresso suplantaria seguramente – ainda que os não anulasse em todos os casos – o manuscrito, mesmo quando este fosse de «boa letera» e, em muitos casos, poderia oferecer uma lição textual mais correcta. É bem provável, para não dizermos quase seguro, como tentaremos sugerir, que Fr. Marcos ainda tivesse recorrido a alguma versão manuscrita.

19 Discutimos esta sedutora hipótese, não contemplada por Juana María Arcelus Ulibarrena na sua douda introdução à sua edição do *Floreto de Sant Francisco*, ed. cit., 59-61, na já referida recensão in *Via Spiritus*, 6 (1999), 247-264 e ao recordar agora, pela releitura de Armando QUAGLIA, "El Floreto": *Fonte storica sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding* in *Studi Francescani*, LIV (195), 41-49 (46, nº27), que L. Wadding possuía e utilizou uma cópia manuscrita aparentemente mais volumosa que a do texto do incunábulo sevilhano, cremos sentir confortada essa nossa hipótese. Mantém-se ainda, muito naturalmente, o «mistério» da língua do *Floretum* do frade irlandês.

20 É uma tese defendida por Juana María Arcelus Ulibarrena na sua citada introdução à edição do *Floreto de Sant Francisco*,... (207)

21 José Joaquim NUNES na sua introd. a *Cronica da ordem dos frades menores (1209-1285)*, *Manuscrito do século XV, agora publicado inteiramente...*, Coimbra, 1918; Andres IVARS, *Una versión castellana de la "Leyenda de San Francisco" y de la "Crónica de los XXIV Ministros Generales"* in *A. I. A.*, XVIII (1922), 252-266.

Como se sabe, o *Floreto de sant Francisco*, tal como o conhecemos hoje, «data» dos fins do século XV, mais precisamente, de Sevilha em 1492, e nada há no seu texto nem na sua organização que, verdadeiramente, impedisse a sua organização por essas datas, pois, como já foi, um tanto arbitrariamente, defendido, é bem possível que certos textos tenham sido incluídos à última hora. No entanto, assim ou de «outro modo», temos notícias seguras da sua existência em casas observantes portuguesas – concretamente, aqui ao lado, no oratório de S. Clemente das Penhas –, desde 1452, o que poderá bem indicar que o seu registo no inventário da pequenina biblioteca da casa – 16 livros – feito, nesse ano, por Fr. Rodrigo de Arruda²², deverá significar uma sua circulação já anterior, ainda que não possamos ir mais além nesta afirmação. O inventariador indica ainda que era de «boa letera», registo que repete um novo inventário, em 1457, da mesma biblioteca, que seguia com o mesmo número de obras, embora não exactamente com os mesmos títulos. Fr. Gil de Guimarães, o autor desse inventário, precisa ainda que o exemplar do *Florete*, apontado entre os «livros de coro e de mesa» – era, seguramente, uma leitura de refeitório –, estava em pergaminho. E em 1474, no extenso inventário que da livraria dessa casa elaborou – agora uma livraria com 45 obras –, Fr. João da Póvoa anota que era livro «em linguagem» e dele dá o precioso *incipit*: *Aqui sam escriptas...* Dois exemplares do *Floreto* no minúsculo e perigoso – dada a sua construção nos penhacos junto ao mar – oratório de Matosinhos? Não cremos, pois nem agora nem em qualquer outro inventário posterior desse oratório vem registado qualquer exemplar em pergaminho. E, mesmo ignorando o destino e da data em que deixou de estar na livraria do oratório o precioso exemplar – *em boa letera* – que aí se encontrava desde, pelo menos, 1452, sabemos que, de acordo com o inventário de Fr. João da Póvoa desse mesmo ano de 1474, um outro exemplar do *Floreto* existia em Santa Maria da Ínsua, mas com uma notável diferença – era «em papel»... E mais: tinha sido oferecido à casa, antes de 16.5.1474 – a data exacta do inventário –, por Fr. Jorge de Sousa, pregador e confessor – e, segundo alguns indícios, apreciador de fazer obras nas casas por onde passava e, tido, em coisas de política, por «hombre dobrado»²³... – que então estava de vigário dessa casa junto da foz do Minho. Fr. João da Póvoa, revelando-se um bom conhecedor do texto, informa ainda que se tratava de um exemplar *muito vicioso*. Com tal classificação que aplica muitas vezes nos seus inventários, quererá dizer,

22 José Adriano de Freitas CARVALHO, “*Nobres leteras... Ferosos volumes...*”, *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, C. I. U. H. E., 1995, 57-69.

23 José Adriano de Freitas CARVALHO, “*Nobres leteras... Ferosos volumes...*”, ed. cit., 61, n.º 182.

muito provavelmente, que se tratava de um exemplar com faltas e com erros, no fundo, em resumidas contas, que não oferecia uma lição textual correcta. Qual seria o «arquétipo» – aceitemos, um tanto violentamente, o tecnicismo – textual do Padre Póvoa por esses anos de 1474, isto é, quando ainda não existia o texto impresso? Também o ignoramos. Poderemos levantar alguma suspeita? Talvez, como veremos. De todos os modos, em 1476, o mesmo Fr. Jorge oferecerá ao mesmo oratório da Ínsua uma outra cópia do *Floreto* mandada fazer pelo exemplar de Santa Cristina de Tentúgal que, anota Fr. João da Póvoa, estava *em lingoagem aragones ou catallana*... Sabendo que Fr. João da Póvoa tinha tomado o hábito em Santa Cristina, seria este o seu «arquétipo» do texto do *Floreto*? É uma suspeita e pode ser que venha a revelar-se uma hipótese... Antes, contudo, de voltar a esta indicação, convirá precisar que, mais tarde, depois de 24.8.1492 – data da impressão sevilhana –, confirmando agora alguma das nossas suspeitas, Fr. João da Póvoa assinalará, nesse mesmo inventário da Ínsua, que *de forma em castelhano está aqui também de outro modo*..., referindo-se, indubitavelmente, ao texto impresso em Sevilha em 1492... A aparente contradição cronológica é devida a que essa nota aposta ao inventário de 1474 é, evidentemente, posterior, já que esse grande «amador de bons livros» sempre foi anotando, actualizando-os, os seus inventários que, por esse amor à precisão e ao controle, parecem, muitas vezes, um pouco caóticos. A casa da Ínsua dispôs a partir de 1474 – ou até já de antes – de três exemplares dessa compilação: dois manuscritos e um impresso. Por outro lado, como facilmente se reconhecerá, essa nota – *de forma em castelhano está aqui também de outro modo* – aposta, depois de 24.8.1492 –, junto ao exemplar inventariado em 1474²⁴, é, para nós, muito valiosa: para além de confirmar o conhecimento que tinha o Padre Póvoa do *Floreto*, assegura-nos que, além dos «muito viciosos», corriam outras lições do *Floreto* que não coincidiam – eram de *outro modo* – com o texto impresso em 1492, um *outro modo* que poderia ir desde a organização à quantidade de textos seleccionados, com as suas sempre possíveis variantes da lição textual²⁵. Isto indica – se preferirmos, podemos dizer parece indicar – que o texto do *Floreto* impresso, em Sevilha, pelos «companheiros» Menardo Ungut e Lançalao Polono, nesse «annus mirabilis», era apenas uma das versões que circulavam – ou, o que virá a significar o mesmo, uma versão expressamente preparada para a edição –, versões essas que, sempre que

24 José Adriano de Freitas CARVALHO, “Nobres leteras... Fermosos volumes...”, ed. cit., 94, (n.º 42).

25 Armando QUAGLIA, “El Floreto”: *Fonte storica sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding in Studi Francescani*, LIV (1951), 41-49, aponta (46, n.º 27) que a cópia manuscrita que possuía Lucas Wadding «sembra essere molto più voluminosa e complessa delle copie a noi note nell’edizione di Siviglia, che hanno solo 122 fogli...», enquanto a do frade irlandês teria, pelo menos, 554...

possível, iriam sendo abandonadas a favor do impresso, que, curiosamente, como se sabe, chegou até nós em contadíssimos (4) exemplares. Em Portugal, apesar de termos indicações de outros exemplares existentes, apenas conhecemos hoje o que pertenceu a S^o António da Castanheira. Talvez, por isso, não valerá a pena insistir, como já tem sido feito, que no século XV circulavam na Península, em manuscrito, compilações próximas do *Floreto*... que não eram o *Floreto*... Possivelmente, será melhor dizer que havia do *Floreto* textos com variantes mais ou menos profundas²⁶...

Apesar de já termos pensado de modo diferente, cremos que o exemplar que Fr. Jorge de Sousa ofereceu à casa da Ínsua em 1476 era apenas uma cópia do exemplar em *lingoagem aragonês ou catalã* que havia em Santa Cristina. Esse deverá ser o sentido preciso desse *tresladado* que utiliza Fr. João da Póvoa para indicar a proveniência do exemplar oferecido²⁷, pois se estivesse em português seria mais natural que, como já o fizera para outro exemplar do *Floreto* – e fará para outras obras que inventaria quer em latim quer em castelhano –, desse o seu *incipit* em português ou, como tantas vezes também faz, apontasse concretamente a língua do manuscrito que inventaria. O que importa, porém, assinalar aqui é a existência de um exemplar em catalão em Santa Cristina antes de 1476..., o que indica que anteriormente a esta data corria uma – só uma? – versão em catalão, facto que não se tem assinalado²⁸. Estranhamente, porém, como poderia resultar dos escassos dados disponíveis, dir-se-ia que em castelhano, em Portugal, parece apenas ter circulado o impresso de 1492... E recordemos que Fr. João da Póvoa era um bom conhecedor da obra por sua directa leitura pessoal, mas também, como aludimos, por a ter ouvido ler nesse devotíssimo oratório de Santa Cristina – Fr. Manuel da Esperança, na segunda metade do século XVII, ainda se admirava da sua extrema simplicidade²⁹ –, pois aí tomou o hábito franciscano. Ainda que uns anos mais tarde, possivelmente à volta de 1525,

26 Aliás, deverá notar-se que já em 1922, Andrés IVARS, *Una versión castellana de la «Leyenda de San Francisco» y de la «Crónica de los XXIV Ministros Generales»* in A. I. A. XVIII (1922), 252-266 (259), colocou a hipótese de que o anónimo compilador do códice F-18 das Descalzas Reales (Madrid), que pertenceu à Imperatriz Maria de Áustria, em que se contém a *Legenda maior* de S. Boaventura interpolada com a crónica dos 10 primeiros gerais, pudesse ter tomado alguns capítulos avulsos, que se seguem a essa crónica truncada, «de algún códice de dicho *Floreto* anterior a la impresión, puesto que el texto castellano de ésta, aunque semejante, aparece ya mejorado». Actualmente, de acordo com *Manuscritos e impresos del monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*, Madrid, Patrimonio Nacional, 1999 (Dir. de María Luisa López-Vidriero), 36, o referido códice tem a cota F-13.

27 José Adriano de Freitas CARVALHO, "Nobres leteras..., Ferosos volumes...", ed. cit., 101, (n.º 28).

28 José Adriano de Freitas CARVALHO, "Nobres leteras..., Ferosos volumes...", ed. cit., 61, 101 (n.º 28).

29 Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores na provincia de Portugal. Segunda Parte*, Lisboa, Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, 12, 6, 654.

Fr. Marcos poderia ter ouvido essa mesma leitura ou, se a casa o possuía, a lição do texto castelhano de 1492..., pois também ele tomou o hábito na casa de Tentúgal. O seu preciso conhecimento do texto e a abundância do que dele tomará para as suas *Chronicas* não terão sido alheios a estas circunstâncias. Em Santa Cristina de Tentúgal não terá lido ou ouvido ler em português – nunca, porém, o garantiremos, já que os livros, como atestam os próprios inventários, circulavam entre as diferentes casas –, mas podemos ter por certo – ou, se quisermos ser extremamente prudentes, por altamente provável – que existiu uma tradução portuguesa do *Floreto*, pois, como estaremos recordados, o Padre Póvoa, em 1474, cita o *incipit* do exemplar de S. Clemente das Penhas em português: *Aquí sam escriptas*³⁰..., dispensando-se, assim, de precisar que esse exemplar em *purgaminho* estava em português. Será mesmo possível – e somente possível – que Fr. Marcos se tenha servido de uma versão portuguesa – ainda que, talvez, não unicamente –, se aceitarmos que o título da obra no elenco das fontes para a «Primeira parte» – *Floreto das cousas do Padre Sam Francisco e alguns companheiros* – também não corresponde ao título do impresso castelhano – *Este es el Floreto de sant Francisco. El qual tracta de la vida e milagros del bienaventurado señor sant Francisco e de la regla de los frayles menores* –, a menos que admitamos que tal se deve a modalidades de tradução ou de apresentação, o que, se não é impossível, não parece muito provável. É apenas uma hipótese, mas o dar o título em português quando dá algum título em latim..., poderia ajudar a torná-la mais provável, ainda que, confessemos, o mais usual em Marcos de Lisboa é oferecer os títulos latinos em tradução portuguesa. E como veremos, a análise sumária que faremos do confronto de textos do *Floreto* inseridos nas suas *Chronicas* com a lição dos mesmos textos no impresso de 1492 poderia – dizemos apenas poderia – confortar tal possibilidade. É certo que nada impediria que tivesse recorrido a uma lição manuscrita e à lição impressa, trabalho que permitiria compreender melhor algumas diferenças entre a lição do *Floreto* que cita e a de 1492. E quase podemos estar seguros que assim deverá ter procedido.

II – Fr. Marcos cita o *Floreto das cousas do Padre Sam Francisco* umas 118 vezes na «Primeira parte» das *Chronicas* e cerca de 11 na «Segunda parte»³¹ – e é sempre possível que tenhamos errado a conta para menos...

³⁰ Não deixa, porém, de ser importante assinalar que o que poderá dizer-se a «terceira parte» do *Floreto* sevilhano começa, precisamente, por *Aquí son escriptas algunas cosas notables de esse mesmo sant Francisco e de sus compañeros y de algunos fechos maravillosos de ellos...* Poderá pensar-se que esse manuscrito assinalado por Fr. João da Póvoa continha apenas essa parte? Apenas se pode dizer que tal não é crível.

³¹ Armando QUAGLIA, «El Floreto»: *Fonte storica sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding* in *Studi Francescani*, LIV (195), 41-49, que não pôde dispor do texto completo do *Floreto*

–, mas as referências apostas em nota não correspondem ao número de textos extractados, pois, muitas vezes, por uma referência há vários textos do *Floreto* aproveitados, o que, com algum matiz que anotaremos, significa que «il Floreto [...] è stato saccheggiato completamente dall'illustre storico portoghese»³², abundantíssima utilização da obra – privilegiando o *Speculum Perfectionis* – que, naturalmente, é mais notável na «Primeira parte», essa em que S. Francisco é, evidentemente, o ponto de partida e o centro. E havemos de notar que as *Conformidades*, isto é, o *De Conformitate* – ou, talvez melhor, o *Liber conformitatum* – que tantas vezes cita, rarissimamente lhe poderiam fornecer, como acontece, muito mais do que referências autoritativas.

Como acabamos de sugerir, tentaremos, com alguns rápidos exemplos (11) aproveitados dos 85 que analisamos com mais precisão, evidenciar a hipótese da utilização, por parte de Fr. Marcos, de mais do que uma tradição textual, isto é, que não deverá ter recorrido apenas, como poderia supor-se, ao texto castelhano impresso em 1492³³. Por tal, distinguiremos, a partir deste momento, entre o *Floreto*-1492 e o «*Floreto*», isto é, entre a lição do incunábulo sevilhano e a de uma outra compilação idêntica que o cronista assim nomeia – e que hoje desconhecemos –, que utilizou e que bem poderia representar esse «outro modo» que anotou Fr. João da Póvoa em nota posterior a 24.8.1492 no inventário da Ínsua de 1474 e que poderia estar em português ou em castelhano ou até – quem sabe? – em *lingoagem aragones ou catallana*³⁴. Que Fr. Marcos deverá ter conhecido um manuscrito em

publicado em Sevilha, apenas contou 72 referências na «Primeira parte» (44, n.º 17), mas talvez – o que não podemos agora verificar – isso se deva a que a tradução italiana – que, em muitos casos, apresenta importantes interpolações do texto original – não registe todas as referências ao *Floreto* apostas na edição primigénia.

32 Armando QUAGLIA, «El Floreto»: *Fonte storica sconosciute di Marco da Lisboa e del Wadding in Studi Francescani*, LIV (195), 41-49, (44).

33 Armando QUAGLIA, «El Floreto»: *Fonte storica sconosciute di Marco da Lisboa e del Wadding in Studi Francescani*, LIV (195), 41-49, pôde já assinalar que, em algum caso, a lição apresentada por Fr. Marcos e pelo *Floreto*-1492 não coincidiam, mas não parece ter pensado que a divergência pudesse atribuir-se a diferente lição, pois afirma (44) que «il Floreto spagnolo è stato saccheggiato completamente dall'illustre storico portoghese».

34 Geralmente, não tem muito sentido tecer hipóteses do género, mas tendo em conta que o exemplar manuscrito do «*Floreto*» que possuía Lucas Wadding seria – parece... – muito mais extenso que o impresso sevilhano de 1492, nada impediria que o manuscrito do «*Floreto*» que utilizou Fr. Marcos contivesse outros textos que hoje não se lêem no *Floreto*-1492. Por exemplo: Fr. Marcos para o capítulo «Do lobo ferocíssimo que o sancto padre amansou» (*Chmicias*, I, 10, 29) indica como fontes a compilação ibérica – e tal relato não se encontra no *Floreto*-1492 – e as *Conformidades*, onde vem, A sua lição está, efectivamente, muito próxima – mas não é totalmente coincidente – da do *Liber conformitatum* (I, 10.º, 140x-141r), o que, contas feitas, pode levar a pensar que tanto Bartolomeu de Pisa como Marcos de Lisboa tivessem utilizado lições textuais próximas dependentes de *Actus* (23) ou das *Fioretti* (21). Adiante, examinaremos um caso semelhante que poderá abundar na confirmação desta proposta.

catalão é legítimo pensá-lo, já que, como sabemos, Santa Cristina onde se fez franciscano, possuía um exemplar do «Floreto» nessa língua...

1

Para narrar «Dos trabalhos que o Padre S. Francisco passou ao arrancarse deste mundo», Fr. Marcos segue, em excelente tradução, o «De perfecta conversione eius ad Deum et de reparatione trium ecclesiarum» da *Legenda maior* (II, 1)³⁵, mas, depois de assinalar, com S. Boaventura, que Francisco, «lançado em terra ante a imagem do Crucifixo, foi chea sua alma de hũa grande consolação do Spirito Sancto», junta que «com grande fervor fez tres vezes esta oração» – indicação esta (texto da oração e número de vezes que a disse) que não procedendo da *Legenda maior*, foi também recolhida pelo *Floreto* (I, 2) que a não colheu no «Anonymus Perusinus», *De inceptioe vel fundamentum ordinis* (I, 3-9) donde traduz o capítulo em que, por sua vez, a insere, porque nele não se encontra –, oração que Fr. Marcos declara ter tomado dessa grande compilação ibérica. Contudo, a comparação da lição das *Chronicas* com a do *Floreto*-1492 deixa sérias dúvidas:

«O alto e glorioso Deos e meu
Senhor Iesu Christo, alumiai as trevas
de meu coração e daime Fê direita,
esperança certa, e charidade perfeita,
e conhecimento de vós Senhor, assi
que eu faça a vossa sancta e verdadeira
vontade. Amem».

Chronicas, I, 1, 3, 2v -3r.

«O alto e glorioso Dios, alumbra
las tinieblas de mi corazón, e dame
fe derecha, esperanza cierta e caridad
perfecta e conocimiento de ti, Señor,
assi que yo faga el tu Sancto e
verdadero mandamiento. Amén.»

Floreto, I, 1, 382

À primeira vista, não teríamos dúvidas em aceitar que Fr. Marcos traduziu, introduzindo-lhe alguma perfeição ou matiz – «e meu Senhor Iesu Christo...», «vontade» por «mandamiento» – o texto do *Floreto*-1492. No entanto, haveríamos que reconhecer que não seria de esperar que, apesar de tudo, um cronista interviesse, mesmo que para a «aperfeiçoar», no texto de uma oração de um santo, de quem, aliás, era filho espiritual. Essas nossas certezas, porém, esvaem-se quando vemos que o texto latino que da mesma oração

35 Embora reconhecendo que, metodologicamente, não será o processo mais correcto, já que não oferecem – nem podiam oferecer, pois tal não é o seu objectivo –, as variedades das lições em que circularam e que, evidentemente, seria o que aqui mais nos importaria, todas as referências a fontes franciscanas estão tomadas de *Fontes Franciscani* (a cura di Enrico Menestò e Stefano Brufani), Edizioni Porziuncola (Assisi), 1995 que apresentam o texto latino das mesmas fontes, até então dificilmente acessível: *Actus Beati Francisci et Sociorum eius* (Nuova edizione postuma de Jacques Cambell con testo dei *Fioretti* a fronte, a cura di Marino Bigaroni e Giovanni Boccali), Edizioni Porziuncola (Assisi), 1988.

apresenta L. Wadding em *Beati P. Francisci Assisatis Opuscula* coincide, quase exactamente, com o de Fr. Marcos:

«Magne et glorioso Deus, et Domine mihi Iesu Christe, illumina, oro te, tenebras mentis meae.

Da mihi fidem rectam, spem certa, et charitatem perfectam. Fac ut cognoscam te, Domine, ita ut ego in omnibus omnia secundum tuam sanctam et veram voluntatem perficiam»³⁶.

A comparação das miúdas variantes dos três textos parece indicar que Fr. Marcos não deverá ter-se servido do texto do *Floreto*-1492, mas, sim, de outra lição textual da mesma obra – já que declara que foi dela que copiou essa oração – que, mesmo com as variantes por nós sublinhadas no seu texto, também conheceu L. Wadding, – ele que, como sabemos, possuía uma cópia manuscrita do «Floreto» que não se identificaria com o impresso de 1492 –, já que aponta como fonte sua um «Floretum»³⁷ que poderá identificar-se com um «Floreto spagnolo», mas não necessariamente com a lição impressa, como já se tem pretendido³⁸.

2

Também para a compilação peninsular remete Marcos de Lisboa quando, depois de recordar «como o servo de Iesu Christo Francisco renunciou ao pay toda sua herança temporal ate a camisa, diante do Bispo de Assis», aponta as críticas que recebia dos seus. A comparação da lição textual pode ser interessante:

³⁶ Lucas WADDING, *Beati Francisci Assisatis Opuscula*, Antuerpiae, 1623, 102. (O sublinhado é nosso).

³⁷ Lucas WADDING, *Beati Francisci Assisatis Opuscula*, Antuerpiae, 1623, 103: «Hanc [orationem B. Francisci in suae conversionis initio] apud Marcum I. part. lib. 3. et Floretum c. De convers. beati Francisci invenimus». Como, generosamente, me chamou a atenção o Prof. Agustí Boadas, O. F. M., quando, numa bela manhã em Barcelona comparámos livros e textos – a começar pelo exemplar da primeira edição waddingniana dos *Opuscula* que possui a acolhedora casa da rua de Santaló (e falo por experiência não apenas bibliográfica: Deste-me de comer quando tinha fome..., Deste-me de beber quando tinha sede..., Socorreste-me quando me roubaram..., etc.) –, caberia pensar que Lucas Wadding mais não fez do que traduzir, com remissão à sua fonte, o texto que traz Fr. Marcos. É uma sedutora hipótese que, logo depois, verifiquei parecer ter igualmente seduzido Armando QUAGLIA, «El Floreto»: *Fonte storica sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding in Studi Francescani*, LIV (195), 41-49 (46), que, contudo, será necessário ponderar mais sistematicamente, pois, em tal caso, teríamos de perguntar-nos porque em alguns casos recorreu ao seu «Floretum» – por exemplo: «Floretum folio mihi 102», a propósito da *Oratio pro commendanda sua familia* (*Opuscula*, ed. cit., 118) – e em outros copiou as citações que Fr. Marcos faz da obra, Ioannis de LA HAYE, *Sancti Francisci Assisatis Minorum Patriarchae nec non S. Antonii Paduani eiusdem ordinis Opera Omnia*, Paris, Apud Carolum Rovillard, 1641, 18, apresenta a mesma lição textual que traz Lucas Wadding, sem, porém, referir as suas fontes, situação que não é nele usual.

³⁸ Armando QUAGLIA, «El Floreto»: *Fonte storica sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding in Studi Francescani*, LIV (195), 41-49, parece pensar (46) que o «Floreto spagnolo» se identifica unicamente com a lição impressa em 1492.

«Estava hũ dia o santo varão em tempo de grande frio ouvindo Missa em hũa Igreja tão pobrememente vestido que se lhe parecião as carnes, e vioo hum seu irmão que alli estava tambem, e mandoulhe dizer zombando delle, se lhe queria vender hum real de suor. E o servo de Deos muy alegre lhe respondeo: Eu o tenho todo muy bem vendido a meu Deos e meu Senhor»

Chronicas, I, 1, 5, 4v.

«Otra vez en tiempo de invierno, como una mañana se diesse a la oración, contento de pobrezillas vestiduras, hum su hermano carnal viéndolo padecer grande frio, dixo a un su compañero en escarnio: "Di a Sant Francisco, si al no, que te venda una meaja de sudor". Lo qual oyendo el varón de Dios Francisco, lleno de gozo e de alegría, respondió en fervor del Espiritu Sancto: "Por esso por çierto venderé al mi Señor este sudor por caro prescio"».

Floreto, II, 119, 621

Que Fr. Marcos, como assinala, tomou o texto dessa compilação, parece não haver dúvidas, mas que se tenha servido do incunábulo sevilhano talvez não seja tão seguro, a menos que queiramos atribuir ao cronista localizações piedosas – «ouvindo missa em hũa Igreja»... –, dramatizações – «que se lhe parecião as carnes»... – e mudanças de perspectiva do relato, como essa decorrente da tradução do tempo verbal no futuro pelo pretérito – «tenho vendido» pelo mais exacto «venderé» com que em 1492 se traduz o «vendam» de *Vita secunda* (12) e da *Legenda trium sociorum* (23) – isto é, elementos que, inexistentes nas suas fontes mais conhecidas (2C12, 3Ssoc23), radicalizam, pelo reforço do seu próprio contexto, a resposta de Francisco e a tornam num facto «histórico» e «trágico», pois revela uma decisão sua irreversível e já tomada naquele momento.

3

Ainda que, para as nossas sugestões, pudéssemos estabelecer aqui a comparação dos textos de Fr. Marcos (*Chronicas*, I, 1, 18) e do *Floreto*-1492 (II, 59) sobre Fr. João, o Simples, que apresentam abundantes variantes, não o fazemos, porque Fr. Marcos assinala como fonte sua não a compilação peninsular, mas, sim, o *Liber conformitatum* (I, 8º, 64v) – um brevíssimo texto que não pode ser a fonte do seu largo relato – e a «Crónica» de Santo Antonino de Florença, obra que não vimos.. É preferível analisar as suspeitas que suscita a comparação da lição textual das *Chronicas* e do *Floreto*-1492 ao narrar o amor fraternal que envolvia os primeiros tempos franciscanos. Embora com algumas variantes notáveis, a fonte de ambos é, evidentemente, o capítulo «De conversatione fratrum et dilectione quam invicem habebant» do *De inceptiōe vel fundamento ordinis* do vulgarmente chamado «Anonymus Perusinus» (25-30).

«Cheos aquelles servos de Deos deste lume e graça divina, erão enviados pelo Padre a alumiar o mundo, e tornavão a santa Maria da Porciúncula de todas as partes com a sua madre, onde se vião hũs com os outros, e erão cheos de tanta alegria spiritual, que não sentião os trabalhos da mingoa e contrariedades que padecião. De dia em seus tempos se ocupavão em trabalhos de suas mãos, mas seu continuo exercicio era oração, orando frequentemente com devação e lagrimas, e levantandose em o quieto e profundo da noite a velar e orar ao Senhor em seus louvores e orações pelos peccadores. Amavãose hũs aos outros com entranhavel amor, e assi servia e criava hũ ao outro como a mãy a hũ soo filho que tem, e tanto ardia nelles a charidade, que lhes parecia cousa muy facil dar sua vida, não soo por honra de Christo, mas ainda por a salvação de seu irmão. Andando hũa vez dous frades caminho, acharão hum doudo que começou de apedrejar a hũ delles, e o companheiro correndo se foi pór diante, por que as pedras dessem antes nelle que em seu companheiro, com tão grande charidade o amava. Semelhantes cousas fazião muitas vezes, como fundados em verdadeira charidade e humildade. Hum ao outro como a senhor honrava e fazia reverencia, e o que entre elles era superior, em officio ou antiguidade ou algũa graça, mais humilde e baixo era que todos os outros, porque assi o aprendia do santo padre...»

Chronicas, I, 1, 19, 17v.

«Quando los frayles se tornavan allí a Santa María de Porciúncula de todas las partes del mundo e se veýan unos a otros, eran llenos de tan grand alegría e gozo spiritual, que no se acordavan de cosa alguna de la pobreza e de las contrariedades que padescían. Otrosí eran continuamente en oración, y en los trabajos de sus manos eran solícitos e cuydadosos porque alañasen de sí de todo en todo la ociosidad enemiga del ánima. Mas en las noches eran cuydadosos de se levantar en el sosiego de la noche en silencio çerca de aquello que dize el profeta: «A la media noche me levantava a confesar a tí» etc.

Otrosí oravan espessamente con mucha devoción e lagrimas e amavãse unos a otros com amor entranhal e servían e criavan el uno al outro, assí como la madre a su solo hijo. En tanto ardía en ellos el amor de la muy pura caridad, que les parecia cosa ligera dar los sus cuerpos, no tan solamente por el nombre de Jesu Christo, mas aún por la salud de su hermano.

E un día, como dos frayles pasasen por una carrera, fallaron un loco el qual lançava piedras al uno de ellos, mas el otro, como viesse las piedras ser lançadas a su companheiro, fue corriendo e púsose a los golpes de las piedras queriendo más que fíriesen a él que al compañero, por la ferviente e entrañable caridad. Estas cosas fazían muchas veces porque eran fundados e raygados en verdadera caridad y en verdadera humildad.

Onde uno a otro, ansí como a su señor, le acatava e dava reverencia, e qualquier que entre ellos sobrepujaba en officio o en ser, más humilde e más vil era visto que todos los otros...»

Floreto, I, 7, 398-399.

O texto de Fr. Marcos que seleccionamos do capítulo em que apresenta, tal como a compilação peninsular, o narrado no respectivo lugar do *De inceptione vel fundamento ordinis*, poderia, à primeira vista, dizer-se uma tradução relativamente fiel do texto do *Floreto*-1492, ainda que com acrescentos e supressões nem sempre facilmente explicáveis. Na verdade, onde terá visto Marcos de Lisboa que os primeiros franciscanos tornavam a Porciúncula «como a sua madre»? E porque terá suprimido a citação do Profeta (Ps.118, 62)? E onde terá lido que cada um assim procedia, «porque assi o aprendia do santo padre»? Decisões suas? Não o cremos, porque, embora não saibamos donde tomou o cronista aquele «como a sua madre» que prepara a alegria do reencontro que a seguir se anota, nem donde lhe veio esse «porque assi aprendia do santo padre» que acentua quanto todos imitavam a S. Francisco, sabemos que a outra fonte franciscana que narra estes factos – a *Legenda trium sociorum* (41-42) – também omite a citação do salmo, o que sugere que essas «amplificações» e essa omissão deverão resultar da lição textual do «Floreto» que estava a seguir. No entanto, convirá notar que em dois ou três pormenores o texto das *Chronicas* está mais próximo da lição do *Anonymus Perusinus* que o do *Floreto*-1492. Com efeito, onde o texto latino da fonte franciscana diz «orabant cum devotione multa et lacrimis frequenter», Fr. Marcos utiliza o mesmo advérbio (frequenter – frequentemente); do mesmo modo, onde no texto latino se lê «...quod eis facile videbatur tradere corpora sua...», Fr. Marcos traz «cousa muy facil dar sua vida...», afastando-se assim do texto de 1492 (espessamente); igualmente, ainda que o «semelhantes cousas fazião muitas vezes...» traduza menos mais literalmente a lição do texto latino – Haec et his similia saepius faciebant... – que o «Estas cosas fazian muchas vezes...» do *Floreto*-1492, não deixa de ser muito sugestivo que onde nas *Chronicas* se lê «o que entre elles era superior em officio ou antiguidade ou algũa graça...» corresponda com mais exactidão ao texto da fonte latina – «Quicumque inter eos officio vel gratia praecebat...» – que o «qualquier que entre ellos sobrepujaba en officio o en ser... » do *Floreto*-1492. Tudo sumado, será violento sugerir que também aqui terá o cronista tido presente outra lição do «Floreto» que não a do impresso de 1492? Aliás, seria muito importante continuar a análise comparativa desses capítulos das *Chronicas* e do *Floreto*-1492 para tentar assinalar outras variantes entre as suas lições textuais – aparentes interpolações que tanto suprimem como acrescentam – , de modo a tentar captar o trabalho de elaboração a que parece ter procedido o «Floreto» que Fr. Marcos também utilizou.

4

Tal como o texto anterior – e, por isso, valerá a pena insistir no resultado deste tipo de comparação textual – poderia defender-se que o seguinte texto das *Chronicas* depende, na parte que lhe é comum, literalmente do texto castelhano do *Floreto*-1492. No entanto, sabemos que o anónimo autor – melhor, talvez, autores – do *Floreto*-1492 não teve apenas presente as lições

– tal como as conhecemos hoje – quer da *Compilatio Assisiensis* (120, 7-12) quer do *Speculum Perfectionis* (97), pois sabemos que também utilizou – se é que não utilizou sobretudo – o *Liber conformitatum* (I, 12º, 179r) ou um texto deste muito próximo. Como poderemos observar, há variantes que, por mínimas que sejam, não podem atribuir-se, sem mais, a um trabalho de tradução.

«E sendo assi aspero consigo, e induzindo com todas suas forças os servos de Deos a aspera e dura vida, não lhe aprazia o rigor tão severo, que não fosse moderado com a discrição, e temperado com a piedade, e por isso dizia aos seus frades: O servo de Deos em comer e beber, e tomar todas as necessidades corporaes, deve satisfazer com discrição a seu corpo de maneira, que não fique razão ao irmão corpo de murmurar, que não pode estar *direito*, nem *tanto* na oração, nem andar alegre nos trabalhos, nem fazer outras boas obras, por lhe não ser dado o necessario a sua fraqueza. E quando o servo de Deos lhe der em boa e justa maneira as necessidades, e o irmão corpo for negligente, preguiçoso e sonorento em oração, jejuns e outras boas obras, hão então de castigar como a preguiçosa e má besta que come e não quer sofrer a carga. Mas se por a pobreza e mingoa o irmão corpo não pode haver todas suas necessidades, na saude ou doença, pedindo a seu prelado *por amor de Deos*, e não lhas dando, sofra com paciência por amor de Jesu Christo, que também buscou e não achou quem o consolasse. E a tal necessidade lhe conta o Senhor, por martyrio, e porque fez o que era em si, e pediu humildemente sua necessidade, não tem culpa, ainda que por isso o corpo mais enferme».

Chronicas, I, 1, 21, 20r.

«El siervo de Dios en comiendo, beviendo, durmiendo y en las otras necesidades recibiendo, deve com discreción satisfacer a su cuerpo, así quel cuerpo no haya materia o causa de murmurar, diciendo: «No puedo estar levantado e allegarme a la oración, ni alegrarme en mis tribulationes e fazer otras obras buenas, porque no me satisfazes a mi menester e indigencia».

Ca si el siervo de Dios con buena e honesta manera e discreción satisfaze al su cuerpo, y el hermano cuerpo quisiesse ser negligente e perezoso e soñoliento en la oración, vigiliias y en las otras obras buenas, entonces devrÍale bien castigar así como a asno malo e perezoso, porque quiere bien comer e no quiere levar la carga e ganar». Mas si por mengua e pobreza el hermano cuerpo no puede aver en sanidad las sobredichas menguas e necesidades como las demandare húmil e honestamente de su hermano o perlado, súfralo en paciencia e con humildad por amor de Dios e esta necesidad serÁle contada e reputada por martyrio. E porque fizo lo que suyo es, conviene a saber, que demande humildemente su necesidad, es escusado de pecado, e aún, sy el cuerpo enfermare ende gravemente, recibirán grand gracia de Dios».

Floreto, II, 101, 595.

Se bem anotarmos, em alguns momentos, o texto português não corresponde exactamente ao texto castelhano e, como acentuaremos, parece estar mais próximo da lição do *Speculum perfectionis*, ainda que possa ter acedido a um texto que, tal como o de que se serviu o *Floreto*-1492, também devia algo à lição que se lê no *Liber conformitatum* (I, 12º, 179r e II, 7º, 243v). Com efeito, se deste ou da lição que representa pode ter tomado, como o *Floreto*-1492, o «e beber» – «bibendo» –, a primeira utilização do «irmão corpo» – «de maneira que não fique razão ao irmão corpo de murmurar ...» – que não existe no *Floreto*-1492, corresponde quer ao texto do *Speculum perfectionis* (97, 3) – «ita quod frater corpus non valeat murmurare...» – quer ao do *Liber conformitatum* – «ita quod frater corpus non valeat murmurare...». Depois, do mesmo modo, a tradução de «Non possum stare erectus et insistere orationi...» por «não pode estar direito, nem [estar] tanto na oração...» parece representar melhor a tradição textual de *Speculum Perfectionis* e do *Liber conformitatum* – neste em vez de «erectus» vem «rectus», o que poderá ter contaminado o texto que utilizou Fr. Marcos – que o «No puedo estar levantado e allegarme a la oración» do *Floreto*-1492. Por outro lado, onde o *Floreto*-1492 traz «porque no satisfazes a mi menester e indigencia» representando o «quia non satisfacis indigentiae meae» do *Speculum perfectionis* e do *Liber conformitatum*, o «por lhe não ser dado o necessario a sua fraqueza» de Fr. Marcos, ao não recolher o «mi menester e indigencia» do *Floreto*-1492, poderá dizer-se representar outra lição que não a do incunábulo sevilhano. E quando Fr. Marcos diz «o irmão corpo não pode aver todas suas necessidades, na saude ou doença, sofra...», onde foi buscar esse «ou doença» que não vem no *Floreto*-1492 que apenas traz «el hermano cuerpo no puede aver en sanidad...»? Seguramente a uma lição textual que, descendendo da *Compilatio Assisiensis* (120, 7-12) *Speculum perfectionis* (97, 6) – muito mais que da *Vita secunda* de Celano (129, 2-5) –, passava pelo *Liber conformitatum*: «frater corpus necessitates suas in sanitate et infirmitate habere non potest...». Finalmente, não parece igualmente poder atribuir-se apenas a uma técnica de tradução que, nas *Chronicas*, para dar o «[frater corpus necessitates suas in sanitate et infirmitate habere non potest] dum humiliter et honeste petierit a fratre vel prelato suo amore Dei et sibi non datur, sustineat, amore Dei, patienter, qui etiam sustinuit...» se tenha optado por «pedindoa a seu prelado por amor de Deos, e não lha dando, sofra com paciencia, por amor de Iesu Christo que tambem buscou e não achou quem o consolasse...». Evidentemente, não é do *Floreto*-1492 que Fr. Marcos recebe essa lição. Do *Liber conformitatum*? Seria uma possibilidade – até poderia ser que dele recebesse Fr. Marcos aquele «sofra com paciencia, por amor de Iesu Chirsto» que o *Liber conformitatum* dá como «sustineat amore Domini patienter...» – , só que teremos de ter em atenção – ainda que tal não seja absolutamente decisivo – que o cronista remete

exatamente – embora hoje, em parte pela utilização de edições e manuscritos que desconhecemos, as suas remissões nem sempre sejam absolutamente fiáveis – para a compilação peninsular e não, como outras vezes, para a obra de Bartolomeu de Pisa, com cuja lição, aliás, não coincide em muitos outros detalhes. Haverá, porém, que ter igualmente em atenção que, como acontece em outras ocasiões, Bartolomeu de Pisa retoma, parcialmente, (II, 7º, XIX in ordine, 243v) o mesmo texto e aí dá para «vigiliis» («Frater corpus vellet esse negligens et pigrum, vel somnolentum in oratione, vigiliis et...») um equivalente «jejunii» – «frater corpus vellet esset negligens, et pigrum, vel somnolentum in oratione, jejunii et ...» – que também traz Fr. Marcos... O que, uma vez mais, pode muito bem querer dizer que, tal como nas variantes anteriores, tenha tido presente uma lição do «Floreto» que não a de 1492, lição esta que, em alguns momentos, coincidia com a do *Liber conformitatum*...

5

O texto seguinte poderá permitir tornar um pouco mais válidas as sugestões que vimos fazendo. Trata-se do conhecido texto – e de grande fortuna na tratadística de espiritualidade sobre a obediência religiosa – sobre o «De perfecto modo obediendi» e do exemplo com que o mostrava S. Francisco tal como o narra o *Speculum perfectionis* (47, 48), se bem que pode também encontrar-se, com algum matiz, na *Legenda Maior* (6, 4). Aliás, o cronista português conhecia muito bem e seguia, como se sabe, o texto de S. Boaventura, mas também aqui parece ter preferido lançar mão de outra lição textual.

«Irmãos meus muy amados (lhes dizia) a primeira palavra ouvida da obediencia, logo a cumpri, nem espereis que outra vez vos seja a obediencia posta, nem vos escuseis como de cousa impossivel, ou a que não sois obrigados, porque ainda que eu vos mande cousa sobre as vossas forças a obediencia vos daria forças pera a fazer. E rogandolhe os frades, que lhes ensinasse a perfeita obediencia, respondeo: Difficilmente

«Dezia el muy sancto Padre a sus frayles: “A la primera palabra cumplid el mandamiento e non espedes que os sea dicho dos vezes, no canséys ni acatéis estar en el mandamiento cosa alguna de imposibilidad. Porque si sobre las fuerças vos mandasse la sancta obediencia, no carescerá de fuerças”³⁹. Onde, una vegada, assentándose con sus compañeros, dixo así: “Apenas es religioso en todo el mundo tan

³⁹ A lição original do *Floreto*-1492 carece aqui de pontuação; a querer introduzir alguma, talvez fosse melhor pontuar diferentemente: «porque si sobre las fuerças vos mandasse, la santa obediencia no carescerá de fuerças», em que o sujeito de mandasse tanto poderá ser um «yo» como a própria «santa obediencia», o que permitiria não alterar a aparente ambiguidade da lição original. Conf. *Floreto de São Francisco*..., (edição fac-similada), Porto, 1988, [56].

se acha religioso tão perfeito, que obedeça perfeitamente a seu prelado, e poslhe hũ exemplo do corpo morto. Tomai um corpo sem alma, e pondeo onde quiserdes, e veloeis não contradizer, nem resistir se o mudão, nem murmurar se o assentão, nem se queixar se o deixão. E se o assentarem em hũa cadeira, não olha pera cima, mas pera baixo; se o vestirem de purpura, então fica mais amarelo, e descorado. Este he o verdadeiro e perfeito obediente, que não julga porque he mudado, nem tem cuidado onde sera posto, nem porfia porque o mudem, e se lhe dão algum officio, não deixa a costumada humildade, e quanto mais honrado he, tanto se tem por mais indigno».

Chronicas, I, 1, 28, 24r.

perfecto que obedesca bien a su perlado”.

E luego los compañeros dixerón: “Dinos, Padre, qual sea la perfecta obediencia?”, y él les dixo: “Toma el cuerpo sin ánima e ponle onde quiesieres, e verle as no repunar movido, ni murmurar assentado, non reclinar dexado. El qual si en cáthedra sera assentado, no mirará las cosas altas, mas a las baxas; si sea assentado o colocado en purpura, con el dobro se amarillece. E aqueste es verdadero obediente, el qual porque sea movido no juzga donde será colocado, no cura aunque dende sea mudado, no cobdicia ser promovido a officio, tiene la acostumbrada humildad quando [40] más es onrrado a tanto más indigno se reputa”.

Floreto, II, 49, 495-496.

Os textos postos em paralelo indicariam, à primeira vista, que Fr. Marcos estava a seguir, de muito perto, a lição do *Floreto*-1492. As pequenas variantes – em que algumas relevam de omissões – poderiam atribuir-se ao tradutor. Mas há que ter em consideração que o cronista português não aponta o texto da compilação ibérica como fonte sua, mas, sim, – ainda que de um modo geral no começo do capítulo – S. Boaventura e Bartolomeu de Pisa, autores em que, efectivamente, aparece, total ou parcialmente, o texto que nos importa. No entanto, como é facilmente comprovável, a *Legenda maior* (6, 4-13), se traz a comparação do verdadeiro obediente com um «corpo sem alma» («examine»), não oferece o que tanto nas *Chronicas* como no *Floreto*-1492 se diz da necessidade da prontidão da obediência para que esta seja considerada perfeita. O mesmo se diga do *Liber conformitatum* (I, 12º, 179v) que remete explicitamente para a *Legenda maior* e para a *Legenda antiqua*, um célebre título que voltaremos a encontrar. Deste modo, para além da comparação do verdadeiro obediente com um «corpo morto» que aparece,

40 O original do *Floreto*-1492 oferece, efectivamente, a lição «quando», mas, examinado o original latino – «plus honoratus, plus reputat se indignum» (LM, 6, 4), (SP, 48,5) – parece evidente falha por «quanto», exactamente como traz Fr. Marcos: Conf. *Floreto de São Francisco*,... (edição fac-similada), Porto, 1988, [56].

sem variantes significativas, nas três fontes, o texto do *Floreto*-1492 poderia aparecer como a fonte mais precisa do texto das *Chronicas*. Contudo, se repararmos, o *Floreto*-1492 suprime o «Irmãos meus muy amados» com que Fr. Marcos inicia o seu texto e que, não aparecendo nem em *Legenda Maior* (6, 4) nem no *Liber conformitatum* (I, 12º), marca o início das palavras de Francisco na lição do *Speculum perfectionis* (47,1) – «Frates carissimi, primo verbo preceptum implete...», do mesmo modo, onde o incunábulo sevilhano põe «Porque si sobre las fuerças vos mandase la sancta obediencia, no carescerá de fuerças» – aliás, com a supressão de, além do mais, um «yo» («ego») que torna o texto mais ambíguo –, as *Chronicas* trazem «porque ainda que eu vos mandasse cousa sobre vossas forças, a obediencia vos daria forças pera a fazer», o que corresponde exactamente ao «quia et si supra vires ego vobis mandarem sancta obedientia viribus non carebit» do *Speculum perfectionis* (47, 2). Na mesma sequência, em 1492, não aparece «e pos-lhe hum exemplo do corpo morto» que corresponde perfeitamente à lição do *Speculum perfectionis* (48, 2) – «verum et perfectum obedientem sub figura corporis mortui descripsit» –. Finalmente, no próprio exemplo, onde o *Floreto*-1492 diz que o «verdadero obediente [...] no cobdicia ser promovido a officio», Fr. Marcos, retomando o «verum et perfectum obedientem» do *Speculum perfectionis* (48, 2), põe «o verdadeiro e perfeito obediente[...] se lhe dão um officio não deixa a costumada humildade...» que corresponde muito mais exactamente à lição textual do *Speculum perfectionis* – [verus obediens] promotus ad officium solitam tenet humilitatem...» (48, 5) –, ainda que, no lugar já citado, a *Legenda maior*, em lição que muito naturalmente repete o *Liber conformitatum*, ponha «euctus ad officium, solitam tenet humilitatem...». cremos não ser difícil aceitar que, como nos outros, também neste caso Fr. Marcos recorreu a um texto do «Floreto» que não era o impresso em 1492.

6

Ao dedicar um capítulo a mostrar «Como queria o sancto Padre, que em todas as cousas dos frades reluzisse a sancta pobreza» (*Chronicas*, I, 1, 33), Fr. Marcos poderia recorrer, para encerrar esse capítulo – entretecido com outros textos da mesma fonte – à compilação franciscana impressa em Sevilha em 1492. Confrontemos os textos, sendo bem recordar que, em 1492, o texto castelhano fecha igualmente o capítulo em que se encontra (II, 119).

«Ao Bispo de Assis que hũa vez disse a S. Francisco: Dura cousa me parece, e muy trabalhosa e aspera vossa vida, não ter nenhũa cousa de que vivais. Respondeo o pobre de Christo: Senhor se tevermos fazenda, sernos hão necessarias armas pera a defender, e della nos nascerão de-

«Mas el Obispo de la çibdad de Assis, al qual yva muchas vezes sant Francisco por consejo, reçibiéndolo benignamente, díxole: “Dura paresçe la vuestra vida, conviene a saber, no posseer alguna cosa en el siglo”. Al qual respondiô sant Francisco: “Señor, si possessiones toviéssemos, sernos

fferenças, demandas, negoços, e mil impedimentos pera o amor de Deos, e principalmente do proximo, por tanto temos por melhor, não querer neste mundo possuir algũa cousa, e nosso Senhor fará que por isso sejamos amados de todos, e nos mantenhão com suas esmolas»

Chronicas, I, 1, 33, 26v - 27r.

yan necessarias armas para nuestro defendimiento, ca dende nasçen las quëstiones e lides».

E plugo mucho al Obispo esta respuesta. Muchas vezes quando sant Francisco comia com los frayles, ponía çeniza en los manjares que comía».

Floreto, II, 119, 622.

Eliminemos, sem nos demorarmos a investigar as razões por que o cronista português e o compilador – ou compiladores – castelhano acrescentaram, como fecho de capítulo, declarações – «e nosso Senhor fará que por isso sejamos amados de todos, e nos mantenhão com suas esmolas» – ou gestos de Francisco – «muchas vezes quando sant Francisco comía com los frayles, ponía çeniza en los manjares que comía» – que pertencem a outros capítulos. Sabemos que a fonte do *Floreto*-1492 vem quase no final do capítulo IX – «De modo vocationis fratris Sysvestri et de visione quam habuit ante ingressum ordinis» – da *Legenda trium sociorum* (35), se bem que possa ler-se também, com ligeiras variantes, no fim – igualmente – do capítulo «De primo loco ubi morati sunt et de persecutione parentum suorum» do *De inceptione vel fundamento ordinis* (17) do «Anonymus perusinus», capítulo esse que o compilador – ou compiladores – castelhano não aproveitou, ele que tantas vezes não olhou a repetições.

Notemos ainda que, se o texto castelhano segue, de um modo muito cerrado, a lição textual representada pela *Legenda trium sociorum* – aliás, de um modo geral, também seguida de perto pelo *Liber conformitatum* (II, 4º, 220) –, nele não se recolheram as consequências das «quæstiones e lides» («quæstiones et lites») que tanto a *Legenda trium sociorum* como o *De inceptione vel fundamento ordinis* apontam quase com a mesma fórmula: «soletque ex hoc amor Dei et proximi multipliciter impediri» (*Legenda*, 35, 7), «solet inde dilectio Dei et proximi impediri» (*De inceptione*, 17, 8). Parece, portanto, ser aceitável pensar que Fr. Marcos de Lisboa não recorreu ao *Floreto*-1492, pois nele não se expressam tais consequências. Poderia tê-las lido no *Liber conformitatum* que, como se sabe, também neste ponto, segue, de muito perto, a lição da *Legenda trium sociorum*. No entanto, estamos em crer que não é desta lição comum a esta *Legenda* e à obra de Bartolomeu de Pisa que Fr. Marcos se serve, ele que não aponta que ao bispo de Assis «pro consilio frequenter ibat vir Dei, benigne ipsum recipiens...» (3 *Soc.*, 35, 6), isto é, segundo o *Floreto*-1492, «yva muchas vezes sant Francisco por consejo, recibiendo benignamente». Também o *Liber conformitatum* não o aponta... e o *De inceptione*... também não... Deste modo, parece ser fácil aceitar que Fr. Marcos seguia uma lição que, diferente da transmitida pela *Legenda trium sociorum*, era comum ao *De Inceptione*... e ao *Liber conformitatum*...

Por outro lado, segundo o *Floreto*-1492, o bispo de Assis julgava a vida de Francisco e dos seus («vuestra vida»), apenas «dura», enquanto na *Legenda trium sociorum* (35, 5) e no *Liber conformitatum* essa vida «dura mihi videtur et aspera», qualificativos que se encontram igualmente no texto das *Chronicas*. Contudo, no texto de Fr. Marcos o rigor da «vida» de Francisco parece ao bispo não só «dura et aspera», mas também «muy trabalhosa», qualificação que, aparentemente, não se encontra em qualquer das fontes que vimos apontando. Curiosamente, porém, o «Anonymus perusinus» (17, 7) intensifica essa qualificação com um «multum» («dura multum et aspera»), donde o «muy trabalhosa» bem poderia ter a fórmula encontrada por Fr. Marcos para traduzir – se não a encontrou já traduzida – a lição do texto, mais próximo do *De inceptione*, que estava a seguir.

E um pouco mais. Como a *Legenda trium sociorum* (35, 6) e o *Liber conformitatum* («Domine, si possessiones aliquas haberemus, nobis essent necessaria arma ad protectionem nostram»), o *Floreto*-1492 traz à letra: «Señor, si possessiones toviéssemos, sernos yan necessarias armas para nuestro defendimiento». Ora, Fr. Marcos apresenta uma versão («Senhor, se tivermos fazenda, sernosão necessarias armas para a defender») que corresponde exactamente à do *De inceptione* (17, 8)...: «Domine, si possessiones aliquas haberemus, arma ad protegendum necessaria nobis essent», em que as armas seriam necessárias para defesa da fazenda e não «ad protectionem nostram», isto é, «para nuestro defendimiento».

E aqueles «mil impedimentos» da lição de Fr. Marcos não poderão corresponder mais precisamente ao «plurimae» com que o «Anonymus perusinus» (17, 8) intensifica as «quæstiones et lites» que se seguiriam da posse de bens («oriuntur inde quæstiones et lites plurimae, et solet dilectio Dei et proximi impediri») do que ao «multipliciter» com que a *Legenda trium sociorum* (35, 7) e o *Liber conformitatum* intensificam o «impediri» («inde oriuntur quæstiones et lites soletque ex hoc amor Dei et proximi multipliter impediri»)?

Mesmo que possa discutir-se esta última proposta, cremos que parece evidente que, igualmente neste passo das suas *Chronicas*, Fr. Marcos de Lisboa não seguiu a lição do *Floreto*-1492, mas, sim, a de outro «Floreto» em que andaria compilado esse capítulo do *De inceptione*...

7

É bem conhecido que o amor e reverência de Francisco de Assis à Eucaristia chegou a determinar as suas opções pelo país do seu apostolado – «eligo provinciam Francie [...] maxime quia inter alios catholicos sancte Ecclesie reverentiam magnam exhibent Corpori Christo...» (*Comp. Assis.*, 108, 7) – e ainda, entre outras manifestações, a decisão de prover os frades que iam em missão «cum bonis et pulchris ferramentis hostiarum ad faciendum hostias» (*Comp. Assis.*, 108, 17). Tanto *Floreto*-1492 como as *Chronicas da ordem dos frades menores* deram, naturalmente, atenção a este factos. Teria Fr. Marcos seguido a lição do *Floreto* sevilhano? Tentemos verificá-lo, ainda que saibamos que, se nos fiassemos nas suas remissões para as suas fontes,

neste caso, cronista não assinala a compilação peninsular como fonte desse capítulo em que discorre «Da fervente charidade que São Francisco tinha a Iesu Christo, e aos seus sanctos» (*Chronicas*, I, 1, 41), mas, unicamente, a *Legenda maior* e as *Conformidades*. Curiosamente, S. Boaventura não parece ocupar-se do caso preciso que aqui nos serve para tentar responder à questão que nos interessa – o envio de vasos sagrados e bons ferros para fazer hóstias – e o *Liber conformitatum*, tanto quanto pudemos controlar esse *mare magnum*, se alude ao contexto em que tanto a *Compilatio Assisiensis* (108, 17) como o *Speculum perfectionis* (65) inserem essa referência ao cuidado e preocupação que punha Francisco na decência do culto da Eucaristia, não parece que diga algo sobre esses envios, ainda que aluda (I, 12º, 176r) quer a com quanta «*efficatia inducit fratres ad reverentiam corporis et sanguinis domini*» – remetendo para uma da «Admonitiones» em que Francisco trata «*De fide et reverentia habenda ad sacramentum altaris...*» (I, 12º, 177r) – quer, depois à recomendação que se encontra no mesmo contexto na *Compilatio Assisiensis* e no *Speculum* a que «*verba divina in terra reperta loco congruo ponantur*» (I, 12º, 176r). Assim, Fr. Marcos estando a seguir, nesse capítulo, de modo muito próximo, a *Legenda maior* (9, 2), depois de referir a altíssima reverência que S. Francisco tinha para com a Eucaristia, reverência que o teria tolhido de ser sacerdote, Fr. Marcos junta, tal como o *Floreto*-1492:

«E tinha encomendado a todos os ministros e frades que pollas provincias em que moravão tevessem cuidado de amoestar e pregar ao povo e clérigos e sacerdotes que tevessem o corpo do Senhor em lugar conveniente, limpo e reverencial, e as igrejas e altares onde he offerecido, fossem muy limpos e ornados. O que tornava sempre a encarregar nos capitulos aos frades e disto fez particular menção em o testamento e memorial que aos frades deixou. E algũas vezes mandou frades pellas igrejas com bons ferros de hostias pera as fazerem aos sacerdotes...».

Chronicas, I, 1, 41, 32r.

«Ca sant Francisco tanta reverencia e devoción avía en el cuerpo de Ihesu Christo, que Quiso escribir en la Regla que los frayles en las provincias que morassen, toviessen ende cuydado, e amoestassen e predicassen a los clérigos e sacerdotes que pusiessen el Cuerpo de Ihesu Christo en lugar honesto e bueno. [...] E comoquier que no escribiesse estas palabras en la Regla, porque a los frayles ministros no era visto bueno que los frayles oviessen esto en manda-miento, empero el sancto Padre quiso revelar su voluntad de questas cosas a los frayles en su Capítulo y en otros sus escriptos. E algunas vezes quiso enviar a algunos frayles por todas las provincias con buenos fierros e fermosos de hostias para las fazer».

Floreto, II, 69, 525-526.

Independentemente das notórias diferenças, por omissão, do texto de Fr. Marcos em relação à lição do *Floreto*-1492 – e os parágrafos que omitimos, por irrelevantes para o nosso interesse, são disso uma importante amostra – há algumas referências no seu texto que não brotam dessa fonte. De qualquer modo, o que importa releva aqui é que Fr. Marcos parece estar a seguir um texto que, tal como a *Compilatio Assisiensis* e o *Speculum perfectionis* – «tamen sanctus pater in Testamento suo et aliis suis scriptis fratribus relinquere voluit de hiis voluntatem suam» (*Comp. Assis.*, 108, 17) / «tamen in testamento suo et in aliis suis scriptis voluit relinquere fratribus voluntatem suam de iis» (*Spec. Perf.*, 65, 11) –, referia o «Testamento» – considerado como um «memorial», termo com que se anota o justo valor do último documento de Francisco como o de uma última recapitulação da sua vida e das suas propostas –, termo que não se encontra na lição desse passo do *Floreto*-1492, pois, ao parecer, «capítulo», mesmo no século XV, não se regista com o sentido de «testamento». J. Corominas, pelo menos, não o atesta.

8

Deixando de parte muitas outras passagens em que poderia discutir-se, pela sua não evidência imediata, a lição textual que segue Fr. Marcos – e nem todas as variantes entre o seu texto e o do *Floreto*-1492 poderão atribuir-se quer a técnica de tradução quer à conjugação de diversas fontes, especialmente, as que dizem respeito a questões numéricas (quantidades de frades..., de demónios, dias de doença..., etc. –, fixemo-nos em uma outra passagem em que, segundo cremos, o cronista franciscano tem presente outra lição de um texto próximo do *Floreto*-1492, sem que com este se identifique. É o caso da célebre «benção» enviada a Fr. Leão. Fr. Marcos narra o caso e traz o texto da «benção» no capítulo sobre «como santo padre acudia aos seus frades ausentes tentados» (*Chronicas*, I, 1, 64).

«A frey Leão estando em conflicto de grave tentação do demonio, mandou o sancto Padre hum escrito de sua mão que elle desejava, e em recebendo e lendo devotamente o escrito, ficou livre da tentação, e com o mesmo scrito livrou a outros muitos. E o escrito era este. *Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis. Benedicat tibi Dominus et custodiat te. Ostendat Dominus faciem suam tibi, et misereatur tui. Convertat Dominus vultum suum ad te, et det tibi pacem.* Dete o Senhor sua benção, e guardete, volva a ti sua face, e aja de ti misericórdia volva sua face a ti, e dete paz, o Senhor te de a benção, frey Leão. Amen. São palavras e benção de Deos tiradas do livro dos Numeros»,

Chronicas, I, 1, 64, 45r.

«Las palabras yuso escriptas embió sant Francisco a fray León, estando el dicho fray León en grand temptación e tribulación, el qual luego que recibió la Escripura de la mano del santo Padre, le dexó toda la temptación.

“ Bendígate el Señor e guárdete, buelva la su faz a ti e aya misericordia de ti, vuelva la su faz a ti e dete paz, el Señor te bendiga, fray León”».

Floreto, II, 113, 607-608.

Não discutamos aqui a má compreensão que, nas primeiras linhas, Fr. Marcos revela da proximidade de Fr. Leão em relação a Francisco, julgando-o nesse momento ausente, quando sabemos por Tomás de Celano (2C49) e, ainda que um pouco mais abstractamente, por S. Boaventura (LM, II, 9) que Fr. Leão se encontrava com Francisco no Monte Alverna e por ele foi chamado para o ditado das «verba Domini et Laudes eius». É possível que haja um sobreposição (e confusão) de circunstâncias com as da *Epistola ad Fratrem Leonem*, em que, efectivamente, encontrando-se Fr. Leão longe de Francisco, este, por essa carta, permite-lhe que, quando quiser, venha até junto dele. Mas, o que nos importa aqui, é sublinhar que essa má compreensão não resulta do seguimento do texto do *Floreto*-1492, já que este, no seu resumo, reproduz com exactidão quer o que diz Celano quer o que repete S. Boaventura. Por outro lado, o *Floreto*-1492 não dá o texto latino da bênção e este não coincide com o que vem no *Liber conformitatum* (II, 6º, 237 v e II, 26, 278r). E ainda que pudéssemos defender que a tradução que apresenta Fr. Marcos está muito próxima da do *Floreto*-1492 – um texto tão breve e tão simples e tão conhecido não se prestava a muitas variantes de tradução –, não podemos esquecer que o «Amen» com que Fr. Marcos encerra o texto em vulgar da bênção não aparece na lição do *Floreto*-1492 nem na do *Liber conformitatum*. E onde colheria Fr. Marcos a precisa referência à origem bíblica do texto da bênção? Ciência sua? Nada há que nos impeça de o pensar, devido à sua formação e estudos, mas para isso foi-lhe necessário ter encontrado o texto latino em causa em outra fonte que não o *Floreto*-1492, que é, convém não o esquecer, o que principalmente nos interessa neste momento.

9

O texto seguinte representa um caso curioso em que a comparação textual revela quase imediatamente que também agora o cronista tinha presente outra lição da compilação franciscana peninsular – para que remete o seu leitor, tal como lhe assinala as *Conformidades* – que não a do *Floreto*-1492. Com efeito, para escrever o capítulo sobre «hu~a grandissima tentação de frey Rufino da qual o livrou o santo padre» (*Chronicas*, I, 1, 65), o cronista remete, como em outros muitos casos, para essas duas obras. E se no *Liber conformitatum* (I, 8º, 63v) se conta essa «grandissima tentação», de um modo algo resumido e nem sempre coincidente com a lição de *Actus beati Francisci* (33) – omitindo, por exemplo, algumas expressões em vulgar de Francisco –, no *Floreto*-1492 a lição apresentada em tradução está mais próxima – o que não quer dizer coincidente – da do original latino da lição mais vulgarizada de *Actus*. Comparemos, então, com a lição do *Floreto*-1492 o que desse capítulo das *Chronicas* releva para o nosso propósito mais imediato.

«... O frey Rufino não creas a Sathanas, não sabes tu que frey Francisco he na terra como Anjo de Deos, por quem o Senhor Deos trouxe e traz tantas almas a sua salvação, e não cessa de alumiar per elle o mundo? Não conheces quantas merces e graças divinaes temos per elle recebidas de Deos? Pois eu quero que em toda a maneira vas a elle, porque eu te vejo claramente enganado do demonio. E sahiose frey Rufino da cella, e veiose com frey Masseo ao padre S. Francisco. E como o vio o sancto disselle. O frey Rufino cativelo, aquem ouviste, a quem foste crer? E contoulhe per ordem toda sua tentação interior e exterior, declarandolhe como aquelle era o diabo que lhe apparecera, e não Christo».

Chronicas, I, 1, 65, 45v.

«... Entonces fray Masseo lleno de Espíritu Sancto, discerniendo claramente el engaño del enemigo antiguo, dixo: "O fray Rufino, no sabes tu que fray Francisco es como ángel de Dios, el qual alumbró tantas ánimas e no cesa de alumbrar de cada día en el mundo e del qual aún nos recebimos tantos dones de la gracia divinal? Pues quiero de todo en todo que tu vengas a él, porque yo te veo claramente engañado del diábolos".

Por lo qual, luego fray Rufino salió de la çela para venir al sancto, al qual como de lueñe viesse sant Francisco comenzó a llamar, diciendo: "O fray Rufino, cativillo!, a quién oýste e creýiste? E toda la temptación que oviera de dentro, de fuera le rezó, e dixo, añadiendo que aquel que las sobredichas cosas le imprimiera, el diablo era e no Ihesu Christo»

Floreto, II, 113, 609

Recordemos, em primeiro lugar, que tanto a lição do *Floreto*-1492 como a das *Chronicas* não correspondem, como já assinalamos, exactamente à lição de *Actus* (33, 12) actualmente mais vulgarizada, que, até 1995, era, unicamente, como se sabe, a de Jacques Cambell⁴¹. Aqui importa apenas chamar a atenção para a lição «cativelo» das *Chronicas* – diante do «cativillo» do *Floreto*-1492. Só por si, esse «cativelo», que reproduz exactamente o «captivelle» de *Actus* – a lição das *Fioretti* traz igualmente «cattivello»⁴² –, não só que aproxima mais do texto original a lição portuguesa oferecida por Fr. Marcos, mas também parece suficiente para garantir que, independente de qualquer técnica de resumo que possa ter

⁴¹ A outra edição é a oferecida, com uma ampla introdução, por Enrico Menestò in *Fontes Franciscani*; porém, a lição deste capítulo (33) não apresenta alteração.

⁴² Além da edição das *Fioretti*, dada pelos curadores da edição de *Actus* por J. Cambell, pode consultar-se a edição, com uma límpida introdução, de Felice Accrocca (PIEMME, 1997), que oferece a lição quatrocentista conservada no ms. Gaddi 112, da Biblioteca Mediceo-Laurenziana, onde, igualmente, se lê (138) «cattivello», confirmando a difusão dessa lição.

praticado o cronista ou a sua fonte, a lição das *Chronicas* não depende da do incunábulo sevilhano. Independentemente do que possa vir a apurar-se sobre esse «cativello», há que dizer que a palavra, de forte tinta italiana, aparece registada em algum grande dicionário português..., mas, infelizmente, sem consequências esclarecedoras⁴³. No entanto, apesar da lição que a tradução portuguesa – feita sobre uma versão castelhana – da *Chronica XXIV generalium Ordinis minorum* oferece desse episódio também trazer esse surpreendente «cativello», não foi desta obra, como à primeira vista poderia supor-se, que Fr. Marcos se serviu, como prova uma comparação de textos⁴⁴... Mais adiante, Fr. Marcos (*Chronicas*, I, 1, 76, 52v) oferecerá para outros «captivelle» que Francisco aplica a si próprio (*Actus*, 8, 11 e 12), uma lição diferente, já que dá a sua tradução – «mesquinho e miserável» – onde o *Floreto*-1492 traz, de novo, por fidelidade ao texto original, «cativillo». Nem necessário seria dizer que, independentemente de alguma variante, o *Liber conformitatum* (I, 8º, 63v) não apresenta esse «captivelle» que, ao parecer, Francisco usava muitas vezes, e que passou ao texto do «Floreto» que Marcos de Lisboa, em mais este caso, utilizou.

Digamos ainda, em abono da nossa proposta, que nesse capítulo a que pertence o texto que analisamos, Fr. Marcos, em passagem que não seleccionamos, diz «era isto [a tentação de Fr. Rufino] no lugar de Carceres, no monte Subasio, perto de Assis», localização precisa que não se encontra no *Floreto*-1492, que se limita a dizer, mais imprecisamente, que «en el lugar de Monte Subasio» (I, 113, 609), omitindo não só «Carceres», mas também o «perto de Assis» («prope Assisium») que vem na lição latina mais vulgarizada, e que é igualmente comum ao *Liber conformitatum*.

10

Continuemos esta série de exemplos com a comparação da lição textual de todo um capítulo das *Chronicas* – «Doutro aparecimento feito ao santo padre» (I, 1, 84) – com a do correspondente do *Floreto*-1492 – «Como Ihesu Christo e la bienaventurada Virgen, e sant Juan Baptista y el Evangelista com muchedumbre de ángeles fablavan com sant Francisco

43 Fr. Domingos VIEIRA, *Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portugueza*, Porto, 1873, regista (II, 146, *subvoce*) «cativello», remetendo, porém, para «captivello», voz que, no lugar que lhe corresponderia, não aparece.

44 *CRÔNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES*..., ed. cit., I, 88: «E logo frey Rufino veio a sam Francisco. O qual veendo sam Francisco viir longe começou de o chamar, dizendo: Oo frey Rufino cativello, a quem criste? E disse-lhe o barom santo toda a tentação de dentro...»; o mesmo se diga daquele «cativellos» com que Fr. Junípero, segundo a lição da mesma *Crônica*, increpa os que o conduziam à forca e que, curiosamente, também mantém Fr. Marcos ao tratar de «Como o demonio fez levar a frey Junípero a forca» (*Chronicas*, I, 6, 43, 176v), embora aqui, como assinala o cronista, a sua fonte sejam essas *Chronicas antigas*, isto é, a *Chronica XXIV generalium*..., como pode ler-se na tradução portuguesa (ed. cit., 100).

estando orando una vegada en una montaña muy secretamente» (I, 136). A fonte de ambos, como se já terá percebido pela titulação do incunábulo sevillhano, é o de *Actus Beati Francisci* (19) – «Qualiter Christus et b. virgo Maria et ss. Iohannes Baptista et Evangelista cum multitudine angelorum loquebantur cum b. Francisco». Convirá prevenir que, apesar do *Floreto*-1492 seguir de muito perto o texto de *Actus*, tal como o oferece a lição mais vulgarizada – que, como se sabe, não teve em conta as diversas (3) famílias textuais –, algumas vezes oferece variantes que não deverão poder atribuir-se a simples questões de tradução.

«Hum frade mancebo e de muita pureza e inocencia morava em hum oratorio, no Qual os frades não tinham mais que hu~a pobre casinha em que se recolhião, e de dia e de noite se hião a mata e bosque a fazer oração. Veo ter o padre são Francisco aquelle lugar, onde ditas as completas se recolheo primeiro que todos pera dormir, porque depois dormindo todos, se levantasse a oração toda a noite, como era seu costume. E aquelle frade determinou experimentar a oração do santo padre, como orava, e se lhe aparecia nosso Senhor, em a oração, como ouvia contar a muitos. E lançou-se a dormir junto do santo, e atou a sua corda com a do santo padre, porque levantandose o santo espertasse, não se fiando do seu sono. E espertando o santo do primeiro sono muy breve que tomava, dormião todos os frades, e querendose levantar manso achou sua corda atada com a outra, desatouse e sahio tão mansamente que não foi sentido, e foise ao mais alto do monte, porque mais solitariamente orasse. Mas o frade com o cuidado com que se lançou acordou não muito depois, e não achando ali o santo padre, levantouse logo, e foise pera o monte, e correo

«Onde de los compañeros de esse mesmo sant Francisco se cuenta que un moço de pureza de paloma e de angelical ynocencia areado e recibido a la Orden, biviendo aún sant Francisco nuestro padre, como estoviesse en un lugarejo donde los frayles, no teniendo çelas, folgavan en el campo e alli dormían de noche e de día, vino allí sant Francisco. El qual como en la tarde, dichas completas, quasi ante todos los otros se allegasse e fuesse a dormir, porque despues de noche, durmiendo los otros, se lavantasse.

E aquel moço puso en su corazón de querer asechar cuydado-samente dónde yva sant Francisco de noche, o qué fazia quando se levantava. E porque el sueño no le burlasse, echóse cabél a dormir, e ató su cordón con la cuerda de sant Francisco porque le pudiesse sentir quando se levantasse, y en tal manera lo fizo sabiamente, que sant Francisco no paró mientes ni sintió cosa alguna de tal atamiento.

E como todos los frayles durmiesen profundamente, levantóse sant Francisco e sintiendo ser tenida la su cuerda com la cordezuela del moço, desatóla assi sabiamente quel moço no lo sintió en alguna manera.

grão parte delle ate chegar ao mais alto onde o santo estava em contemplação. E perto do lugar ouviu falar a muitos, e chegando-se mais pera ouvir e ver quem falava, vio hũa luz maravilhosa que de toda a parte cercava o santo varão, e na luz vio a nosso Senhor Iesu Christo, e a sua gloriosa madre, e a São João Baptista, e a São João Evangelista, e grande multidão de Anjos que estavam presentes. As quaes cousas vendo, ficou cheo de tanto pavor que caio esmorecido em terra. Acabada a oração e maravilhosa visitação divina, tornando-se o santo, como ainda fazia escuro veio dar com os pes no frade que jazia como morto em terra. E avendo delle compaixão, tomouo em seus braços como bom pastor a sua ovelha, e trouxeo ao lugar dos frades. E depois que tornou em si, soube delle como vira aquella visão, e poslhe obediência, que a ninguem o descobrisse em sua vida. E assi o teve em secreto ate a morte do santo padre, e depois contava isto pera gloria de Deos e de seu santo, dando Fê ao que contava a perfeição de vida em que este religioso viveo, e acabou na religião.

Chronicas, I, 1, 84, 58r.

E fuesse a un monte donde cerca del lugar estava una montaña muy hermosa para que solo vacasse allí en la oración e contemplación.

Mas el moço, el qual con grand cuydado deseava saber los fechos de sant Francisco, como despertando fallasse la cuerda del santo desatada de la su cordezuela, luego se levantó por asechar al santo así como lo avía propuesto. E como hallasse la puerta por donde entravan a la montaña abierta, pensando que por allí avía salido sant Francisco, luego entró a la montaña e anduvó fasta la altura del dicho monte donde sant Francisco se avía puesto a orar. E como fuesse alongado algúnd tanto dél, oyó que hablaron muchos, por lo qual allegándose poco a poco a aquellas bozes porque pudisse oír más claramente las cosas que hablaban. E vido una luz maravillosa, la qual cercava de cada parte a sant Francisco, y en essa luz vido a Ihesu Christo e a la bienaventura Virgen Santa María e a sant Juan Baptista y a sant Juan Evangelista e muy grand muchedumbre de ángeles, que fablaban com sant Francisco.

Las quales cosas todas mirando aquel moço e tremiendo, oyendo e viendo estas cosas com pavor, cayó quasi muerto en la carrera por donde sant Francisco avía de tomar.

E acabada la habla tan maravillosa, sant Francisco tornábase al lugar. E en essa tornada, como fuese aún noche profunda, falló com los pies al dicho moço Quasi muerto que yazía en la carrera. Al qual el santo Padre aviendo compassión e

levantándole en los piadosos brazos suyos propios, assí como el buen pastor lleva la su oveja, e assí tornó-le al lugar. E sabiendo después dél que avía visto la visión sobredicha, mandóle que no lo dicesse ni descu-briesse a ninguno mientras quél bivi-ese, el qual mientras quel santo Padre bivió, siempre lo tuvo en secreto, se-gúnd quél gelo avía mandado. Mas después de su passamiento, todas las cosas sobredichas reveló.

E aquesse moço cresció en grand gracia e devoción de Dios e de sant Francisco, e fue fecho ombre valiente, e acabó en grand perfección en la Orden».

Floreto, II, 136, 711-712.

À primeira vista, a comparação das duas lições pareceria revelar que Fr. Marcos seguiu a lição do *Floreto*-1492, pois alguns casos de *amplificatio* e outros de *reductio* que se verificam no texto das *Chronicas* em relação ao do impresso sevilhano poderiam, com alguma credibilidade, atribuir-se a técnicas de tradução. Em algum caso Fr. Marcos explicitaria, em outros sintetizaria essa lição que tinha presente. No entanto, em alguns desses casos podemos verificar que a mesma lição aparece em outras versões textuais, quer de *Actus* – e só pudemos utilizar a lição mais vulgar dada pelas edições mais recentes – quer de algumas das suas traduções representadas pelas *Fioretti*, já que estas parecem poder contribuir para a solução de alguma questão deste caso.

E dentro desta óptica, seria mesmo muito interessante poder verificar a quem – e, logo, em que data e por que razão – se há-de atribuir que esse «puer quidam, puritate columbina et angelica innocentia» venha na lição de Fr. Marcos apresentado como «hum frade mancebo, e de muita pureza e inocencia». E isto não apenas por uma questão de tradução, mas por nos recordarmos da polémica que percorreu boa parte das reformas peninsulares do século XV acerca da admissão ou do serviço de «mancebos» na ordem, e de que um bom exemplo são as respostas, não isentas de polémica, de Fr. Lope de Salazar y Salinas sobre esse ponto na reforma villacreciana⁴⁵.

45 Lope de SALZAR Y SALINAS, *Primeras satisfacciones*, 7 [«Que recibimos chicos a la orden»] in *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV* in A. L. A., XVII (1957), 800-804. Havemos que confessar que ignoramos se esta polémica tem qualquer relação com a que era concomitante entre conventuais e observantes sobre o receber crianças na ordem, que ecoa em muitas propostas de signo observante – como as de Giovanni da Capistrano –, como refere Fr. Marcos de Lisboa, *Chronicas...*, ed. cit., III, l. 30, 17r; III, l. 57, 33v et passim.

De qualquer modo, se não nos foi possível encontrar tradição textual para aquela «pobre casinha em que se recolhião» os frades nesse «oratório» – tanto *Actus* como as *Fioretti* quer na lição oferecida pelos curadores da edição de *Actus* de Jacques Cambell quer na edição de Veneza, 1509⁴⁶, quer ainda o *Floreto*-1492 apontam que, nesse «locelo» / «luogo piccolo» / «lugarejo», «fratres in campolectis propter penuriam quiescebant» / «frati per necessità domivano in campoletti»⁴⁷ / «dormivano in campo senza letti» (1509) / «los frayles, no teniendo çelas folgavan en el campo e allí dormian de noche e de día» – também não cremos que Fr. Marcos tenha «inventado» a situação, um tanto incongruentemente, já que se aí podiam recolher-se também poderiam rezar. E as *Chronicas* dizem que «de dia e de noite se hião à mata e ao bosque a fazer oração»... A lição do *Floreto*-1492 não lhe permitia tal «tradução».

No entanto, o *Floreto*-1492, continuando a seguir de muito perto o texto de *Actus* (19, 2) afirma que S. Francisco, logo após Completas, se retirou a dormir para que «dormiendo los otros se levantasse», omitindo a tradução de «ut sepe consueverat», que Fr. Marcos traz, tal como o trazem as *Fioretti*: «come egli era usato di fare» – «come era usato de fare» (1509), hábito que, efectivamente, bem sabemos muito próprio de Francisco⁴⁸ – assim procedeu em casa de Bernardo de Quintavale que também o espiou⁴⁹...

46 A edição de Veneza, 1509, cap. XVII («Duno fratucino che observo.f.f. e como lo fratucino vide una bella visione»), s. p.

47 Felice ACCROCCA em nota (1) a este capítulo (17) da sua edição já citada das *Fioretti* (89) oferece a lição «capoletti» por «campoletti», «Generalmente – escreve – gli editori più recenti adottano la lezione: “in campoletti”, e spiegano che i frati dormivano su un comune spazio di terra. Ma la lezione “in capoletti”, conservata anche da molti altri codici, tra i quali quello del Manelli, sembra forse preferibile: in tal caso si deve intendere, come propone M. D’Alatri, che più frati si stendevano su pochi giacigli, ponendo gli uni il capo dove altri ponevano i piedi».

48 Marcos de LISBOA, *Primeira parte das Chronicas da ordem dos Frades Menores...*, ed. cit., I, 1, 21, 19v: «... E custamava em casa e fora recolher-se com os outros a dormir, e como os sentia dormir, se levantava a orar...», hábito que não parece ter ido sem «murmurações», como se vê na nota seguinte.

49 Marcos de LISBOA, *Primeira parte das Chronicas da ordem dos Frades Menores...*, ed. cit., I, 1, 8, 5v - 6r; I, 6, 1, 160r. Compreensivelmente, S. Francisco sempre se viu muito «espiado» – a começar por Fr. Leão (*Chronicas*, ed. cit., I, 1, 83, 57v; I, 2, 54, 103r; I, 6, 16, 166r) e a acabar em anónimos frades como aquele que resolveu espiar o santo quando se retirava a orar depois que sentia os outros dormir: «E depois de agasalhado no mosteiro a que foi, e ditas as completas, foise o santo a repousar primeiro que os outros. O seu companheiro com outro frade ficarão murmurando do santo, que tambem como os outros comia e dormia. E determinou este frade ver se se levantava o santo de noite a oração como dizião, e não quis dormir aquella noite por ver o que fazia. E levantandose o santo padre na segunda vela da noite, sahio dentre os frades e foise ao bosque, e o frade apos elle sem o santo o sentir, e posse em oração...» (*Chronicas...*, ed. cit., I, 1, 85, 58r). Com um pouco de cuidado, seria possível – talvez – encontrar outras referências do mesmo género que poderiam remeter para uma curiosidade, nem sempre santa – «ficarão murmurando», diz o texto –, em torno da figura de Francisco... ao nível dos frades anónimos e para além das conhecidas «murmurações» dos ministros à volta dos rigores e estilos da *Regra*.

–, mas que, neste contexto, por simples comparação com a lição do *Floreto*-1492, poderíamos ser tentados a julgar uma «pia» nota do cronista. Do mesmo modo, sem discutir se aquele «determinou experimentar a oração do santo padre, como orava, e se lhe aparecia nosso Senhor em a oração» que se propôs o «frade mancebo» pode ou não traduzir o «posuit in corde suo sollicite explorare quo iret sanctus vel quid de nocte faceret cum surgebat» – que o *Floreto*-1492 traduz à letra – diante do que dizem as *Fioretti* – «si pose in cuore di spiare sollecitamente le vie di santo Francesco, per potere conoscere la sua santità» –, também daquele «como ouvia contar a muitos» não conhecemos a tradição, tradição essa que, pelos vistos, não parece passar pelo *Floreto*-1492.

Contudo, quando Fr. Marcos aponta que S. Francisco despertou «do primeiro sono muy breve que tomava» – nota que tanto o *Actus* como o *Floreto*-1492 não dão ou não dão assim («profunde»?) – podemos ter a certeza que Fr. Marcos o encontrou na lição do texto que estava a seguir, pois nas *Fioretti* lê-se precisamente que, segundo a edição que acompanha o texto de *Actus* preparado por J. Cambell, «la notte in sul primo sonno[...] santo Francesco si leva...» ou, de acordo com a edição de 1509 (Veneza), «la notte in primo sonno [...] sancto Francesco se levo...»⁵⁰.

Passemos mais algum pormenor que quer *Actus*, quer as *Fioretti*, quer o *Floreto*-1492 anotam – como, por exemplo, o que dizem do «bosque» («silva pulcherrima»/ «la selva»/ «montaña muy hermosa») –, para fixar que tanto *Actus* (19, 7) como as *Chronicas* dizem que o «frade mancebo», depois de ter andado pelo bosque, chegou «ad dicti collis cacumen, ubi sanctus Franciscus se fixerat ad orandum», isto é, segundo a lição das *Chronicas*, «até chegar ao mais alto onde o santo estava em contemplação», nota que, omitida nas *Fioretti*, o *Floreto* dá numa lição – ambígua, pelo menos, e só absolutamente compreensível quando comparada com a de *Actus* – que Fr. Marcos não aproveitou: «e anduvo fasta la altura del dicho monte donde sant Francisco se avía puesto a orar». Efectivamente, só lendo *Actus* se percebe cabalmente que «fasta la altura del dicho monte» quer dizer «ad dictis collis cacumen».

E quando as *Chronicas* informam que o «frade mancebo» foi «chegandose mais pera ouvir e ver quem falava» com S. Francisco não é em *Actus* (19, 8) – «appropinquans ut clarius que loquebantur percipere» – nem no *Floreto*-1492 – «porque pudiesse oír más claramente las cosas que hablaban» – que colhe esse «ouvir e ver» que sublinha a grande

⁵⁰ Para o ponto de vista que aqui nos interessa, notemos que a lição das *Fioretti* seguida por Felice Accrocca (*I Fioretti...*, ed. cit., 89) traz, ainda que num contexto de notáveis variantes, a mesma lição.

curiosidade do «mancebo», mas, sim, num texto que, como o de algumas lições das *Fioretti* – a oferecida em parelo ao texto de *Actus*, pelos curadores da edição de J. Cambell⁵¹ –, traziam essa expressão: «per vedere e per intendere quello ch'egli udiva», expressão que tem logo depois, como que a sua confirmação no «aspiciens ... et audiens» de *Actus* (19, 9).

Outro tanto poderia dizer-se da primeira consequência dessa visão: o «frade mancebo» «ficou cheo de tanto pavor que caio esmorecido em terra», pois poderemos sempre perguntar se o «tanto pavor» traduz o «tremebundus» de *Actus* (19, 9) – «tremebundus hec audiens, factus in extasi, in via» – e o «tremiendo» em tradução mais complexa – «tremiendo, oyendo e viendo estas cosas con pavor, cayó casi muerto en la carrera» do *Floreto*-1492. Uma questão de «economia» de tradução a supressão de um «tremendo» ou «tremente»? Poderia discutir-se, mas teremos que nos lembrar que as *Fioretti* suprimem pura e simplesmente qualquer alusão ao tremor e ao pavor, ainda que, evidentemente, tal esteja implícito na sua lição: «cade in terra tramortito». E esta lição – «cade in terra tramortito» – não estará mais próxima da das *Chronicas* – «caio esmorecido em terra» – que do «quasi mortuus cecedit» de *Actus* (19, 9) e da sua exacta tradução no *Floreto*-1492: «cayó casi muerto»? E se repararmos que, para além daquela supressão alusiva ao «tremebundus» – «tremiendo» a que aludimos, as *Fioretti* não assinalam que, como era evidente pela sequência narrativa, o «frade mancebo» caiu «in via, per quam rediturus erat sanctus» – que também assinala o *Floreto*-1492: «en la carrera por onde sant Francisco avía de tornar» –, podemos aceitar também que a supressão dessa nota nas *Chronicas* não será da responsabilidade de Fr. Marcos, pois não a deverá ter já encontrado no texto da versão do «Floreto» que tinha presente. O que vem a seguir, na complexidade das suas alusões, não altera estas sugestões.

De qualquer maneira, tudo ponderado, quer-nos parecer que, também aqui, Fr. Marcos de Lisboa não seguiu o texto do *Floreto*-1492.

Só resta perguntar: seria mesmo nesse «Floreto» de que dispunha e que nós desconhecemos, que o cronista leu o caso desse «frade mancebo»? A pergunta tem uma razão de ser: de costume, Fr. Marcos assinala quer no início do capítulo quer em nota lateral a fonte ou fontes – nem que sejam simplesmente autoritativas, como, tantas vezes, acontece, nesta «Primeira parte» das suas *Chronicas*, com as suas remissões para o *Liber conformitatum*

⁵¹ A lição de *Questi sono li Fioreti de Sancto Francesco* (Veneza de 1509), tal como a de *I Fioretti*... editada por Felice Accrocca não trazem «per vedere e per intendere quello ch'egli udiva...», mas, sim, «per intendere quello che udiva» (1509) ou «per udire e per intendere quello que san Francesco diceva...» (Accrocca).

– de que se serve. Ora, este capítulo não traz qualquer notação de fonte. O caso não é único. Simples lapso? De todos os modos, como já sugerimos, não foi no *Floreto*-1492 – uma das suas fontes aparentemente mais acessíveis no Portugal franciscano dos anos em que compunha a «Primeira parte» das suas *Chronicas* – que colheu a matéria desse capítulo.

11

Na sua complexidade, o caso seguinte, que pode pôr questões de método de trabalho por parte de Fr. Marcos, poderá sugerir, à primeira vista, que quer o afastamento da lição do texto das *Chronicas* da do *Floreto*-1492, quer a sua coincidência com a lição do *Liber conformitatum* tanto podem derivar de uma preferência – a explicar, algum dia – de Fr. Marcos pela lição apresentada por Bartolomeu de Pisa – autor que não cita como fonte sua para o capítulo que estudaremos – como da (possível) coincidência da lição dada por este último autor com a compilação franciscana peninsular – obra expressamente aí citada – e, por sua vez, a desta com a de *Actus* (28). Comparemos as lições oferecidas pelas quatro obras para a narrativa do caso do leproso impaciente e blasfemo que Francisco converteu, isto é, o exemplo de «Como o santo padre com a humildade edificava e convertia os proximos» (*Chronicas*, I, 1, 72), «De la Segunda parte de la rubrica, conviene a saber, de la gracia que uvo sant Francisco de sanidades» (*Floreto*, II, 130), do *Liber conformitatum* (II, 5º) que ilustra a «conformidade» «Franciscus minoratur» e «De leproso blasfemo, quem s. Franciscus sanavit in anima et in corpore».

«Como o santo padre nos serviços dos leprosos exercitasse seus frades pera que nesta escola aprendessem mortificação e humildade, ouve entre os leprosos hũm impacientissimo, perverso, e por certos sinaes visto que o demomio o senhoreava. Os frades assinados pera seu serviço pelo santo padre, o servião com toda diligencia e cuidado, mas o leproso incitado pelo demonio lhes dizia todas as injurias e doestos que se podem cuidar, e as vezes com punhadas e pancadas os tratava mal. E o que era peor que não farto disto se tornava contra Deos e sua gloriosa madre e seus santos, com tão grandes blasfemias que tremião as carnes dos que

«Aliud exemplum ponit Legenda antiqua. Cum enim B. F. leprosis ad serviendum suos fratres deputaret, ut viam perfectae humilitatis adiscerent, et tenerent, contigit quendam leprosum illo in tempore vivere pestilentissimum, impacientem, et protervum, et certis signis a diabolo agitatum, et quod deterius est, Dei blasphemum. Cui cum beatus Franc. fratres ad serviendum deputasset, et ipsi fratres toto conatu deservirent eidem, ille spiritu agitato maligno, lingua sua pestifera injurias, et impropria ipsis irrogabat: ac manu propria flagellis, et pugnibus multimodis eos verberabat, et quod est super omnia horrendum Christum benedictum, et matrem, ac sanctos

asouvião. Os frades sofrião com paciência suas injurias e pancadas, mas não podendo sofrer as blasfemias contra Deos, se forão ao santo, e lhe contarão o que passavão com aquelle leproso. Foise o santo ao leproso, e entrando na casa onde estava o saudou, Deos te dê paz irmão muito amado. E respondeo o leproso. Que paz posso eu ter, pois Deos me tirou a paz, e todo de dentro e de fora vivo em guerra e tormento? E começou o santo padre a consolalo. Irmão meu he necessario aver paciência, porque estes trabalhos corporaes aproveitão muito pera a salvação da alma, se com paciência são recebidos. E o leproso respondeo. Como posso ter paciência, que nem de dia nem de noite vivo hũa sò hora sem pena. E não sò são atormentado de minha infirmitade, mas tambem dos teus frades que me destes pera me servirem, porque nenhum me serve, mas matãome. Conhecendo o santo padre pelo Spirito santo, que era aquelle leproso atormentado do demonio, foise fazer por elle oração a Deos contra o mau spirito, com muitas lagrimas e fervor. Acabada a oração, tornou a elle, e disselhe. Irmão muito amado eu te quero servir pois os outros te não servem a tua vontade. E disse o leproso, muito embora, mas que podes tu mais fazer que os outros. E disselhe o santo, farei quanto tu quiseres. Ve agora o que queres que te faça. Quero (disse) que me laves todo, porque não posso sofrer este fedor de meu corpo. Fez logo S. Francisco aqueitar agoa com ervas cheirosas, e despioo e começou

alios blasphemabat. Verum fratres de irrogatis parum curantes, blasphemiam autem Dei tolerare nequeunt, ad B. F. iuverunt cuncta sibi per ordinem ennarantes: quibus auditis beatus F. ad dictum leprosum accessit, et ingressus ad eum dixit. Deus det tibi pacem frater charissime. Cui illi respondit. Et qualis mihi pax est: immo Deus abstulit mihi pacem: quia totus (inquit) sum marcidus. Et beatus F.: Charissime habe patientiam, quia mala; que hic corporibus inferuntur, valent ad animam salutem, si equanimiter tolerantur. At ille. Quomodo patienter possum tolerare; cum mea paena die, noteque perseveret? Nam non solum ab infirmitate comburor et crucior: sed etiam à fratribus. quos mihi in servitores dedisti, vehementer affligor; quia nullus est, qui mihi serviat, ut oportet. S. Fr. per spiritum sanctum cognoscens, quod ille a demonio vexabatur, ivit et Deum pro ipso devote oravit, et facta oratione, redit ad ipsum infirmum dicens. Charissime; ego volo servire tibi, ex quo tu non est contentus de aliis. Et ille respondit. Placet mihi; sed qui tu plus caeteris agere poteris? Respondit beatus F. Quicquid cupis faciam. Et ille. Volo, ut laves me; quia totus feteo intantum, quod me ipsum ferre non valeo. B. F. statim fecit calefieri aquam cum herbis odoriferis, et expolians ipsum caepit suis propriis manibus lavare leprosum, et alius frater aquam desuper infundebat; et sicut corpus exterius lavando sanabat; ita suam animam mundabat interius: unde cum leprosus sanari inciperet, statim ex

de o lavar todo com suas próprias mãos, e outro frade lhe lançava agoa. E como de fora hia lavando o corpo, assi hia sarando da lepra, e de dentro alumiaava Deos, e alimpava sua alma. E começando o leproso a tornar em si livre do demonio, com grande contrição chorava muitas lagrimas e lavava sua consciencia das nodoas de seus peccados. Finalmente acabando de ser lavado, limpo, e são do corpo, tocado das mãos do santo humilde, juntamente acabou de ser limpo e são da alma, tambem pela oração do santo. E rompeo em tantas lagrimas de contrição que a altas vozes clamava dizendo que era digno de mil infernos polas blasfemias que contra Deos tinha ditas, e por sua impaciencia, e injurias que aos frades que o servião fizera. E durou quinze dias este pranto que continuamente fez que lhe sahia das entranhas da alma, com que invocava a misericordia divina, e confessouse muito inteiramente de todos seus peccados. E depois de ficar confortado e firme no Senhor, foise o padre S. Francisco daquelle lugar, temendo polo milagre o concurso da gente. E o que fora leproso e já são do corpo e da alma, enfermou dahi a poucos dias, e recebidos todos os sacramentos da igreja, finou em o Senhor. Estando o padre S. Francisco em oração no mesmo tempo em hũa montanha, appareceolhe aquella alma enlevada no ar, e mais resplandecente que o sol, e disselhe. Conhecesme padre? E perguntandolhe o santo quem era, respondeo. Eu são aquelle leproso que nosso Senhor Iesu Christo por

cumpunctione intima caepit amarissime lachrimari, et sicut corpus lavabatur aqua, et mundabatur a lepra; ita baptizabatur lachrimis conscientiae; et mundabatur ab omni iniquitate. Cum vero esset lotus, et sanatus perfecte exterius, fuit unctus, et sanatus interius; et ideo in tantam compunctionem prorupit, et lachrimas, quod altissima voce plorabat, et clamabat se dignum inferno propter injurias illatas fratribus, et pro plagis et flagellis, quae fecerat in eisdem, et propter impatientiam, et blasphemiam in Deum, et sanctos; unde per 15 dies duravit ille planctus mirabilis, qui ab intimis praecordiis procedebat, et erumpebat, et continuo nihil aliud, nisi Dei misericordiam invocabat; et cum hac compunctione, et contritione sua peccata confessus est sacerdoti. Beatus autem Fran. videns tam notum, et apertum miraculum gratias agens Deo, recessit illinc, et ad partes multum remotas accessit; ne si dictum miraculum notum fieret populo, omnes ad ipsum concurrerent; quod ipse propter humilitatem toto posse vitabat. Dictus vero leprosus post miraculosam sanitatem, et compunctionem praehabita infirmatus est, et armatus Ecclesiasticis sacramentis, post paucos dies finivit in domino. Et cum B. Fr. in loco remoto in silva oraret, dictus leprosus iam defunctus apparuit ei speciosior sole, et in aere sublevatus dixit. Recognoscis me? Cui. S. F. inquit? Ego sum leprosus ille: quem Christus benedictus (te promerente) sanavit, et hodie vado ad regnum beatum: de quo Deo, et tibi gratias ago. Benedicta sit anima,

tua humildade e merecimentos sarou e hoje entrou no reino da gloria, por o que dou graças a nosso Senhor e atí padre, benta seja tua alma e teu corpo, bentas sejam tuas palavras e obras, porque per ellas muitas almas se salvão no mundo. E sabe que não ha dia em que os Anjos e santos de Deos lhe não dem gloria e graças, por os grandes fructos que por ti e tua ordem faz em todo mundo em seus escolhidos. Por tanto confortate em o Senhor, e persevera em o conhecimento e graça divina. E desapareceo, ficando o padre S. Francisco dando graças a nosso Senhor».

Chronicas, I, 1, 72, 49v-50r.

«Ca aconteció una vegada, que en un lugar donde los leprosos eran servidos de los frayles, era un leproso assí ponçoñoso, sañoso e cruel, que no era dubda a alguno ser commovido por el spíritu maligno, ca a los frayles que le servían, no solamente los denostava con aborrecibles denuestos e los fatigava con injurias, mas lo que era peor que los llagava con palos o con otras cosas de muchas maneras, y encima desto, lo que era mucho peor e aborrescible, blasfemava al bendito Ihesu Christo e a muy Sancta Madre e a los otros santos.

Onde como quier que aquellos frayles de las injurias e llagas a ellos fechas, estudiaron por su poder de ayuntar el mérito de la paciencia, empero las blasfemias de Ihesu Christo e de su Sanctísima Madre no las podía la consciencia dellos comportar. porque no parecienssen

et corpus tuum, et benedicta sint verba, et opera tua; quia per te multae animae salvabuntur in mundo, et scias, quod non est dies in mundo, in quo sancti Angeli. et sancti, ac sanctae Dei non referant magnam gratiam Deo de sanctis fructibus, qui per te, et tuum ordinem undique patrantur per orbem. Et propterea confortare, et gratias redde Deo et sta cum benedictione Dei, et beatus Fran. his auditis remansit valde consolatus. Sic ergo iam dictis patet beatum F. amatorem fuisse abjectorum, et sic vere humilem».

Liber conformitatum, II, 5º, 225r-225v

«1. Cum viveret in hoc miserabili et flebili seculo, b. p. n. Franciscus, illuminatus a Spíritu sancto, sempre studebat totis viribus imitari D. n. Ihesu Christi vestigia. 2. Unde sicut Christus peregrinum dignatus est fieri, ita b. Franciscus se et suum Ordinem vere peregrinum ostendit; et etiam in regula sua scribi fecit, ut *tanquam peregrini et advene* in hoc seculo Domino Deo servirent. 3. Sicut insuper Christus venit, non solum servire leprosis illos sanando et mundando in corpore, sed etiam pro illis mori voluit sanctificando et mundando in anima: ita b. Franciscus, Christus cupiens conformari, leprosis affectuosissime serviebat. 4. ministrando cibaria, lavando membra putrida, mundando vestimenta et insuper ruendo ferventer in oscula. 5. Ordinavit etiam quod fratres sui Ordinis per diversa mundi loca ob amorem Christi, Qui ut leprosus pro

ser parcioneros de tamaño pecado. Por la qual cosa conçertaron de dexar al dicho leproso, porque por aventura no fuessen blasfemadores de Dios e nutridores de vaso del diablo.

Mas esto no lo quisieron hazer fasta que a sant Francisco, que estava en outro lugar çercano, mostrassen todas las cosas por orden, las quales cosas oydas, sant Francisco fue al dicho lugar donde estava el leproso, y entrando a él, dicho: "*Dios te dé paz, hermano muy amado!*", al qual respondió: "Y cuál paz puede ser a mí? Ca Dios me la quitó y me hizo ya señor de los mártires".

E sant Francisco dixo a él: "Hermano, ave paciencia, porque los males que aquí son dados a los cuerpos, a salud del ánima son dados si con paciencia sean sofridos". E él respondió: "Como puedo sofrir pacientemente? Como la mi pena perseveré de día y de noche?, ca no solamente soy atormentado e quemado de la enfermedad, mas aún de los frayles que me diste en servidores espessamente afligido, porque no es ninguno que me sirva assí como conviene".

E sant Francisco, conociendo por espíritu que era atormentado del espíritu maligno fue e rogó por él a Dios muy devotamente.

E fecha la oración tornó a él, diziéndole: "Mucho amado, yo te quiero servir pues que tú no eres contento de los otros". Él qual respondió: "Pláceme, mas que podrás hazer más tú que los otros?"

El santo le dixo: "Yo faré qualquier cosa que tú quisieres". E dixole él: "Quiero que me laves, ca

nobis voluit reputari, ubicumque leprosi essent, illis sollicitè deservirent. Fratres in multis locis, sicut s. obedientie filii, hoc promptissime faciebant.

6.

Accidit autem semel quod in quodam loco, ubi serviebatur leprosis, erat quidam leprosus tam pestilens, impatiens et protervus quod nulli dubium erat ipsum per malignum spiritum agitari; sicut enim spiritus Dei agit animam ad cuncta salubria, ita spiritus malignus ad omnia scelera. 7. Nam dictus leprosus sibi servientes, non solum horrendis improperiis imponebat et sagittabat injuriis, sed quod peius est, flagelliis et plagis multimodis vulnerabat. 8. Et insuper hoc, quod erat horrendum et pessimum, Christum benedictum, Matrem eius sanctissimam et sanctuos alios blasfemabat. 9. Unde quamvis de injuriis predictis et plagis fratres illi studerent pro posse patientie meritum cumulare, tamen nullo modo blasfemias ipsorum conscientia poterat substinere, ne tanti sceleris participes viderentur. 10. Quapropter decreverunt dictum leprosum derelinquere, ne forent blasfematoris Dei et vasis diaboli nutritores.

7.

Sed hoc quod decreverant noluerunt facere, nisi prius s. Francisco, Qui in alio loco morabatur, omnia per ordinem indicassent. 12. Quibus auditis, s. Franciscus ad dictum leprosum accessit: et, ingressus ad eum, dixit: "Deus det tibi pacem, fr. carissime!". Cui ille: "Et qualis michi pax est? Immo Deus accepit michi

todo fiedo, en tanto que no me puedo sufrir a mí mesmo”.

Entonces sant Francisco fizo luego escalar agoa com muchas yervas odoríferas, e despojando aquel leproso, començole a lavar con sus santas manos. E otro frayle echava agoa encima, e assí como el agoa lavava el cuerpo de fuera, assí le limpiava todo de la lepra, assí que tanta consolación sintió dentro en la su ánima que luego, com muy grand compunción, començó a llorar muy amargosamente. E assí como el cuerpo era lavado por el agua e alimpiado de la lepra de fuera, assí la consciencia era baptizada e alimpiada por lágrimas de toda su maldad.

E como todo fuesse sano e limpiado de fuera, tanta compunción concibió e tantas lágrimas echó, que perfectamente fue también untado e sano de dentro; llorava e llamava a alta voz diziendo que era digno del infierno por las injurias e llagas hechas a los frayles e por la impaciencia e blasfemia fecha contra Dios e los santos. E bien por quinze días le duró aquel maravilloso llanto, el qual salía de las entrañas del corazón, e continuamente no fazia sinon llorar la misericordia de Dios; con la qual compunción e lágrimas confessó todos sus pecados a un sacerdote.

E sant Francisco, viendo tan espantoso e tamaño miraclo, faziendo gracias a Dios, partióse de allí e fuesse a partidas muy apartadas e remotas, temiendo que si el dicho miraclo fuesse publicado en el pueblo, todos viniessen a él. Lo qual

pacem, quia totus, inquit, sum marcidus”. 13. Et s. Franciscus ait: “Carissime, habe patientiam, quia mala que hic corporibus inferuntur ad anime salutem proveniunt, si equanimiter tollerentur”. 14. Et ille respondit: “Quomodo possum tollerare patienter, cum pena mea die noctuque perseveret? Nam, non solum ab infirmitate comburor et crucior, sed etiam a fratribus, quos michi servitores dedisti, vehementer affligor: quia nullus est qui michi serviat ut oportet”.

15. Sanctus autem Franciscus, cognoscens per Spiritum sanctum quod ille a maligno spiritu vexabatur, ivit et pro ipso devote Dominum exoravit. Et facta oratione, rediit ad infirmum, dicens: “Carissime, ego volo servire tibi ex quo tu non es contentus de aliis”. 16. Et respondit: “Placet michi; sed quid poteris facere plus ceteris?”. Et s. Franciscus ait: “Quicquid cupis, faciam”. Et ille: “Volo, inquit, quod laves me, quia totus feteo, in tantum quod meipsum ferre non valeo”.

17.

17. Sanctus autem Franciscus statim fecit calefieri aquam cum multis odoriferis herbis; et expolians illum, incepit suis sanctibus manibus lavare leprosum; et alios frater aquam superius infundebat. 18. Et sicut corpus sanabat exterius, ita animam mundabat interius; unde cum leprosus sanari inciperet, statim ex compunctione intima cepit amarissime lacrimari. 19. Et sicut lavabatur corpus aqua et mundabatur lepra, ita baptizatur lacrimis conscientia et mundabatur ab omni iniquitate. 20.

él, por humildad, con todo coraçon evitava, ca estudiava assí como *siervo fiel e sabio* dar la gloria e honor a Dios, e para sí procurar entre los hombres desonrra y escarnio. Mas el dicho leproso, después de auida sanidad e aquella maravillosa compunción, a poco de tiempo enfermó, e bien armado de los ecclesiásticos sacramentos, partióse desta vida.

E el santo varón, orando apartado en la montaña, aparecióle el dicho leproso finado alçado en el ayre más fermoso que el sol, diziéndole: "Reconósceme, Padre?", al qual sant Francisco dixo: "Quien eres tú?" E respondió: "Yo soy aquel leproso, el qual Ihesu Christo bendito, por tus merecimientos sanó, y oy me llamó al Paráyso e al su Regno, de lo qual fago gracias a Dios todopoderoso e a ti. E bendicha sea la tu ánima y el tu cuerpo, e bendichas sean las tus palabras e las tus obras, porque por ty son e serán salvas muchas ánimas. E sepas que non es día en que los ángeles e todos los otros santos e santas no den muchas gracias a Dios de los santos frayles que por tu orden a cada parte del mundo son fechos. E por ende esfuérçate e da destas cosas gracias a Dios, e quédate con la bendición de Dios!" A aquestas cosas dichas, desapareció y el santo quedó muy consolado»

Floreto, II, 130, 681- 684.

Cum vero totus esset lotus et sanatus exterius, perfecte fuit unctus et sanatus interius; et ideo in tanta compunctione prorupit et lacrimis, quod altissima voce plorabat 21. et clamabat se dignum inferno propter injurias illatas fratribus et pro plagis et flagellis que fecerat in eosdem et propter impatientiam et blasfemias contra Deum. 22. Unde per quindecim dies duravit sibi planctus ille mirabilis, Qui ab intimis precordis erumpebat, et continue nichil aliud quam misericordiam Dei invocabat. Et cum hac compunctione et lacrimis peccata sua omnia confessus est sacerdoti.

18.

23. Beatus autem Franciscus, videns tam notum miraculum, gratias agens Deo, recessit illinc et ad partes multum remotas accessit, ne, si dictum miraculum fieret notum populo, omnes ad ipsum concurrerent: quod ipse sanctus propter humilitatem toto posse vitabat. 24. Studebat enim, *tanquam fidelis servus et prudens*, Deo gloriam et honorem reddere et sibi inter homines dedecus et ignominiam procurare.

25. Dictus vero leprosus post miraculosam sanitatem et compunctionem prehabitam infirmatus est et, armatus ecclesiasticis sacramentis, post paucos dies finivit in Domino. 26. Sancto vero Francisco in silva quadam orante in loco remoto, apparuit dictus leprosus defunctus, *speciosior sole*, in aere sublevatus, dicens: "Recognoscis me?". 27. Cui s. Franciscus: "Quis, inquit, es tu?". Et ille: "Ego sum, inquit, leprosus quem Christus

benedictus, te promerente, sanavit; et hodie vado ad regnum beatum, de quo Deo et tibi gratias ago. 28. Benedicta sit anima tua et corpus tuum, et benedicta sint verba et opera tua, quia per te multe anime salvabuntur et salvantur in mundo. 29. Et scias quod non est dies in mundo, in quo omnes sancti angeli et omnes sancti et sancte Deinon referant magnas gratias Deo de sanctis fructibus Qui per te et tuum Ordinem undique patrantur per orbem. 30. Et propterea confortare, gratias redde Deo et sta cum benedictione Dei". Et hiis dictis, ille perrexit ad Dominum et s. Franciscus remansit valde consolatus. Ad laudem D. n. Ihesu Christi. Amen».

Actus, 28

Como estaremos de acordo, a lição de *Floreto*-1492 não foi a que teve presente Fr. Marcos para escrever a parte desse capítulo das suas *Chronicas* e em que, como dissemos, dá como fonte sua a compilação peninsular. Se o defendêssemos, teríamos de justificar as razões por que Fr. Marcos não só suprimiu e, em algum caso, traduziu mais resumidamente o texto incunábulo sevilhano, mas também as razões por que Bartolomeu de Pisa apresenta uma lição em que se verificam, quase exactamente, os mesmos processos e os mesmos resultados, ainda que a sua lição coincida – em algum momento, sobretudo no final do capítulo – com a lição do *Floreto*-1492. Ora, como já insinuámos e facilmente se poderá verificar, este reproduz o texto de *Actus b. Francisci* (28), ainda que, é verdade, de um modo perfeitamente exacto em relação ao texto da versão mais vulgarizada, pois, por exemplo, onde *Actus* (28, 12) traz «Et qualis michi pax est? Immo Deus accepit michi pacem, quia totus, inquit, sum marcidus», o *Floreto*-1492 escreve «e qual paz puede ser a mi? Ca Dios me la quitó y me hizo ya señor de los mártires», lição que também não vemos nem no *Liber conformitatum* nem nas *Chronicas*. De resto, o *Floreto*-1492, porque utiliza esse capítulo com o mesmo objectivo da narrativa de *Actus* – mostrar a conformidade de Francisco com Cristo no que se refere à concomitância da cura do corpo com a da alma («illos sanando et mundando in corpore, sed etiam pro illis mori sanctificando et mundando in anima», *Actus*, 28, 3) – conserva o respectivo «prólogo», prólogo este que diverge do que trazem o *Liber conformitatum* e as *Chronicas*, já que estas obras – e é uma

coincidência muito interessante – seleccionaram o episódio como documento da humildade de Francisco. Será, então, o *Liber conformitatum* a fonte da lição de Fr. Marcos?

Aparentemente, assim o diríamos. Com efeito, além de outras pequeníssimas divergências, os dois textos introduzem, como já aludimos, a narrativa com o mesmo «prólogo» – estruturante ou, se preferirmos, determinante do sentido do caso narrado – e coincidem em outros momentos que, por sua vez, significativamente, os afastam de *Actus* e do *Floreto*-1492. Assim, narrando esse caso, o *Liber conformitatum* diz que o leproso «manu propria flagellis, et pugnīs multimodis eos verberabat» e as *Chronicas* que «e as vezes com punhadas, e pancadas os tratava mal», lição que diverge não só nos instrumentos («flagellis et pugnīs» / «punhadas, e pancadas»), mas também no verbo indicador da acção «verberabat» («tratava mal», na exacta lição de Fr. Marcos), frente ao «flagellis et plagis multimodis vulnerabat» de *Actus* (28, 7) que o *Floreto*-1492 traduz, talvez por uma certa *contaminatio* de palavras («plagis»...«vulnerabat»), por «los llagava con palos y otras cosas»... E onde o *Liber conformitatum* põe que S. Francisco, tornado da oração, começa a lavar o leproso «suis propriis manibus» («com suas próprias mãos» nas *Chronicas*), o *Actus* (28, 17) traz «suis sanctibus manibus», tal como o *Floreto*-1492: «con sus santas manos».

Depois, tanto o *Liber conformitatum* como as *Chronicas* coincidem na supressão de um parágrafo que, se o tivessem conhecido, não teriam (provavelmente) suprimido, dado que o seu sentido abunda precisamente a significação estruturante – a humildade de S. Francisco – do exemplo que narram: «Studebat enim, tanquam *fidelis servus et prudens*, Deo gloriam et honorem reddere, et sibi inter homines dedecus et ignominiam procurare» (*Actus*, 28, 24), isto é, segundo a incunábulo sevilhano, «ca estudiava assí como *siervo fiel e sabio* dar la gloria e honor a Dios, e para sí procurar entre los ombres desonrra y escarnio».

Coincidindo com *Actus* (28, 29) – «non est die in mundo, in quo omnes sancti angeli et omnes sancti et sanctae non referant magnas gratias Deo...» – e com o *Floreto*-1492 – «non es día en el que los ángeles e todos los otros santos e santas no dem muchas gracias a Dios...» –, o *Liber conformitatum*, com ligeira variante, traz «non est dies in mundo, in quo sancti angeli, et sancti et sanctae non referant magnam gratiam a Deo...», onde as *Chronicas*, um pouco mais abreviadamente, dizem «não ha día em que os Anjos e santos de Deos lhe não dem gloria e graças...».

Actus (28, 30) – «E hiis dictis, ille perrexit ad Dominum et s. Franciscus remansit valde consolatus» e o *Floreto*-1492 – «A aquestas cosas dichas, desapareció y el santo quedó mucho consolado» – apontam, se bem que com diferentes termos («perrexit ad Dominum» – «desapareció»), que, depois do defunto leproso ter desaparecido, S. Francisco ficou muito consolado («valde consolatus» – «mucho consolado»), enquanto o *Liber*

conformitatum «beatus Francisci his auditis, remansit valde consolatus», se coincide, parcialmente, com a lição de *Actus* e do *Floreto*-1492 («remansit valde consolatus»), omite, porém, que a consolação de Francisco foi depois do desaparecimento do defunto leproso, circunstância que aponta a lição de Fr. Marcos – «e desapareceo, ficando o padre S. Francisco dando graças a nosso Senhor», omitindo este, por seu turno, uma notação explícita a qualquer consolação, mesmo que o seu «dando graças a nosso Senhor» possa conter, implicitamente, essa consolação.

Como conclusão – e porque, também aqui, estamos a analisar coincidências e divergências textuais explícitas e não coincidências e divergências de sentido implícito – é possível defender que a lição do *Floreto*-1492 coincide com a mais vulgarizada de *Actus* – ou com uma muito próxima desta – e que o *Liber conformitatum* representa uma outra lição, tal como as *Chronicas*.

Há, contudo, uma passagem que merece uma atenção especial. O *Liber conformitatum* aponta que o leproso era «pestilentissimum, impatientem et protervum et certis signis a diabolo agitatum» e as *Chronicas* afirmam que era «impacientissimo, perverso e por certos sinaes visto que o demonio o senhoreava», o que, apesar de tudo, não diz exactamente a mesma coisa. «Pestilentissimum» não é o mesmo que «impacientissimo», ainda que «perverso» possa ser uma tradução de «protervum». Mesmo que se venha a apurar algum dia que, por qualquer motivo, a lição de Fr. Marcos oferece uma outra lição e não uma contaminação ocasional de «impacientissimos» com «pestilentissimum», há que dizer que quer *Actus* (28, 6) – «erat quidam leprosus tam pestilens, impatiens et protervus quod nulli dubium erat ipsum per malignum spiritum agitari» – quer o *Floreto*-1492 – «era um leproso assí ponçoñoso, sañoso e cruel, que non era dubda a alguno ser conmovido por el espírito maligno» – omitem qualquer referência a «certis signis» – «por certos sinaes» que trazem, respectivamente, o *Liber conformitatum* e as *Chronicas*. Um indício mais das aproximações e divergências da lição textual das quatro obras em causa.

De qualquer modo, cremos ser evidente que, apesar de remeter para a compilação peninsular, não foi, como facilmente se conclui, da lição editada em Sevilha em 1492 que Fr. Marcos de Lisboa tomou esse exemplo da humildade de seu pai espiritual. E, dada a não absoluta fiabilidade das remissões de Fr. Marcos nas indicações das fontes de cada capítulo, nada impediria que, apesar de a não referirem para este caso, as *Chronicas* pudessem depender da obra de Bartolomeu de Pisa. No entanto, dando um passo mais, teremos notado que o *Liber conformitatum* indica precisamente que esse «exemplum ponit Legenda antiqua», um título este que nem sempre

identifica a mesma compilação. Com efeito, se, alguma vez, por *Legenda antiqua* se entende a *Compilatio Assisiensis* (ou *Legenda perusina*)⁵², Fr. Lope de Salazar y Salinas, por exemplo, parece identificá-la com o *Speculum perfectionis* ou com uma compilação dele muito próxima⁵³. A *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, quer dizer, a versão portuguesa da *Chronica XXIV generalium*, entende por *Legenda antiqua* o *Memoriale in desiderio animae* (correntemente dito *Vita secunda*) de Tomás de Celano,⁵⁴ identificação que, por sua vez, Fr. Marcos, no elenco das suas fontes da «Primeira parte» das suas *Chronicas*, igualmente aceita ao referir a «Legenda antiga que compôs o mestre frey Thomas de Celano, com autoridade e aprovação do Capitulo geral». Assim sendo, não será possível defender que Marcos de Lisboa seguiu um «Floreto» que oferecia uma lição textual idêntica ou muito próxima à dessa *Legenda antiqua* em que colheu o *Liber conformitatum* esse mesmo exemplo?

Por outro lado, convirá, agora, anotar um outro dado que poderá ajudar a consolidar a nossa proposta: o cronista português, especialmente no «Livro sexto» da «Primeira parte», insere alguns capítulos que, tomados, segundo indica, do «Floreto», das *Chronicas antigas* e do *Liber conformitatum*, não se encontram, pelo que à primeira dessas fontes diz respeito, no *Floreto*-1492. É o caso de vários capítulos referentes a Fr. Junípero, personagem que, se mal não lemos, não mereceu mais do que uma ligeira referência no texto de 1492⁵⁵, e a Fr. Cristóvão, personagem totalmente ausente do *Floreto* impresso em Sevilha.

Deste modo, quando Marcos de Lisboa conta «De hum jantar que frey Junípero fez aos frades» (*Chronicas*, I, 6, 41, 176r), e de «Como o sancto frey Junípero era temido dos demonios» (*Chronicas*, I, 6, 42, 176v) e ainda «Da oração do sancto frey Junípero e da sua morte» (*Chronicas*, I, 6, 45, 178r) a sua fonte deverá ser, como assinala, o «Floreto» – mas, evidentemente, não o *Floreto*-1492 –, já que as *Chronicas antigas*, para as quais também

52 Marino BIGARONI, Introd. a «*Compilatio Assisiensis*» dagli Scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi..., Porziuncola, 1992. I-II: Roberto RUSCONI, Dalla «questione francescana» alla storia in VV. AA., Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana, Torino, 1997, 352.

53 José Adriano de Freitas CARVALHO, «Nobres letenas... Ferosos volumes»..., ed. cit., 19, 67.

54 CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES..., ed. cit., II, 68-69: «Este geral [Fr. João de Parma] mandou por muitas cartas a frey Thomas de Cipriano que acabasse a vida de sam Francisco que he dita lenda Antigua, ea em no primeiro tractado, que fora compilado por mandado do dito geral frey Creçençio, solamente avia feita memçom de vida e das palavras de sam Francisco e dos milagres nom avia feita memçom, avia-os leixados...»

55 FLORETO DE SANT FRANCISCO..., ed. cit., 582, em que se apresenta Fr. Junípero como modelo de paciência.

56 CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES..., ed. cit., I, 110-111; 97-98; 114, respectivamente.

remete – e em que, efectivamente, se lêem⁵⁶ –, não lhe forneceram a lição que apresenta. Outro tanto pode dizer-se de uns quantos «Milagres do sancto frey Christovão de graves e diversas infirmitades» (*Chronicas*, I, 6, 104, 181r-182v)⁵⁷.

Há ainda mais alguns capítulos em que, como dissemos, o cronista português aponta como fonte sua o «Floreto» e as *Conformidades* e que, de facto, se podem ler na obra de Bartolomeu de Pisa, mas não no *Floreto*-1492. Assim, o *Juizo que foy revelado de huns frades Menores* [de Inglaterra] (I, 10, 17, 250r) não vem no *Floreto* castelhano, tal como os *Privilegios declarados per o Anjo a S. Francisco* [em o oratório de Santo Urbano] (*Chronicas*, I, 10, 26, 253-254) que se lê no *Liber conformitatum* (I, 9º, 131r), mas ausentes do *Floreto*-1492; finalmente, Fr. Marcos ao recordar o *Aparecimento feito ao P. S. Francisco* (*Chronicas*, I, 10, 34, 257r-257v) remete para o «Floreto» e para as *Conformidades*, mas, curiosamente, tal «aparecimento», evocado a Fr. Leão, que não aparece na edição sevilhana do *Floreto*, também não segue literalmente a lição oferecida pelo *Liber conformitatum* (I, 9º, 130v-131r)⁵⁸, o que é um excelente indício a poder solidificar um pouco mais a nossa proposta. Por outro lado, estes capítulos ausentes do *Floreto*-1492, mas presentes num «Floreto» que também utilizava Fr. Marcos, podem ajudar a perceber algumas das diferenças entre o conteúdo antológico de ambos.

III – Já que nos baseamos em uma selecção de 85 casos todos pertencentes ao Livro I da «Primeira parte» das *Chronicas da ordem dos frades menores* em que narra a vida de S. Francisco, poderíamos ter apresentado mais alguns exemplos de capítulos ou passagens de capítulos dessa «Primeira parte» que, com mais ou menos possibilidades, poderão remeter para um «Floreto» que represente uma lição textual não totalmente coincidente com a que, em 1492, imprimiram Mestre Menardo Ungut e Lançalao Polono. Alguns, como, por exemplo, o episódio de Fr. João, o Simples (I, I, 18), não os discutimos, quer porque Fr. Marcos dá como fonte alguma obra que (ainda) não consultamos, quer devido à sua ampla extensão. Cremos, porém, que os onze exemplos apresentados serão suficientemente ilustrativos desse facto.

Naturalmente – e nunca partimos de outro pressuposto – Fr. Marcos também utilizou – e, talvez, até dele se tenha preferentemente servido ao longo das suas *Chronicas* – o impresso de 1492, como poderia demonstrar a comparação de grande número de capítulos ou passagens de capítulos

57 CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES..., ed. cit., I, 313-326.

58 Marcos de Lisboa no capítulo citado refere que S. Francisco ordenou a Fr. Leão que lavasse com água, vinho, óleo e bálsamos a pedra em que esteve sentado Cristo quando lhe apareceu, enquanto as *Conformidades* trazem água, vinho, leite e bálsamo.

em que as lições textuais das *Crónicas* e dessa grande compilação franciscana peninsular – peninsular, porque organizada ou traduzida ou completada na Península Ibérica – são absolutamente coincidentes. Para além de nos poder atestar que durante a primeira metade do século XVI ao lado do impresso sevilhano corriam as versões manuscritas do «Floreto» conhecidas já na primeira metade de Quatrocentos – o que, em si, conleva uma certa normalidade – mas que, por vezes, se esquece –, garantida até por outros domínios literários, da poesia à novela –, essa utilização do manuscrito e do impresso – a ser verdadeira, como sugerimos – poderá igualmente indiciar-nos algo sobre os métodos de trabalho de Fr. Marcos e da sua «equipa» – copistas, ajudantes, tradutores, etc... – de que certamente pôde dispor, para levar a cabo a magna empresa a que, por encargo hierárquico, meteu ombros. Será violento sugerir que a utilização do manuscrito e do impresso derivaram – em parte, se quisermos – das urgências do trabalho? Sabemos muito pouco dos métodos do trabalho «literário» nos tempos modernos, mas podemos entrevê-lo – antes de mais, para o do cronista português, claro! – quando o vemos ler, seleccionar, copiar os volumes das «infinitas» – o termo é de Fr. Marcos – *Chronicas geraes* de Mariano de Florença – assim designa o cronista português o *Fasciculus chronicarum ordinis minorum* – na biblioteca do convento de S. Salvador de Florença. Teremos alguma vez pensado que tal trabalho, realizado à sua vontade – «onde as tive todo o tempo que me foy necessario pera tirar dellas o que compria»⁵⁹, mas durante o breve tempo que andou por Itália e em que leu outras obras que cita – a ampla *Franceschina*, por exemplo –, foi apenas seu?

IV - Por outro lado, também não é possível abordar agora – não temos tempo, mas havemos de ter ocasião – as questões dos modos de utilização do *Floreto de Sant Francisco* nas *Chronicas da ordem dos frades menores*, cujo exame poderia ajudar-nos a perceber como Fr. Marcos leu o *Floreto*-1492 ou o «Floreto»..., já que, historiador e empenhado divulgador de obras de espiritualidade, não o leu, evidentemente, como aquela «santa» Joana «mujer, predicadora, y párroco», ainda sua contemporânea († 1534) – a que dedicou um interessante trabalho a Madre Maria Victoria Triviño – que o lia à letra, donde resultou, alguma vez, pôr em prática impossíveis imitações de gestos de S. Francisco⁶⁰. Independentemente de algumas aparentes

59 Marcos de LISBOA, *Segunda parte das Chronicas da ordem dos frades menores...*, ed. cit., «Frey Marcos ao Leitor».

60 María Victoria TRIVIÑO, *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid, 1999, traz (53), de acordo com a biógrafa de Juana Vázquez Gutiérrez, que «oyendo esta Santa Virgen leer una lección de un libro llamado Floreto del glorioso Padre san Francisco, cómo había mandado ir a un fraile a predicar desnudo no teniendo pecados, (se dijo) como yo no iré

excepções, Marcos de Lisboa serviu-se da *Legenda Maior* de S. Boaventura – essa *Legenda* que é, antes de mais, um alto tratado de espiritualidade centrado em S. Francisco – como de um amplo e consagrado – e, se quisermos, «oficial» – *canevas* em que vai inscrevendo – para o dizer com propriedade deveríamos dizer bordando – episódios da vida de Francisco de Assis extractados dessa grande compilação peninsular de modo a repor..., a avivar..., ou a completar os que, com alguma avareza, aponta ou simplesmente alude ou até omite Boaventura de Bagnoregio⁶¹. O simples folhear da «Primeira parte» das suas *Chronicas* indica-nos, imediatamente, que a *Legenda Maior*, tirando os poucos capítulos com materiais seus integralmente construídos, funciona – muitas vezes, mas nem sempre – como a introdução ao tema ou aspecto da biografia de Francisco que Marcos de Lisboa quer desenvolver, para logo se empenhar em uma demonstração dessa introdução – esquecendo, algumas vezes, algum exemplo que sobre o assunto apresentava o sétimo ministro geral –, para tal enfiando, um após outro, nem sempre por meio de algum breve comentário, episódios tirados do *Floreto*-1492 ou do «Floreto», isto é, de uma versão em que a obra estava de «outro modo», para o dizer com a expressão com que, como estaremos recordados, Fr. João da Póvoa caracterizava uma versão que conhecia e que não correspondia ao texto do incunábulo sevilhano. Em certo sentido, poderia sugerir-se que o *Floreto* – em qualquer das suas lições e, ao parecer, sempre centrado no *Speculum perfectionis* – parece ter sido lido e funcionado como um repositório de altos *exempla* para ilustrar brilhantemente, completando-a e até redimensionando-a, uma doutrina – a observância da «observância» de Francisco –, com a vantagem de serem realmente históricos. Um processo de «pregação»? Talvez – processo, aliás, que poderá não ter sido alheio ao grande êxito das *Chronicas*, sempre tão utilizadas como leitura de refeitório – e que, por outro lado, teve a vantagem de tornar Francisco um pouco mais «histórico». De qualquer modo, hoje por hoje, parece um acerto do autor das *Chronicas* o ter recorrido ao *Floreto* – e

a confesar-me de los míos y desnudarme de ellos desnuda en carnes, y hiriéndolas con piedra y palo a cada pecado que dijere? Encomiéndome a Dios y a vos, padre san Francisco, y (con) sólo la cuerda señida a mí cuerpo y cuello, quiero ir a confesar como malhechora. Y por tal me pregonaré ante Dios y (ante) mi confesor, fraile de vuestra Orden». A Madre Maria Victoria Triviño, O. S. C., chama a atenção para que não deverá confundir-se o relato em causa do *Floreto*-1492 (54) com o de *Fioretti* (30). O texto, efectivamente, não se encontra nas *Fontes Franciscani*, mas aparece na *Legenda Vetus* editada por P. Sabatier, segundo aponta Juana María Arcelus Ulibarrena nas fontes desse capítulo do *Floreto*-1492.

61 Stanislaw da CAMPAGNOLA, introd. a *Legenda Maior* in *Fontes Franciscani*, ed. cit., 755-773; Giovanni MICCOLI, *Boaventura e Francesco in Francesco d'Assisi, Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991, 281-302; Jacques DALARUN, *Da Boaventura alla malavventura di Francesco d'Assisi* in *La malavventura di Francesco d'Assisi*, Milano, 1996, 151-175, representam, tanto quanto pudemos controlar, os mais sérios pontos de vista sobre estas questões e os seus sentidos.

ter sabido utilizá-lo –, pois permitiu-lhe lançar mão de duas fontes franciscanas importantes – o *De inceptiōe ordinis* e, sobretudo, o *Speculum perfectionis*⁶² – para fazer a história da observância por Francisco da *forma vitae* que que inaugurou e a que sempre se manteve fiel. Será violento defender que as *Chronicas* procuram ser a demonstração da validade actual, porque actuante, dessa fidelidade que é a observância e que quis ser a Observância?

Valerá a pena, por tudo isto, voltar, mais alguma vez, a todas estas questões, com a certeza, como ele reconhece, que desde Portugal, por esses anos, com a escassa documentação de que então dispunha, não poderia ter ido muito mais além.

José Adriano de Freitas Carvalho

62 R. MANSELLI, "Nos qui cum eo finimus", *Contributo alla Questione Franciscana*, Roma, 1980, 30-33, e Felice ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Padova, 1997, 56-92, determinam a importância do *Speculum Perfectionis* no quadro das fontes franciscanas.

Religione e Politica in Portogallo in Alcune Testimonianze Italiane all'Epoca del Vescovato di Porto di Marcos da Lisboa

1. Il mio personale contributo di ricerca intende offrire qualche motivo di riflessione sull'epoca che va dalla morte del re Sebastiano in Africa agli anni immediatamente successivi all'occupazione spagnola del Portogallo da parte delle armate di Filippo II. Allo scopo di fornire alcune suggestioni sulla percezione della situazione politica e religiosa presente in taluni ambienti curiali e in almeno un caso rilevante della memoria storiografica italiana. Per offrire così un contesto storico al vescovato di Marcos da Lisboa ed innestarlo in uno scenario più internazionale attraverso testimonianze, ecclesiastiche e non, fondate su una conoscenza non banale dell'umore politico e religioso del Portogallo in quegli anni difficili e tormentati.

In primo luogo, già ad una sommaria ricognizione, il materiale archivistico contenuto nei fondi vaticani, in modo particolare quelli della Segreteria di Stato, consente senza dubbio di individuare la «questione portoghese» di quegli anni come un nervo assai sensibile della politica estera della Santa Sede.

Essa si era imposta in tutta la sua evidenza: quadrante in altri momenti periferico per quel che riguardava la politica continentale europea, non certo per quella d'oltremare – come conferma la massa della documentazione –, il Portogallo rientra a pieno titolo in un'attenzione papale sulla politica di contenimento della Spagna, nella ricerca di un difficile equilibrio tra l'organizzazione di un'efficace battaglia contro l'eresia e la preoccupazione di non alterare troppo gli equilibri tra le potenze cattoliche per la prosecuzione delle strategie romane. Strategie indirizzate ad un sostegno delle armate cattoliche in Francia, nelle Fiandre ma principalmente alla lotta contro l'Impero ottomano che, dopo Lepanto, segnava il passo e vedeva la sede apostolica alquanto isolata. Inoltre, a Roma il regno lusitano e il suo assetto venivano considerati fondamentali per organizzare attività contro Elisabetta Tudor: un'iniziativa il cui monopolio non si voleva concedere al solo monarca di Spagna. Per l'impresa d'Irlanda, considerata preparatoria a quella d'Inghilterra, Gregorio XIII aveva impegnato risorse

finanziarie considerevoli stimate, dal 1578 all'inizio del 1581, in duecentomila scudi.¹ Per tutte queste ragioni, Lisbona e il Portogallo divennero inevitabilmente uno scenario delicato d'informazione e di supporto logistico nel confronto con il mondo riformato e, più in generale nella politica di difesa del Mediterraneo.²

2. La portata dei rapidi accadimenti portoghesi, dalla decisione di Sebastiano di intraprendere la campagna d'Africa in poi, è certificata dalla qualità del personale impegnato dalla Santa Sede. Per inciso, arrivare in Portogallo in quegli anni era molto difficile: per mare ci si esponeva al rischio della pirateria; la via di terra, per la Francia meridionale, risultava altrettanto pericolosa per la fase cruenta che caratterizzava in quel momento le guerre di religione e non era infrequente che i corrieri venissero svaligiati e la corrispondenza intercettata.³ A fronte di una tradizione abbastanza ostile alla presenza di un nunzio permanente in Portogallo, complicata dalla legazione a vita del cardinal Enrico (ottenuta da Giulio III e poi revocata da Paolo IV, e ancora ristabilita da Pio IV soltanto per le questioni inquisitoriali e di difesa della dottrina), l'elenco degli alti prelati e dei funzionari ecclesiastici inviati a Lisbona si caratterizza per spessore e per esperienza.⁴ Dal 1562 - con una lunga interruzione, dal 1563 al 1578, sino alla soppressione della nunziatura dovuta alla conquista spagnola - tra i nunzi si possono incontrare diplomatici dalle carriere consolidate e di sperimentata sensibilità politica, giuridica e pastorale⁵ (i vescovi Pompeo Zambeccari, Prospero Santacroce, Giovanni Campeggi, l'esperto giurista e referendario Alessandro Frumento impegnato nella commissione papale per

¹ Ricavo questa stima finanziaria da L. von PASTOR, *Storia dei papi*, IX, Desclée, Roma 1925, 293-297. Sono gli anni in cui operò l'avventuriero Stukely, "uomo di bella presenza e di lingua prontissima, grato venditore di fumo e di vanità" - come dirà lo storiografo di Gregorio XIII (v. G. P. MAFFEI, *Degli annali di Gregorio XIII*, I, Roma, Mainardi, 1742, 355) -, figura ambigua e controversa il cui destino tragicomico occupò a lungo la corrispondenza diplomatica tra Roma e Lisbona. Cfr. Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi AV), Segreteria di Stato, *Nunziatura Portogallo*, 3, passim.

² Ad esempio, un lungo e approfondito memoriale del nunzio a Madrid Filippo Sega al suo successore aveva il carattere di un vero e proprio manuale di orientamento sulle strategie da seguire e sulla natura delle tensioni giurisdizionali tra Spagna e Santa Sede. In esso il Portogallo e la sua annessione rientravano perfettamente nelle preoccupazioni romane per riprendere la lotta contro gli eretici e i Turchi. Cfr. Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi BAV), Barb.lat., 5118, *Memoriale di Filippo Sega a Ludovico Taverna del 31 luglio 1581*, cc.1-98.

³ L'itinerario più sicuro passava per la vicelegazione di Avignone e poi con un salvacondotto attraverso la Linguadoca e quindi in Spagna secondo il «cammino» postale. Cfr. AV, *Portogallo*, 3, c.136.

⁴ C.-M. DE WITTE, *La correspondance des premiers nonces permanentes au Portugal 1532-1553*, vol. I, Academia portuguesa da História, Lisboa 1986.

⁵ Ibidem, 400-407.

le trattative giurisdizionaliste con la Spagna,⁶ Antonio Maria Sauli poi cardinale,⁷ infine il cardinal legato *a latere* Alessandro Riario). Inoltre, Lisbona era una sede privilegiata in cui precisare i compiti della figura del nunzio nelle Indie assecondando un crescente interesse di diversi pontefici verso i Nuovi Mondi, con un percorso che, nel giro di qualche decennio, portò alla costituzione della Congregazione di Propaganda Fide.

Tuttavia anche un'altra figura chiave del funzionariato apostolico all'estero, il collettore pontificio, trova in Portogallo una rappresentanza di tutto rispetto.⁸ Che il collettore dopo il concilio di Trento non fosse soltanto un mero sorvegliante e un contabile è confermato in modo particolare dalla sua indubbia utilità nella vicenda portoghese negli anni a cavallo dell'occupazione spagnola. Istituito in Portogallo nel 1559,⁹ fu un soggetto informativo in grado di garantire una continuità all'intermittenza delle nunziature e dalle legazioni. Queste ultime furono, come si è accennato, episodiche e in seguito condizionate dall'annessione e dall'assorbimento delle funzioni alla corte filippina, quando il mantenimento di una «nunciatura di Portogallo» poneva ovvi problemi di opportunità politica. Come per i nunzi tra i collettori, del resto, troviamo ottimi e competenti funzionari (Flaminio Donato de Aspra, Roberto Fontana, Muzio Bongiovanni, Giovanni Battista Biglia) talvolta destinati a carriere diplomatiche significative come Giovanni Andrea Caligari¹⁰ oppure Alfonso Visconti.¹¹

3. Molti sono però i tasselli che vanno a comporre l'affresco portoghese di questi anni; e diversificati i piani politici, religiosi e sociali attraverso i quali bisogna orientarsi per decifrare la marcata attenzione italiana e la conseguente ricchezza delle testimonianze.

Innanzitutto, la Santa Sede non si presentava concorde sulla valutazione politica della situazione del Portogallo all'indomani della morte del re

⁶ L. CACCIAGLIA, *Framenti Alessandro*, Dizionario Biografico degli Italiani (d'ora in poi DBI), vol. L. 650-652; e G. CATALANO, *Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'età di Gregorio XIII e Filippo II*, in *Atti dell'Accademia di scienze, lettere e belle arti di Palermo*, s.4, XV (1954-55), 5-306 (soprattutto le pp.96 e ss.).

⁷ G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXI, Tip. Emiliana, Venezia 1853, 292. Sauli avvertì Roma, nel luglio del 1579, con un drammatico dispaccio durante il suo passaggio alla corte di Madrid, della volontà di Filippo II d'invadere il Portogallo con Enrico ancora in vita. Cfr. AV, *Portogallo*, 8, cc.41-44 (Sauli a Galli, 16.VII.1579).

⁸ Per un puntuale bilancio sullo stato attuale degli studi sul personale diplomatico pontificio v. A. KOLLER (a cura di), *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturbereichsforschung*, Max Niemeyer, Tübingen 1998.

⁹ H. BIAUDET, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1618*, Helsinki 1910, 307 ss.

¹⁰ G. DE CARO, *Giovanni Andrea Caligari* DBI, XVI, 711-717.

¹¹ Dopo un lungo servizio diplomatico il Visconti venne creato cardinale nel 1599 sotto il pontificato di Clemente VIII. Cfr. G. MORONI, *Dizionario...* cit., CI, Venezia 1860, 708.

Sebastiano durante la battaglia d'Alcazar Quivir contro i Mori nell'agosto del 1578. Gregorio XIII (Ugo Boncompagni), giurista bolognese di solida formazione, era un convinto assertore della necessità di non cedere agli atteggiamenti cesaropapisti di Filippo II e aveva avviato un tentativo di rinegoziazione dei privilegi giuridici ed economici concessi alla corona spagnola; e vedeva nell'ispanizzazione della penisola iberica un pericoloso ostacolo al suo progetto di riequilibrio dei rapporti, molto tesi al di là delle apparenze, con la corte di Madrid. Al contrario il suo segretario di Stato, il cardinal Tolomeo Gallio, aveva un'idea profondamente diversa circa le relazioni da intrattenere con il re Filippo II. Gallio era uomo autorevole, di grande esperienza diplomatica e politica. La sua biografia politica parla da sola:¹² *secretarius intimus* di Pio IV lo troviamo consigliere ascoltato del papa e di Carlo Borromeo, almeno durante il suo periodo di residenza romana. Segretario dei brevi fu il responsabile dell'esame delle suppliche del pontificato e, poco più che trentenne, si era imposto come una delle personalità più significative della curia romana. Nell'Accademia Vaticana conobbe Ugo Boncompagni di cui divenne intimo amico. Si guadagnò la porpora sul campo a trentanove anni nel 1565. Appena eletto Gregorio XIII, il cardinal Gallio prese in mano la riorganizzazione della segreteria del papa legandosi al gesuita Francesco di Toledo. Potente e saldo punto di riferimento di Filippo II a Roma, egli agevolò nomine cardinalizie gradite alla Spagna (ad esempio nel frangente della creazione di Gaspar Quiroga il 15 dicembre 1578), cercò di smussare l'alta conflittualità giurisdizionale nel milanese, nel napoletano e in Sicilia: rispettivamente circa il *placet*, l'*exequatur* e la *Monarchia sicula*.¹³ In tutta coerenza, in occasione dell'invasione del Portogallo manifestò una posizione prudente nelle forme ma in sostanza antagonista a quella del papa. Il quale, sin dalla morte di Sebastiano II (4 agosto 1578), preoccupato dalla strategia spagnola, aveva inizialmente favorito, se non incoraggiato, le aspirazioni di Antonio priore di Crato.¹⁴ La freddezza papale sulla legittimità di una campagna militare filippina, che si era concretizzata nel marzo 1580 nella decisione *in extremis* di inviare un mediatore in Portogallo nella persona di Alessandro Riario per evitare una guerra, trovò in Gallio un fiero oppositore in concistoro e non certo un sostenitore nella sua difficile missione.¹⁵ E ancora, ad occupazione

¹² G. BRUNELLI, *Gallio Tolomeo*, DBI, vol. LI, 685-690.

¹³ CATALANO, *Controversie giurisdizionali*..., cit., passim.

¹⁴ Per un'idea problematica dell'atteggiamento di Gregorio XIII sulla successione v. A. BORROMEO, *La Santa Sede y la candidatura de Felipe II al trono de Portugal*, in *Las Sociedades Ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, Congreso Internacional, V, Madrid 1998, 41-57.

¹⁵ Il cardinal Riario fu trattenuto per mesi da «molte gelosie» nella città di Badajoz e rimase sempre nell'orbita della corte spagnola sino all'abolizione della nunziatura portoghese che venne riaperta soltanto nel 1670. Cfr., per la corrispondenza del Riario nel 1580 e nel 1581, AV, *Portogallo*, 8, cc. 104-327.

avvenuta sotto il comando del duca d'Alba (Fernando Álvarez de Toledo) nell'estate del 1580, Gallio ebbe una parte decisiva nel governare a Roma l'annessione sino al suo riconoscimento avvenuto con un accordo formale nel novembre del 1581.¹⁶ Egli si attribuì tutta la paternità dell'iniziativa politica per superare i malumori del papa e di molti ambienti curiali verso l'atto di forza filippino: un uomo abile dunque, con contatti ed agenti a lui fedeli, che si trovava nel libro paga di Filippo II, il quale pertanto non mancò di ricompensarlo con molte pensioni segrete e con la concessione di un feudo eretto a contea per un suo nipote. Echi più sbiaditi di incertezze e di divergenze di vedute saranno riscontrabili anche dopo la morte di Gregorio XIII quando venne il momento di fissare storicamente i momenti salienti del pontificato Boncompagni per iniziativa del figlio Giacomo.¹⁷ Nel rispondere alle domande di un questionario che riconosceva, insieme a quelle di Antonio Possevino nell'Europa orientale e alle missioni diplomatiche francesi, lo statuto di straordinarietà non solo formale alla legazione del Portogallo – contribuendo così alla raccolta di materiale che verrà utilizzata dal già menzionato gesuita Giovanni Pietro Maffei per compilare gli *Annali del pontefice*¹⁸ –, Gallio riconfermava, con sintetica lucidità, le ragioni del suo filospagnolismo nel commentare il significato pleonastico della “legazione straordinaria” a Lisbona del cardinal Alessandro Riario.¹⁹

4. Questa riflessione generale aiuta a comprendere la quantità e, bisogna aggiungere, la varietà delle notizie riguardanti il clero portoghese che

¹⁶ Cfr. sui rapporti con la Spagna di questi anni, P.O. v. TÖRNE, *Ptolémée Gallio, cardinal de Côme*, Lilius & Hertzberg, Helsinki 1907, soprattutto le pp.155-191.

¹⁷ Cfr. S. ANDRETTA, *Le biografie papali e l'informazione politica tra Cinque e Seicento*, in *L'informazione politica in Italia (secoli XVI-XVIII)*, Atti del seminario organizzato presso la Scuola Normale Superiore (Pisa, 23 e 24 giugno 1997) a cura di E. FASANO GUARINI e M. ROSA, S.N.S., Pisa 2001, 245-264.

¹⁸ MAFFEI, *Annali di Gregorio XIII*, I-II, in cui si può notare, in più luoghi, l'ampio risalto dato alle vicende portoghesi.

¹⁹ Tolomeo Gallio ricorda: «la quarta legazione fu quando dopo la morte del Re Don Sebastiano di Portogallo il cardinale don Henrico suo zio maggiore successe nel Regno, che per esser vecchio assai, et non habile a far figliuoli, si dubitava assai chi dopo lui havesse a succedere in quel Regno, massime che già il Pontefice haveva dato la ripulsa a la petitione di detto Re Henrico di esser dispensato a pigliar moglie non obstante che fosse sacerdote: la qual ripulsa fu data con la missione di Antonio Sauli, che hora è cardinale, in Portogallo per questo solo effetto. Pretendeva allora a la successione del Regno don Antonio figliolo bastardo de l'Infante Don Luigi di Portogallo: et se ben per sentenza era già stato dichiarato illegittimo et per ciò nullum habere ius in successione Regni nondimeno non cessava di dar molestia; et però il Pontefice mandò il cardinal Riario legato, acciò con autorità de la Sede Apostolica intendesse et provvedesse a la quiete di quel Regno: sì come ben presto gli fu provisto, perchè il Re Henrico morse et/ il Re Cattolico per le buone sue ragioni et per l'affettione de Popoli, et in qualche parte ancora con mostrar l'armi et con approbatione del legato fu accettato per legitimo signore et Re.» BAV, *Memorie et osservazioni sulla vita di papa Gregorio XIII del sig. Cardinale di Como*, Boncompagni Ludovisi D. 5, cc. 48-48v.

affluivano senza soste a Roma. Un clero da un lato, e tutte le fonti concordano, assolutamente protagonista nei vari passaggi della crisi portoghese ma nello stesso tempo assai diviso al suo interno. Sia nei suoi convincimenti profondi, in bilico tra lassismo e desiderio di maggior rispetto dell'ortodossia di cui una massiccia prefigurazione era appunto il modello spagnolo; il quale, sebbene per alcuni si proponesse come un'ipotesi d'ordine, per la maggioranza risultava inaccettabile per le tradizioni e le consuetudini nazionali.

Una lacerazione che in più aveva un'evidente origine sociologica, la quale finì per acuire la separazione tra basso e alto clero e accentuò la conflittualità all'interno degli ordini e forse tra gli ordini – con la sola eccezione dei gesuiti come si vedrà più avanti – connotandone comportamenti e partecipazione alle vicende. Una realtà dalla lettura complessa che in diversi frangenti non mancò di essere motivo d'imbarazzo per gli stessi informatori pontifici.

Tutti i settori ne furono investiti, anche i più controversi e decisivi. Il governo inquisitoriale innanzitutto: basta seguire gli appelli del collettore Roberto Fontana perché si giungesse al più presto alla sostituzione dell'inquisitore generale domenicano Francisco Foreiro²⁰ a Lisbona, per contrastare la presenza eretica in una città «ch'a me pare miracolo come si preservi alla Dio gratia». ²¹ A ciò si doveva aggiungere l'influenza nei settori mercantili e, più tardi nella difesa del regno tentata da Antonio di Crato, finanziari e militari dei «cristiani nuovi»: uomini a cui premeva di conservare i residui spazi di manovra e di esistenza, più o meno garantiti in una società non ancora strettamente confessionalizzata come quella ispanica. ²²

Quindi, il travaglio di un alto clero nei suoi aspetti politici e pastorali che vive nell'incertezza la fase del regno del cardinal Enrico, per poi appiattirsi sul nuovo ordinamento filippino. Gli ambienti episcopali sono

²⁰ La rimozione del domenicano non mancò di sorprendere l'opinione pubblica poiché egli era molto conosciuto per essere stato impegnato nel Concilio di Trento e soprattutto per la sua propensione ad essere «...poco favorevole al stato ecclesiastico et al publico, dove si trattava dell'utile del Re sostenendo opinioni singolari», AV, *Portogallo*, I, c.211v. (Fontana a Galli, 18.IX.1578). V. anche F. ANTÓNIO do ROSÁRIO, *Domenicanos em Portugal. Repertório do século XVI*, Arquivo Histórico Dominicano Português, Instituto Histórico Dominicano, Porto 1991, p.191.

²¹ AV, *Portogallo*, I, c.211v (Fontana a Galli, 18.IX.1578).

²² Emblematico il caso di Duarte de Crato escluso dal perdono di Filippo II del settembre 1582 con Dom João vescovo di Guarda, dom Francisco di Portogallo conte di Vimioso, Manuel da Silva (nominato governatore di Terceira), dom Antonio de Meneses, Diogo Botelho figlio di Pedro Bothelo, João Rodriguez de Sousa, Antonio de Brito Pimentel. Egli, forse morto per mano di don Antonio, che lo sospettava di essere divenuto un sicario dopo essere stato misteriosamente liberato in Spagna e riapparso al suo fianco, era «christiano nuovo molto ricco». Finanziatore dell'esercito «antoniano» aveva messo per lui «a sbaraglio tutto... et la vita istessa in mille pericoli et che dopo l'ultimo disbaratto di don Antonio appresso la città del Porto, fu fatto prigioniero in Castiglia», AV, *Portogallo*, 4, c.324, (Mengacci a Galli, 15.XI.82).

costantemente all'interno degli avvenimenti: assai impegnati nel penoso riscatto dei prigionieri cristiani in Africa, nella questione della successione, nella trattativa con il re spagnolo per mantenere i diritti tradizionali del clero portoghese. Essi eleggono deputati che affianchino il re cardinale Enrico nel tentativo di dipanare la materia della discendenza reale e le richieste di legittimazione dei numerosi pretendenti.²³ Partecipano alle «corti», alle «camere», alle commissioni garantiscono una rappresentanza al governatorato per colmare i vuoti di potere; essi seguono dappresso, dopo averla sollecitata, la sorte della dispensa papale per un matrimonio del vecchio Enrico,²⁴ per poi abbandonarla quando fu negata. Un alto clero attanagliato dall'insicurezza e dal timore di non poter garantire una continuità in grado di impedire l'identificazione tra lotta antispagnola e ridefinizione degli accessi a cariche ecclesiastiche, che erano pressoché monopolio di una nobiltà uscita – elemento per nulla trascurabile – fortemente indebolita negli uomini e nelle risorse finanziarie dalla disastrosa campagna africana.²⁵ La maggioranza dell'episcopato – com'è noto – in simbiosi con il ceto nobiliare prenderà atto,²⁶ confortata dal mutamento di strategia della curia romana, dell'occupazione e si assoggetterà al volere di Filippo II. Con però un'eccezione rilevante e di grande significato: quella di João di Portogallo, vescovo della diocesi di Guarda, che sarà protagonista di una strenua resistenza e che, dopo la sconfitta degli «antoniani», porrà non pochi problemi nell'attribuzione delle competenze nella gestione dei suoi beni sequestrati.²⁷

5. Un discorso ancora più complesso, per l'effervescenza degli spiriti e per la chiara scelta di campo, riguarda il basso clero, sia secolare che regolare. L'immagine generale che rimbalza a Roma è di un clero povero, poco istruito, incapace o velatamente ostile a dar seguito ai dettami conciliari, spesso riotto e refrattario al disciplinamento. Una percezione che contribuì

²³ AV, *Portogallo*, I, cc.303-303v (Fontana a Galli, 26.III.1579). Cfr. anche A.E DENUNZIO, *Strategie diplomatiche e vicende dinastiche: le pretese dei Farnese nella successione al trono di Portogallo (1578-1580)*, in *Maria di Portogallo sposa di Alessandro Farnese, principessa di Parma e Piacenza dal 1565 al 1577*, a cura di G. BERTINI, Ducati, Parma 2001, 224-258.

²⁴ Una sintesi degli «humori del Regno» venne fornita da Antonio Maria Sauli sulla via del ritorno, dopo il suo breve soggiorno lisboeta, in cui sottolineava il grande timore degli «Stati» ecclesiastici e nobiliari per il probabile scoppio di una guerra civile che avrebbe potuto essere scongiurato solo con la prole di Enrico. Cfr. AV, *Portogallo*, 8, cc.66-75.

²⁵ AV, *Portogallo*, I, cc.188-189v (Fontana a Galli, 25.VIII.1578).

²⁶ Già alle avvisaglie di un'imminente morte del re, che peraltro manifestava una chiara inclinazione verso la soluzione castigliana della successione, i due stati, l'ecclesiastico «senza discrepanze» e il nobile con alcune perplessità, acconsentirono a disporsi per «trattar d'accordo con il re cattolico», irritando enormemente il «terzo stato popolare» che riuscì momentaneamente a sospendere questa ipotesi. Cfr. AV, *Portogallo* 7, cifra, 284v (Frumentis a Galli, 27.I. 1580).

²⁷ AV, *Portogallo*, 1A, cc.47-48 (Visconti a Galli, 22.VI.1585).

alla revisione di opinioni e di orientamenti della curia. Gli stessi agenti diplomatici romani rimanevano spesso meravigliati, se non attoniti, circa l'ampiezza del fenomeno di adesione alla fazione di Antonio Crato e sul coinvolgimento diffuso di francescani, agostiniani, domenicani e geronimiti in momenti decisivi della campagna militare. Nei resoconti moltissimi sono i riferimenti alle trasgressioni disciplinari, allo snaturamento della propria condizione religiosa in militare, a conflitti acuti e a solidarietà con «i popolari» del regno. Innumerevoli sono i casi che si possono ricordare: la rivolta dei frati del monastero di Belém, la cui importanza non sta certo a me di sottolineare, che appena venuti a conoscenza della morte di Enrico, destituirono «scandalosamente» il loro provinciale, nominato appunto dal re, innescando l'intervento del nunzio e del potere secolare.²⁸ Il ruolo propagandistico di frati e preti avuti nella difesa militare di Lisbona e di Coimbra venne ampiamente ricordato e documentato, nonché assunto come dato della memoria storiografica.²⁹

Il cardinal Alessandro Riario, da Elvas nel gennaio del 1581, scriveva con accenti preoccupati che «le religioni sono tutte in parti con molti apostati et nelle religioni ci sono molti nobili alli suoi superiori [che] hanno pochissima ubedientia, et molti provinciali et priori sono stati capi di disordini et alcuni di loro fuggiti essendo la maggior parte diffidenti a Sua Maestà [Filippo II], et di quelli frati che sono restati nelle religioni molti sono fori di Monasterii con diversi pretesti come anchor le monache. Et se bene si sono fatti da me, quasi in tutte le religioni, superiori et visitatori a sodisfatione di Sua Maestà che hanno penitentiati et castigati molti, et seguitano s'io non ci ponessi ogni dì la mano secondo [che] occorre...non sariano ubediti né haveriano rimedi da farsi ubedir essendo necessaria una mano gagliarda per rassettar tanti et tanti inconvenienti».³⁰ Egli, affiancato dal vescovo di Viseu Miguel de Castro che era ormai uomo del re di Spagna (dal quale verrà premiato nel 1585 con l'arcivescovato di Lisbona alla morte di Jorge de Almeida, reggendola sino alla sua morte avvenuta nel 1625), fece presente il rischio di cedere a consuetudini che privilegiassero atteggiamenti unilaterali del monarca spagnolo nell'esercizio di un disciplinamento religioso e tali da costituire un precedente lesivo per le prerogative ecclesiastiche sempre più compromesse dagli eventi. Il controllo

²⁸ AV, *Portogallo*, 7, cc.331v-332 (Frumenti a Galli, 20.II.1580).

²⁹ Un continuo riferimento al ruolo degli ecclesiastici è rilevabile nell'opera storica di Girolamo Conestaggio che in questo senso sembra ben assecondare le informazioni riservate della diplomazia papale. Cfr., G. CONESTAGGIO, *Dell'Unione del Regno di Portogallo alla Corona di Castiglia*, in Genova appresso Girolamo Bartoli, 1585, passim.

³⁰ AV, *Portogallo*, 8, c.268. (Riario a Galli, 19.I.1581).

e la repressione del clero era evidentemente una questione spinosa che andava ben al di là della ribellione in sé ma investiva la dignità stessa dell'autorità pontificia che, secondo il legato pontificio, potevano essere riaffermate con una forte iniziativa di riappropriazione giurisdizionale affidata ad un nunzio sino alla normalizzazione delle cose.³¹

Il contributo dato nel mantenere vivo l'immarcescibile e potente mito del «ritorno di Sebastiano» fu indiscutibile e soprattutto prolungato nel tempo oltre ogni ragionevolezza suscitando, più che l'ironia, la sincera preoccupazione degli informatori romani che nel 1585 vedevano nella persistenza e nell'alimentazione di tale credenza un elemento di ormai inutile instabilità.³² E secondo Bercé, lo storico che qualche anno fa si è brillantemente misurato con alcuni esempi del ritorno regale come elemento

³¹ Il dispaccio, dal tono allarmato, così continuava: «...Et per l'autorità et per conservazione della giurisdizione ecclesiastica parmi che debbano passar per mano di Ministro di Sua Santità, altrimenti al sicuro le cose andarano male et pigliarano piegha che quando se li vorrà rimediar non si potrà et s'introdurrano consuetudini pregiudiciali, et piaccia a Dio che fra questi frati fuggiti malcontenti penitentiati non naschi alcuna semente di heresia essendocene molti Predicatori et licentiosi nel parlar in pulpito, io ho cominciato a mandarne alcuni fori del regno in altri conventi di Castiglia. Et dovendosi fare molti Capitoli è necessario che presidi huomo di autorità et che dependa da Sua Santità et che qui riseda persona che conservi la giurisdizione ecclesiastica accio non si confonda come per occasione di queste cose di Stato potria succeder...» (ibidem).

³² Un lungo allegato di Alfonso Visconti tornava, alla fine del maggio 1585, sulla questione del ritorno di Sebastiano e sul ruolo avuto dai francescani. In esso si legge che i Portoghesi «si son mantenuti in speranza ch'egli dovesse un giorno ritornare, nelle quali vane speranze sono continuamente nutriti da buona parte delli Religiosi di questo Regno, li quali, *nescio quo spiritu ducti*, non mancano di trovar sempre rivelationi et profetie che vanno interpretando a questo proposito. Queste speranze più vive ma non manco vane che per lo passato, si sono hora rinovate per una profetia che dicono esserci del ritorno del sudetto Re in capo del settimo anno dal giorno della perdita della giornata che sarà alli tanti d'Agosto prossimo...Et perché questa vanità s'imprima meglio nelli animi, si è scoperto di presente in alcune ville, vicine a questa città [Lisbona] venti miglia, un huomo che dicono veramente in primo aspetto rassimigliarsi alquanto al Re don Sebastiano, il quale havendo da doi anni in qua vissuto per quelli luoghi in alcuni eremitorii in habito di peregrino, con molta austerità di vita, par che habbi sempre procurato di dar qualche indizio, benché mostrando *aliud agere*, di esser il detto Re che compiva il tempo della penitenza che Iddio li haveva dato per esser stato cagione della morte di tante persone in Africa.../ma d'alcuni giorni in qua rimettendo il rigore della vita et cominciando a vivere in casa delle genti di quel contorno ha dati più manifesti inditii di esser il detto Re, di maniera che quelle genti hanno incominciato tutti a tenerlo per tale e riverirlo e trattarlo molto bene per tutte le case dove egli va, tenendolo soprattutto celato con grandissimo segreto; et la cosa passa tant'oltre che infinite persone di questa Città, tra quali molti nobili, s'incominciano a credere che da doverlo egli sia il Re, né mancano alcuni che nascostamente di notte vanno a visitarlo...Quello che io so da buon luogo che Sua Altezza [il cardinal Arciduca Alberto] è informata della persona di costui...et è naturale dell'Isola Terzera, di/ dove fuggì doi anni sono per alcuni delitti li commessi et venendo in queste parti si vestì frate in un monastero di scalzi di san Francesco...Se questo negotio andasse innanzi et che costui non si potesse havere nelle mani, et li Portoghesi fossero così coraggiosi a far dei fatti, come son facili a sollevarsi per qualsivoglia leggerezza, si potrebbe temere che succedesse qualche scandalo notabile: ma spero che in breve la prudenza di Sua Altezza aqueterà ogni cosa et li chiarirà tutti della verità». AV, *Portogallo*, 1A, cc.41-42.

insieme leggendario e concreto, il mito dell'imminente ricomparsa di Sebastiano come liberatore del regno dagli illegittimi occupanti dimostrava la sua vitalità ancora negli anni novanta del XVI secolo.³³

Proverbiale e probante, per confermare l'implicazione, furono poi lo specifico riferimento fatto da Filippo II nella sua offerta di perdono ai ribelli ecclesiastici, i numeri della repressione che riguardarono il mondo ecclesiastico, l'ostinazione dei religiosi nell'ultimo drammatico atto della resistenza dell'isola di Terceira. Le isole Azzorre furono anzi un teatro particolarmente impressionante per la manifesta condivisione di frati e preti degli episodi più cruenti che porteranno alla punizione di agostiniani, benedettini, domenicani e francescani. Un memoriale anonimo del 1583 (ma probabilmente stilato dal collettore) segnala l'inequivocabile traccia sociale a cui bisognava far riferimento per valutare il consenso all'annessione: «questi regni per Dio gratia stanno quieti et obediti a Sua Maestà Cattolica se bene molti non già di principali ma del stato del mezzo et dell'inferiori, anzi dell'ecclesiastico assai più che non havrei creduto, ritengono ancora parte del suo humore». ³⁴ E l'anno seguente non mancarono i rilievi sulla «confusione» che ancora si annidava in importanti settori dei regolari.³⁵

6. Quest'immagine di trasgressione e di frammentazione non sembra appartenere alla Compagnia di Gesù. Sospettati sin dal 1577, secondo i pareri più malevoli, di aver indotto il re Sebastiano alla tragica avventura africana,³⁶ all'interno di una ben architettata congiura spagnola per indebolire il Portogallo, erano il bersaglio preferito di quanti avevano aderito alla fazione anticastigliana. Le informazioni dal Portogallo li descrivevano come severi e riservati, influenti alla corte di Enrico (soprattutto i suoi confessori Leone Enriquez e Jorge Serrano), ostili alle pretese di Antonio che li ricambiava con un odio dichiarato. Egli, del resto, non aveva esitato a scrivere una lettera di ringraziamento al papa per aver inviato un breve, che verrà ritrattato da Roma e considerato mal formulato, in cui venivano richieste dalla sede apostolica le carte del processo e della sentenza del re Enrico contro le sue pretese al trono di Portogallo. In quel frangente Antonio si lamentava aspramente e si raccomandava caldamente a Gregorio XIII dipingendosi

³³ Y. M. BERCÉ, *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1996, 31-68. Cfr. anche M. OLIVARI, *Note sul Sebastianismo portoghese al tempo di Filippo II*, in *Studi storici*, 41, 2000, 451-470.

³⁴ AV, *Portogallo*, I, cc.401-402 (anonimo 12.IX.1583). In questo memoriale vengono illustrate le misure militari messe in atto dagli Spagnoli per il controllo di Lisbona, Porto, Setúbal e Viana e viene offerto un quadro del nuovo potere filospagnolo in Portogallo.

³⁵ AV, *Portogallo*, I, cc.425-425v (Fontana a Galli, 18.II.1584)

³⁶ CONESTAGIO, cit., 9.

come una vittima del re e della compagnia di Gesù.³⁷ I gesuiti temevano, del resto, che un suo avvento al trono potesse danneggiarli e vanificare il loro consolidamento nei vasti territori portoghesi. Nella questione successoria posero continui ostacoli, suggerirono procedimenti giuridici e soluzioni diplomatiche interagendo tra la corte lisboeta e la curia a Roma, città nella quale, proprio in quegli anni, stavano godendo di grandi favori e protezioni nel mondo curiale. Nella corrispondenza contemporanea sono presenti tutti gli atti e le sentenze principali della questione successoria: in modo particolare è presente un'«Informatione» di impronta antispannola in cui si spiegava quanto il re fosse dominato dai gesuiti. Attraverso questa fonte si può percepire lo spessore leggendario con il quale vengono ammantate la storia di don Antonio e la sua presunta legittimità entrambe legate, al solito, all'impresa d'Africa dove l'aspirante sovrano aveva combattuto, era stato catturato quindi riscattato. Proprio al ritorno dall'Africa cominciò a circolare la fama delle sue qualità principesche e della sua legittimità, ostacolata da un processo completamente truccato, sia nella nomina dei giudici che nelle ritrattazioni di testimoni comprati. I gesuiti temevano che l'avvento di don Antonio potesse danneggiarli e mal sopportavano l'amore del popolo nei suoi confronti. La Compagnia, oltre che per vecchie ruggini con il priore di Crato sulla «chiesa» di Caria, vedeva con fastidio il fascino verso gli strati popolari esercitato da quel figlio di un'unione «sconveniente» tra un nobile, don Luis suo padre, e una «persona disuguale», la madre donna Violante.³⁸ Anche se in ciò era presumibilmente ravvisabile il motivo dell'amore di un «popolo» disposto a seguirlo nel suo furore anticastigliano fino ad insorgere violentemente contro la sentenza di illegittimità delle sue pretese al trono. Le accuse al re e ai gesuiti di essere i suoi acerrimi nemici e detrattori vennero reiterate così come venne attribuita loro la responsabilità di impedire scientemente la regolarità di una successione al trono da parte di un «figlio del Portogallo», consegnando il paese alle incognite di un vuoto di potere.

³⁷ In questa vicenda venne considerato improvvido l'operato del nunzio Frumentì, che verrà rimosso di lì a qualche mese, giudicato troppo propenso ad Antonio e perciò inadeguato e poco prudente rispetto all'evolversi della situazione politica. Antonio di Crato chiedeva anche l'intercessione papale per far desistere Filippo II e si riteneva ingiustamente perseguitato «con tanta distrattione di passione et odio capitale contra di me derelitto...havendo contra di me la potentia di dui re tali et di più l'odio d'un zio che contra tutta la legge divina et naturale circa il mio travaglio et dishonore, mosso solo da la gratia che Vostra Santità mi ha fatto in dispensarmi per l'ordine di san Giovanni et indotto da li / padri de la Compagnia, i quali conoscendo in me qualche disgusto de le loro imperfettioni, fanno ogni opera per rovinarmi col mezzo di Sua Altezza» AV, Portogallo, 4, cc. 75-75v in traduzione italiana, per l'originale portoghese cfr. ibidem, 73-74v (Coimbra, 26.X.1579).

³⁸ AV, Portogallo, 7, *Informatione delle milità che furo fatte nel processo che per vigore d'una asserita breve apostolica fece nell'asserita causa di legitimatione del signor Antonio*, cc.183-186.

Senz'altro contrari alla destabilizzazione politica i gesuiti non avevano invece gli stessi riguardi per quello che concerne il complesso della comunità religiosa. Continui contenziosi caratterizzano i rapporti tra la Compagnia e il resto del mondo ecclesiastico per questioni di finanziamenti, censi, canoni, erezione di strutture formative, complicità con gli Spagnoli. A Terceira nel 1583, dopo essere stati letteralmente murati nella loro casa dai ribelli,³⁹ partecipano attivamente alla normalizzazione dell'isola; a Coimbra si urtano con il vescovo e con i canonici regolari ottenendo un pieno appoggio da Roma;⁴⁰ nel 1587 a Porto i monaci di Santo Bento accampano diritti violati, a loro avviso, dai gesuiti di Evora.⁴¹ E non sono che alcuni esempi di una conflittualità che non conosce interruzioni.

7. L'universo religioso presenta dunque negli anni ottanta uno scenario di per sé movimentato, contraddittorio, frastagliato che si appesantisce e complica ulteriormente quando si vada ad analizzare l'incidenza delle frizioni giurisdizionali nei rapporti tra diritto reale (e secolare) e diritto ecclesiastico. Frizioni che si aggravano dopo la rinuncia papale alla nunziatura portoghese e durante la reggenza, per antonomasia ambigua, del cardinal Alberto, arciduca d'Austria e parente del monarca spagnolo, governatore politico e insieme – per colmo di sfortuna – esperto e cavilloso giurista. E' una lunga lista di vertenze tra cui possiamo estrapolare le più significative. La prima sull'incompatibilità delle competenze di legato, temporaneamente sospese con Enrico e poi tornate in auge, sulle quali vi erano non pochi elementi di incertezza;⁴² la regolamentazione dell'enfiteusi dei beni ecclesiastici che mascherava l'impossibilità di recuperare risorse patrimoniali che continuavano a restare saldamente nelle mani di nobili laici per le continue sentenze dei tribunali secolari sfavorevoli ai monasteri e ai luoghi pii;⁴³ i divieti promulgati dalle magistrature laiche per impedire le

³⁹ CONESTAGIO, cit., 197v.

⁴⁰ Nella causa tra il collegio gesuita e il vescovo di Coimbra si rischiava di legittimare l'intromissione di auditori secolari, al cui giudizio era ricorso il vescovo che avrebbe dovuto invece ricorrere in prima istanza a Roma se si fosse ritenuto leso nei suoi interessi. La posizione di censura del vescovo da parte di Roma fu inequivocabile: «un sì fatto ordine come conforme in tutto a giustizia. Sua Santità haveria dato a istanza di ciascun altro che si havesse havuto bisogno, ma questo ha dato anco volentieri per la particolare affettione e paterna volontà che porta a detta Compagnia, come quella che è tanto benemerita de la nostra santa religione, come è noto a ciascuno. Però V.S. ancora et in questa et in ogn'altra occasione che potrà giovarli doverà proteggerla et favorirla tanto più volentieri» AV, *Portogallo*, 3, c. 228v (Galli a Fontana, 21.XI.1583)V, anche AV, *Portogallo*, 1, cc.417-418 (Fontana a Galli, 21.I.1584).

⁴¹ AV, *Portogallo*, 1A, c.156 (Visconti a Rusticucci, 12.IX.1587).

⁴² BAV, Barb.lat., 5118, *Memoriale di Filippo Sega a Ludovico Taverna*, cit., c.64.

⁴³ Alfonso Visconte illustra nuovamente la questione principe dei dissidi tra diritto canonico e giustizia secolare sul problema dell'enfiteusi dei beni ecclesiastici: «...Che tra le leggi di questo regno, che chiamano estravaganti ve n'è una nella quale si ordina che per non tener le persone

censure ecclesiastiche, come accadde nel 1585 «non senza gran scandalo» all'arcivescovo di Braga;⁴⁴ l'accanimento della giustizia secolare, alla fine della guerra, nei tentativi di avocazione dei processi agli ecclesiastici, considerati rei di lesa maestà e legati alla fazione «antoniana» e alla propaganda antispanica.⁴⁵

A tutto ciò si accompagnava una certa qual inefficienza amministrativa che turbava frequentemente i sonni dei collettori pontifici. Due esempi significativi: la scoperta di due truffatori che avevano confezionato nel 1584

ecclesiastiche (così regolari come secolari), essenti et immediatamente subbiette alla sede apostolica, superiore alcuno nel Regno, che possi far giustizia alle parti che da loro pretendono alcuna cosa, possino esser convenuti dinanzi alli giudici secolari, essi proceder contra di loro in tutte le cause, quando però in esse non si tratti di beni ecclesiastici. A questa legge, ancorché chiaramente contraria a immunità et libertà ecclesiastica, per non esser mai stato alcuno che habbia contraddetto doppo che la sede apostolica non tiene nuntio in questo regno, gli offitiali secolari del re si sono talmente messi in possesso di essa che ancora vogliono conoscere delle cause mosse contra le persone ecclesiastiche suddette sopra li beni meramente ecclesiastici. Et come che in questo regno gran parte di tali beni sono dati in enfiteusi a laici in tre et quattro generationi quando finiscono, et li vescovi o prelati delli monasterii vogliono recuperare per le loro chiese, come è di ragione, li giudici secolari glielo impediscono con mi(lle) vessationi, et per le loro sentenze ordinano che debbano farne nova investitura alli stessi laici, et se alcuno non lo vol fare loro medesimi lo fanno: il che causa che le alienationi de beni ecclesiastici vengono ad esser perpetui, cosa tanto prohibita per li sacri canoni et per diversi motu proprii di sommi pontifici. Et sia V.S. Illustrissima certa che non ci è hoggi di monasterio in questo regno che non habbia patito molte volte si fatto pregiudicio, et di presente pendono molte cause simiglianti dinanzi a questi giudici secolari» AV, *Portogallo*, 1A, cc.51-51v, (Visconti a Rusticucci, 14.IX.1585).

⁴⁴ «E' necessario che per conservazione della giurisdizione et libertà ecclesiastica, la quale in molti particolari che sarebbe longo a scrivere va molto mal trattata in questo regno. S. Santità ci proveda con quelli remedii che alla prudenza sua pareranno più convenevoli; perciocché d'altra maniera le cose andranno sempre di male in peggio, pigliandosi ardire questi ministri secolari in materie di censure ancora, quando li prelati scomunicano laici, mandar pubblici bandi con pene da parte di Sua Maestà che non guardino le dette censure: il che di presente è occorso all'arcivescovo di Braga non senza gran scandalo» (ibid., 52v). Visconte nello stesso dispaccio stila un resoconto degli sforzi di mettere ordine alla materia per cui, alla promessa non mantenuta di re Sebastiano, seguì l'iniziativa del cardinal Enrico che fece lavorare esperti a proposito: i quali, in effetti, produssero un fruttuoso lavoro «ma sopravvenute poi le alterationi particolari del Regno il negotio non si ultimò et le fatiche di quei letterati si occultarono in maniera che hora non appariscono, né ho bastato per molta diligenza che vi ho usato poterli havere» ASV, ibidem, c.53.

⁴⁵ Scrive Fontana il 28 gennaio 1584: «fare uno stilo come s'havessero in questa legatione et regno da commettere et conoscere le cause ecclesiastiche con dire che volsi intendere principalmente delle cause et materie sumarie et executive o sia di pensioni o di provisioni, di benefitti così gratiose come rigorose et delle altre lettere apostoliche non già comissioni di cause ordinarie. Similmente dichiaro meglio quello che dissi... intorno a fare una Commissione generale a S.A. per le cause di tutti quelli che sono o saranno imputati delle cose di d. Antonio, alligando saria più autorità della sede apostolica senza dire la causa, la quale a mio giudicio è perché in alcuni luoghi di questi regni sono persone che in ciò vanno facendo inquisitioni si de preti come di frati et li fanno prendere come li torna meglio, e prima che si trovi la via di spedirli passano li anni, nel che pare si faccia contra la libertà ecclesiastica con detrimento di quei tali: et se ben io l'ho avvertito, come sono cose di stato et che premono a Sua Maestà non si lascia di farlo... con che credo cessaria con detta commissione in virtù della quale si procederà ordinariamente (sottolineato nel testo)». AV, *Portogallo*, 1, 423-423v, (Fontana a Galli, 28.I.1584).

una sessantina di false dispense matrimoniali gettando molti personaggi di rilievo nella confusione più totale. Altri aristocratici si erano infatti risposati e avevano avuto altri figli e si trovavano nell'impossibilità di accertare la legittima discendenza, esponendo così le famiglie al rischio di gravi contenziosi ereditari e di *status* sociale.⁴⁶ Oppure la difficoltà, lamentata di continuo, nella riscossione dei «quindenni» dovuti alla cancelleria e alla Camera apostolica romana (per inciso nelle situazioni debitorie eccelleva proprio il capitolo di Porto che, nel 1587, si dichiarava «poverissimo» e prometteva il versamento di due «quindenni» a partire dal 1554).⁴⁷

8. Accanto alle testimonianze ecclesiastiche esistono, sempre nei fondi della Biblioteca vaticana, numerosi «Discorsi», «Ritratti», «Relationi», «Itinerari» del Portogallo che (provenienti in massima parte dagli archivi familiari) rappresentano a loro volta un indicatore importante del ruolo svolto dal quadrante portoghese e un interessante bilancio degli aspri toni che caratterizzavano, su molti piani, le relazioni romane con la Spagna di Filippo II. Essi sono concentrati nella trattazione soprattutto intorno al regno di Sebastiano, alla sua morte, al dilemma successorio e al periodo dell'annessione.⁴⁸ Spesso anonime o di dubbia provenienza e paternità, sovente di carattere propagandistico,⁴⁹ le informazioni provenienti dal Portogallo risultano essere evidentemente una merce ricercata per saziare la curiosità di molti e per valutare l'effetto di un allargamento dell'egemonia spagnola nella penisola iberica.

Se questo materiale può essere considerato una «memoria» minore, seppur significativa principalmente per la gamma di argomenti toccati (ampio lo spazio dedicato alla natura e all'estensione del dominio coloniale, alle milizie,⁵⁰ alla situazione finanziaria, agli ordinamenti secolari ed ecclesiastici), non così si può certo dire dell'ampio affresco storiografico immaginato e

⁴⁶ AV, *Portogallo*, I, cc.449v-450, 458 (Visconti a Galli, 10.XI.1584).

⁴⁷ AV, *Portogallo*, 1A, c.134 (Visconti a Rusticucci, 25.IV.1587).

⁴⁸ Cfr., ad esempio, la raccolta in sequenza di relazioni informative in BAV, ms. Urbinate latino 825, I-II, *Discorso del Regno di Portogallo dopo la morte del Re Don Sebastiano* (cc.103-124), *Discorso di Portogallo nel tempo del Re Sebastiano* (cc.125-140v), *Ritratto del Regno di Portogallo 1580* (cc.141-162v), *Itinerario overo descrizione di Portogallo et Historia di quello Regno 1577*, (cc.163-178), *Historia di Portogallo in breve compendio* (cc.178v-205v), *Relatione della Giustitia et Ragione che il Re Filippo ha nella successione del Regno di Portogallo* (cc.206-218), Seguono copie di lettere sulla campagna d'Africa di Sebastiano e di Filippo II ai governatori della città di Lisbona (cc.218v-228v).

⁴⁹ Un esemplare compendio di moduli propagandistici filospagnolo in BAV, Vat. Lat., 8663, *Discorso overo antidiscorso per le cose di Portogallo in risposta di coloro che hanno scritto a favore di quella difesa et in dimostrazione della facilità dell'acquisto per lo Re Cattolico del signor Giosepe Bastiani Malatesta*, cc. 247-287v.

⁵⁰ Cfr., per numerosi memoriali e relazioni militari in italiano e in spagnolo, BAV, Urb. lat. 831, II, cc. 399-473, Ottob. Lat., 2240, cc.47-51v.

realizzato da Girolamo Conestagio, nobile e colto mercante genovese, che aveva vissuto a Lisbona proprio gli anni cruciali del trapasso di Sebastiano ed Enrico e l'annessione spagnola. Conestagio, alla fine del 1585, pubblicò una storia argomentata dell'occupazione che, oltre ad aver ottenuto un certo successo contemporaneo (diverse edizioni e traduzioni in latino, inglese, spagnolo e francese) sarà a lungo un decisivo riferimento della storiografia portoghese ed europea. Un'opera che, come e più delle altre a cui accennavamo, rivela una soglia di attenzione elevata intorno al problema posto dall'ispanizzazione della penisola iberica come svolta di lungo periodo e certifica l'esplicitazione di una finezza storiografica non ancora scomparsa nella tradizione repubblicana. Si tratta di una delle principali ed organiche riflessioni sugli avvenimenti portoghesi che vanno dalla scomparsa del re Sebastiano alla presa di Terceira. Ci si trova qui di fronte ad una descrizione efficace dei suoi scenari politici, sociali e, per certi aspetti, religiosi. La sua storia, *Dell'unione del regno di Portogallo alla corona di Castiglia*, pubblicata per la prima volta presso una stamperia genovese nel 1585,⁵¹ rivela una sensibilità verso un modello che riconosce nella storia europea, nell'«intelligenza» degli avvenimenti uno strumento non retorico per la sopravvivenza delle realtà più deboli, come appunto le repubbliche italiane, costrette a misurarsi con i nuovi assetti geopolitici continentali.⁵²

Una superba analisi, vasta e puntuale, della crisi di un paese dall'identità appannata e lacerata dal susseguirsi di eventi catastrofici: la scomparsa del giovane re, la cattiva gestione istituzionale della successione, la peste e la carestia, il persistente antispannolismo, l'impotenza militare terrestre. Colpisce soprattutto l'analisi accurata della divisione profonda tra la corte e il paese reale. Un paese reale di cui è attore determinante – in ciò l'opera di Conestagio è un'autorevole e ulteriore conferma – un basso clero inquieto e insofferente che non esita a schierarsi. Un breve passo, naturalmente dall'impronta patrizia, può servire efficacemente ad evocare il clima riscontrabile nel mondo ecclesiastico nel pieno della mobilitazione contro l'occupazione spagnola: i governatori militari «con nuovo e pericoloso esempio si valsero de' religiosi ...comandando a tutti i monasteri che non solamente nelle prediche ma nelle confessioni ancora facessero che i loro predicatori e confessori animassero il popolo alla difesa al modo che si predicava la crociata contra gli infedeli... onde le prediche di quelle genti che vogliono esser sì cattoliche erano quasi divenute furiose concioni di soldati...Nelle religioni fece molto danno ancora, perché come che sia

⁵¹ A mia conoscenza, in Italia, a questa edizione ne seguirono una seconda genovese (Bartoli, 1589), due veneziane (Ugolino, 1592; Rossi, 1642), una milanese (Bidelli, 1616) una fiorentina (Massi e Landi, 1642).

⁵² CONESTAGIO, cit., Introduzione s.p.

pericoloso eccitar gli animi de religiosi, sendo questi rimasti alquanto più liberi dalla morte del re Arrigo di quello che fossero prima, aggiunta hora questa altra libertà di poter publicamente dire mentre animavano gli altri, creavano in se stessi spiriti militari, onde passati i termini dell'ufficio loro, incorse quasi tutto lo stato ecclesiastico in abusi e disordini di importanza».⁵³

Percezioni e testimonianze che riflettono parimente, nel linguaggio e nelle analisi, gli interrogativi di una società italiana alla ricerca di un'identità perduta e modulata sui grandi temi secolari della frattura religiosa e del pericolo ottomano nonché dell'unilateralismo imperiale spagnolo da cui l'Italia era stata sconvolta e poi riconfigurata a partire dal 1559. Una penisola italiana che forse scopriva una problematica comune e un'affinità con la sorte dei portoghesi e che veniva proposta come luogo di un confronto internazionale in cui riconoscere una proponibile attualità dell'antispagnolismo: un Portogallo che in un pamphlet coevo, interloquendo in modo figurato con il suo popolo in «caso che rimanghi senza Re», inserisce gli italiani tra coloro che desiderano «buttar via un giogo così insopportabile» e «vogliono più tosto esser governati per Turchi che per Castigliani».⁵⁴

9. Altri meglio di me sapranno individuare la personalità del vescovo Marcos da Lisboa e sapranno puntualizzare il suo atteggiamento nei confronti di uno sconvolgimento politico di portata epocale per il Portogallo. Certo è che le testimonianze utilizzate, pur molto utili a stabilire un contesto all'occupazione spagnola dai risvolti sociali e religiosi movimentati e complessi, restituiscono soltanto frammenti dell'attività episcopale e non lo vedono certo protagonista attivo. Commendato da Filippo II nel 1581 e consacrato l'anno successivo, egli è il primo vescovo di Porto dopo l'annessione. Evidentemente non si tratta di una questione irrilevante in una fase di normalizzazione filippina che, prudente e ferma, sapeva valutare gli uomini di Chiesa e non ignorava umori regionali e rapporti di forza. Marcos da Lisboa sembra appartenere ad una tipologia ecclesiastica sostanzialmente distante dall'impegno genericamente politico, diffidente verso gli slanci «antoniani» degli ordini religiosi (compresi i francescani)

⁵³ CONESTAGIO, cit., pp.115v-116.

⁵⁴ BAV, Urb.lat., 865, *Ricordi che da il Regno stesso di Portogallo al Popolo suo*, cc.530v-531. Poco più in là si sofferma sull'evocazione del fronte antifilippino in sua difesa: «Ricordovi che la guerra mossa contra di me alterarà tutti quelli Regni et Stati, cominciando da Aragona fino a tutti gli altri. Et la forza non unita è come muro senza calcina...Ricordovi che come questa gente [scil. i Castigliani] sia di conditione superba et arrogante, Francia et Inghilterra et tutta Italia mi favoriranno quando sarà possibile acciò non s'impadronisca/ di me...» (ibidem, cc.532-532v).

che avevano costellato come si è visto, con grande coincidenza di giudizio delle fonti, le vicende drammatiche dal 1578 al 1584.⁵⁵

Un altro indizio significativo di una presunta marginalità del dinamismo della diocesi di Porto, nella fase successiva di assestamento del mondo ecclesiastico di fronte al fatto compiuto dell'occupazione, sta nelle scarsissime tracce presenti nella documentazione vaticana. A differenza di Evora in primo luogo, di Coimbra, di Leiria, di Viseu, di Miranda, di Braga la diocesi di Porto sembra particolarmente silenziosa, tranne ovviamente l'iniziativa sinodale, e priva di particolari sussulti durante il vescovato che ci interessa. La stessa città poi sembra scuotersi soltanto a partire dal 1586 a causa dei febbrili preparativi militari per l'impresa navale contro l'Inghilterra da cui, probabilmente, trasse non pochi benefici in termini di circolazione di danaro e di merci.⁵⁶

In conclusione, Marcos da Lisboa è dunque ascrivibile ad una forma di spiritualismo solipsista che matura una certa indifferenza verso il potere politico e verso quell'opera di mediazione e di interposizione che caratterizzò l'attività di altri vescovi, non certo antifilippini, ma che si prodigarono nella ridefinizione del ruolo del clero nel «novo Portogallo» sconfitto dalla Spagna? Può rientrare all'interno di quella variegata generazione postconciliare che dicesse la propria militanza religiosa verso la testimonianza caritatevole, la fascinazione profetica e misticheggiante, verso gli abissi dell'interiorità⁵⁷ piuttosto che, come altri fecero – i gesuiti e i teatini in primo luogo –, verso la consapevolezza del ruolo della Chiesa nel governo dei cuori ma anche delle nazioni?

Sono in fondo due anime del cosiddetto spirito conciliare tridentino che spesso incontriamo in simbiosi e in sincronia. Inoltre, Marcos da Lisboa sembra ben aderire, dal punto di vista del trionfalistico cattolicesimo ispanico, ad una tipologia ecclesiastica intrisa di fatalismo e di pietà, assai

⁵⁵ Un posto particolare tra gli avvenimenti venne occupato dalla mobilitazione in difesa di Lisbona, città «tutta piena di negri mistici e di villani», assediata dalle truppe filippine. Scriveva Conestaggio: «...I capitani particolari delle compagnie non avevano esperienza alcuna e mancavano talmente gli uomini che alcuni frati di San Francesco entrati fra le compagnie degli schiavi neri e della feccia della plebe, si erano fatti capitani, portando nell'una mano le croci nell'altra l'armi. E non è da lasciar a dietro come cosa insolita il romore ch'era ne' monasteri de' religiosi, i quali divisi in fattioni, sendo pochi gli inclinati a Castigliani, pochi i neutrali, erano infiniti quelli che volevano il dominio di Antonio, e per favorir la causa sua non fecero pochi disordini. Né più quieti erano i preti, molti de' quali lasciate le vesti sacerdotali erano usciti al campo armati». CONESTAGGIO, cit., 162v.

⁵⁶ AV, *Portogallo*, 1A, c.113 (Bongiovanni a Rusticucci, 11X,1586).

⁵⁷ Un fine affresco di questa atmosfera in J.A. de FREITAS CARVALHO, *Um Profeta de Corte na Corte: o Caso (1562-1576) de Simão Gomes, o «Sapateiro Santo» (1516-1576)*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Instituto de Cultura Portuguesa, Porto 1993, 233-260.

poco attrezzata ad interagire con il mondo secolare. Un sentire ecclesiastico che, una volta garantito sul piano dell'ortodossia e della condivisione dogmatica, sarebbe stato comunque funzionale ad un piano politico di pacificazione delle coscienze. Ma nulla di più. Che era quello che forse auspicavano più ardentemente i nuovi signori del Portogallo. Gli specialisti del vescovo di Porto, non ho dubbi, sapranno vedere più lontano di me nel dare una risposta a quelli che nella mia indagine sono rimasti interrogativi e semplici ipotesi. Grazie.

Frey André da Insua intermediario fra i Farnese e le corti iberiche ed il ruolo di Parma nella diffusione in Italia delle "Crónicas" di Marcos de Lisboa.

Il 16 settembre 1556 André da Insua, che ricopriva allora la carica di commissario generale cismontano dei Francescani Osservanti, approvava la *Crónicas da Ordem dos Frades Menores* di Marcos de Lisboa¹, la cui composizione precedentemente, negli anni in cui era stato generale dell'ordine dal 1547 al 1553, aveva commissionato e resa possibile, autorizzando il viaggio in Italia dell'autore alla ricerca di fonti e facilitandogli, probabilmente, la consultazione di documenti nei vari conventi². I meriti così acquisiti possono apparire oggi come i maggiori attribuibili ad André da Insua, in considerazione del grande successo conosciuto dall'opera dello storico francescano e dall'interesse risvegliatosi intorno alla sua personalità. La figura del "padre Insulano", come veniva anche chiamato, tuttavia, ha rivelato, grazie a studi svolti negli ultimi decenni, numerosi elementi d'interesse, sia per le importanti relazioni di cui godette, che per la estesa azione intrapresa in campo europeo, che lo portarono, come si sta delineando, a svolgere un ruolo di rilievo nella storia del suo paese ed in quella di altre nazioni³. Non ci si propone in questa sede di ripercorrere

1 Marcos de LISBOA, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, I, Lisboa, 1557; II, Lisboa, 1562; III, Alcalá, 1570; L. WADDING, *Annales Minorum*, XVI: "Quo anno certo Marcus Italiam peregraverit, nemo est qui nos doceat. Illum tamen de mandato Ministri Generalis, Andreae Alvarez Insulani (1547-1553), potiores urbes Hispaniae, Galliae et Italiae lustrasse constat. Inde in patriam rediens, Chronicam suam partem primam a.1556, partem secundam a.1562, et partem tertiam a.1570, typis evulgavit".

2 Nell'opera di Marcos de Lisboa sono confluite, ad esempio, le ricerche del cappuccino Francesco da Cannobio, cosa che, molto probabilmente, si poteva realizzare solo con intervento dei superiori., ved. M. A. POBLADURA, *De cooperatioribus in compositione annalium ordinis fratrum minorum capuccinorum*, in *Collectanea franciscana*, XXVI, (1956), 12-13.

3 André da Insua non è ricordato fra i "ministri generali insigni" del XVI e XVII secolo in L. IRIARTE, *Storia del Francescanesimo*, Napoli, 1982, 246: l'autore cita il suo predecessore, Giovanni da Calvi, ed il suo successore, Clemente da Moneglia. In L. WADDING, *Annales Minorum*, III, X è ricordato in termini esaltanti: "Memini, neque sine gaudio, tibi me tunc praedixisse, altos ascendentem dignitatum gradus ad summum perventurum: neque singularem aut unicum fore

le vicende del suo generalato e della sua attività in campo religioso, ma di esaminare, attraverso lettere che si conservano negli archivi dei Farnese, sia a Parma che a Napoli, il suo intervento nella stipula del contratto di matrimonio, celebrato nel maggio 1565 a Lisbona per procura ed in novembre a Bruxelles, di Alessandro Farnese con Maria di Portogallo e nei successivi contatti fra le corti di Parma, Madrid e Lisbona. E' possibile attraverso documenti, in gran parte inediti, ricostruire come si svolgessero fra gli stati trattative che, per il loro carattere riservato, non dovevano coinvolgere l'ambasciatore ufficiale, ma che venivano affidate ad un religioso, quale il da Insua, cui era riconosciuta una particolare abilità nel negoziare⁴. Lo studio dell'operato del frate ci porta a riflettere sul ruolo dei religiosi a corte, in particolare su quello dei confessori del sovrano⁵, e sull'importanza dell'ordine francescano nella vita della corte e della società portoghese⁶. La presenza della principessa Maria a Parma dal 1566 al 1577, inoltre, fu determinante, come si dimostrerà, per la realizzazione della traduzione italiana delle *Crónicas*, apparsa nel 1581, che grande successo avrebbe riscosso per molti decenni successivi⁷.

La autobiografia di Frey André, composta nel 1552 nel corso di un suo soggiorno nel piccolo convento, posto su di un'isola alla foce del fiume Minho, in cui aveva ricevuto gli ordini e da cui aveva derivato il nome, e le note biografiche, stese per continuazione nell'anno seguente dal suo assistente Frey Manuel Favacho, sono alla base, unitamente a numerosi documenti, alcuni pubblicati nel *Corpo Diplomatico Portuguez* ed altri inediti, dello studio del francescano Fernando Félix Lopes del 1952⁸. Da Insua, il cui nome in origine era Andrea Alvarez, nacque a Lisbona nel 1502: fu paggio di Fernão Alvares de Andrade, un influente uomo di corte, prese gli ordini nel 1521 e studiò a Parigi dal 1530 al 1538-9 con una borsa del re Giovanni III. Soggiornò in seguito nei Paesi Bassi e fu in Italia nel 1539, incaricato dal sovrano di ottenere la nomina di un commissario per i conventi francescani portoghesi, da lui scelto nella persona del corso

in felici illo et continuo suo ascensu fulgentissimum Lusitaniae gentis et nostri sodalitiū iubar, Andream Insulanum, qui a secretis Ordinis ad Commissarii generalis, mox ad Ministri supremi sedes assumptus est".

4 A. DO ROSÁRIO, *Notícia de Frades Pregadores em Serviço Diplomático. Séculos XIII-XVIII*, in *A Diplomacia na História de Portugal*, Lisboa, 1990, 29-58.

5 F. RURALE, *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, Roma, 1998.

6 FA. MONTES MOREIRA, *Franciscanos*, in *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, II, Lisboa, 2000, 273-280.

7 Per il successo dell'opera di Marcos de Lisboa e della sua traduzione parmense, ved. in questo volume i contributi di R. Rusconi e B. Dompnier.

8 F. F. LOPES, *Frey André da Insua. Geral dos Observantes Franciscanos*, in *Arquivo Ibero-americano*, XII, (1952), 5-80. Per la biografia del generale è fondamentale *Fr. Fernando da SOLEDADE. Historia Serafica. Chronologia da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*, IV, Lisboa, 1709, pp. 568-575.

Giovanni da Calvi. Partecipò a Mantova nel 1541 al capitolo dell'ordine, da cui uscì eletto generale il da Calvi, sostenuto da Giovanni III, che aveva avuto modo di apprezzare le sue qualità nel periodo trascorso in Portogallo. In una lettera al re da Insua sosteneva che il generale «*em nenhua cousa difere de portugues senao em a lingoa*»⁹. Il francescano portoghese divenne assistente del generale, che per incarico di Paolo III fu ancora in Portogallo dal 1542 al 1543: Giovanni III non voleva, infatti, per contrasti causati dal trattamento riservato a Roma ai cristiani nuovi portoghesi, concedere al nunzio Luigi Lippomano di entrare in Portogallo¹⁰. Grazie alle ottime relazioni stabilite con Giovanni da Calvi, deceduto a Trento pochi mesi prima del capitolo generale, Frey André fu eletto il 28 maggio 1547 in S. Maria degli Angeli di Assisi alla maggiore carica del suo ordine; a questo avanzamento aveva senza dubbio contribuito anche il re portoghese, che aveva mantenuto a sue spese i convocati al capitolo¹¹.

Nel capitolo generale di Salamanca del 20 maggio 1553, in cui fu eletto generale Clemente da Moneglia¹², fu con grandissima maggioranza, settanta voti su ottanta, scelto per ricoprire la carica di commissario generale cismontano. La regina Caterina, reggente per la minore età del nipote Sebastiano, aveva successivamente ostacolato nel 1559, inviando lettere ai re di Francia e Spagna e agli ambasciatori portoghesi di quelle corti, a cardinali, al papa, con cui avrebbe dovuto parlare a questo proposito anche il suo incaricato, il generale gesuita Diego Lainez, la sua rielezione alla carica di generale dell'ordine, accusandolo di essere un cristiano nuovo e di condurre una vita non conforme ai voti di povertà e castità: dava scandalo e rappresentava un cattivo esempio per i suoi confratelli¹³. La regina aveva anche richiesto a da Insua di giurare che non avrebbe accettato la carica, qualora il capitolo lo avesse prescelto. Vi è chi ritiene che l'ostilità di Caterina verso il francescano fosse dovuta, anziché ai motivi addotti, al sospetto che nei suoi viaggi europei avesse frequentato ambienti riformati e fosse tiepido verso l'inquisizione¹⁴. La regina, pur riconoscendo al

9 F. F. LOPES, cit., doc. VIII, lettera dell' 8 luglio 1541.

10 A. RONCHINI, *Giovanni III di Portogallo, il card. Silva e l'Inquisizione*, in *Atti e Memorie delle RR. Deputazioni di Storia Patria per le Province dell'Emilia*, n.s., IV, (1879), 111-151.

11 LUCA VENETO, *Annales Minorum*, ed. 1933, XVIII, 252: "Joanni III invicto regi Lusitaniae, quod ingentem pecuniae modum ad alendos qui Assisium convenerant, liberalis contulisset, immortales gratiae communiter actae".

12 Clemente Dolera da Moneglia aveva partecipato al Concilio di Trento nel periodo bolognese su delega di da Insua, ved. G. M. POU Y MARTÍ, *I Frati Minori nella seconda e terza epoca del Concilio*, in *Il Concilio di Trento*, I, 1, (1942) 4-5.

13 F. F. LOPES, cit., doc. XIX, 69-72.

14 M. R. DE SAMPAIO, *As regências na menoridade de D. Sebastião*, I, Lisboa, 1992, 253.

francescano «*muita industria e inteligencia que tem em negociar*»¹⁵, avrebbe potuto anche essere contraria alla sua politica di tenere i conventi portoghesi indipendenti da quelli spagnoli¹⁶. Da Insua, nel corso della reggenza di Caterina che si concluse nel 1562, visse in Castiglia dove godeva della protezione del francescano Bernardo de Fresneda, confessore di Filippo II, secondo la tradizione che vedeva membri del suo ordine responsabili della direzione della coscienza regia; aveva stretto rapporti di amicizia col religioso spagnolo fin dal 1547, quando aveva dovuto, come generale, occuparsi della divisione della provincia francescana di Burgos¹⁷.

Al capitolo generale dell'Aquila venne eletto generale lo spagnolo, sostenuto da Caterina, Francisco de Zamora, i cui rapporti con il cardinale Enrico, reggente del Portogallo, qualche anno dopo si deteriorarono a tal punto da determinarne l'espulsione dal paese nel 1564. Le relazioni di André da Insua con il cardinale, invece, erano state sempre buone: nel capitolo di Valladolid del 1565 ne aveva sostenuto le posizioni difendendo i suoi interventi contro i francescani Antonio da Padova¹⁸ e Manuel Cuchilha¹⁹, ma negli ultimi anni della sua vita per contrasti con il reggente, lasciò il Portogallo e morì in Spagna nel 1571. Frequenti furono anche i suoi contatti con la sorella di Filippo II, la principessa Juana, con cui collaborò nel 1554 per la fondazione del convento delle Clarisse di Valladolid²⁰ e nel 1559 per quella del convento delle Descalzas di Madrid, per il quale il francescano scelse come badessa Francisca de Jesus, zia di Francesco Borgia, e altre religiose²¹. André da Insua intrattenne ottime relazioni, come vedremo, con Ruy Gomez, principe di Eboli, il potente uomo di corte di origine portoghese, che nel corso di molti anni esercitò grande influenza su Filippo II: alla sua fazione apparteneva anche l'amico Bernardo de Fresneda. Fra le missioni diplomatiche segrete affidategli dalla corte portoghese presso quella spagnola, a cui l'amicizia con il confessore del re gli facilitava l'accesso, vi fu, fra il 1563 ed il 1564, quella di sostenere il matrimonio fra la principessa Juana ed il nipote don Carlos, che il regno portoghese

15 F. F. LOPES, cit., doc. XIX, 70.

16 M. R. DE SAMPAIO, II, cit., 145-146.

17 H. PIZARRO LLORENTE, *El control de la conciencia regia. El confesor real Fray Bernardo de Fresneda*, in J. MARTÍNEZ MILLÁN, a cura di, *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994, 149-188.

18 Il cardinale era contrario alla nomina di Antonio di Padova a commissario, in quanto "giovane, senza esperienza e figlio di genitori ebrei", ved. G. M. POU Y MARTÍ, cit., 17-18.

19 F. F. LOPES, cit., doc. XXVIII, lettera di André da Insua alla regina Caterina del 21 giugno 1565, 80.

20 Lettera da Tordesilla di André da Insua al re Giovanni III del 28 agosto 1554, ved. F. F. LOPES, cit., XVII, 66-67.

21 M. R. DE SAMPAIO, I, cit., 246.

propugnava, e quella di promuovere spedizioni militari congiunte contro i mussulmani, che risultò poi nell'attacco a Pinhão de Belez²².

Il rilevante ruolo di Frey André da Insua nelle vicende religiose e politiche portoghesi era senza dubbio dovuto all'importanza del suo ordine nel paese: i Francescani in Portogallo contavano, fra claustrali e osservanti, ben 49 conventi maschili e 16 femminili suddivisi in tre province (della Piedade, di Portogallo, dell'Algarve)²³ ed avevano occupato costantemente una posizione elevata a corte: numerosi confessori reali appartennero, infatti, al loro ordine²⁴. Come si è visto Giovanni III giocò un ruolo determinante in due capitoli generali in cui si eleggeva il generale francescano, quello di Mantova del 1541 e quello di Assisi del 1547, e la regina Caterina fu molto attiva nell'influenzare il risultato elettorale di quello del 1559. La prima parte dell'opera di Marcos de Lisboa è dedicata al re Giovanni III, di cui nella prefazione si ricordano i meriti, unitamente a quelli dei suoi predecessori sul trono ed in particolare del padre Emanuel I, verso l'ordine francescano, soprattutto per aver favorito la fondazione di sue comunità nelle terre d'oltremare. La stessa composizione delle "Crónicas", nella dedica della prima parte del 1557, viene ricondotta dallo storico alla volontà del sovrano: «*Il grande desiderio, che ha V.A. di veder poste le Croniche della nostra Relligione, et Ordine in stile che si possano leggere da tutti, e gustarle, fu un primo motivo, che mi diede animo di affaticarmi in quest'opera, con tutto che a far questo mi conoscessi insufficiente, perchè trovandomi alcuni anni sono fra persone, che da V.A. havean carico d'ordinare questa Historia delle nostre Croniche, ancor ch'allhora io fossi giovanetto nella Relligione, sentei però molto bene la devotione, e 'l zelo che V.A. mostrava d'haver al nostro P. S. Francesco, et al nostro Ordine, e l'obligatione in che noi tutti Frati Minori gli siamo*»²⁵. Quasi certamente fra coloro a cui il re aveva affidato l'incarico di scrivere la storia dell'ordine vi era André da Insua, a cui è da attribuire la scelta di Marcos, da poco tempo diventato francescano, per l'esecuzione dell'opera. La seconda parte delle *Crónicas*, apparsa nel 1562, è dedicata alla regina Caterina e la terza parte ha una dedica, datata Salamanca 20 aprile 1568, all'infanta Maria:

22 M. R. de SAMPAIO, II, cit., 146-147.

23 J. V. SERRÃO, *História de Portugal [1495-1580]*, II ed., 1980, 342.

24 J. F. MARQUES, *Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias. Espiritualidade e Política*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, 1993, 53-60.

25 M. da LISBONA, *Croniche degli ordini istituiti dal P. S. Francesco*, Parte prima, Parma, 1581, 5. Per i rapporti di Marcos de Lisboa con la casa reale portoghese, ved. J. A. de FREITAS CARVALHO, *As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, in *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Porto, 2001, 9-81.

in entrambe l'autore vede rispecchiate le virtù di membri femminili della famiglia reale, che avevano nei secoli precedenti protetto il suo ordine. A proposito della terza parte dell'opera, apparsa in castigliano, anziché in portoghese, è da sottolineare come all'autore e al suo ordine, e quindi anche ad André da Insua, che di esso era indubbiamente la personalità più eminente nel paese, dovesse essere ormai evidente che l'appoggio della casa reale (significativamente la dedica non è al re, nè al cardinale Enrico) non fosse sufficiente a compensare i vantaggi offerti dalla nuova lingua per assicurare una più ampia diffusione dell'opera²⁶.

I Farnese ebbero André da Insua come controparte, insieme a Teotónio de Braganza, nelle complesse negoziazioni, svoltesi a Madrid nel 1564 e nei primi mesi del 1565, per la stipula del contratto nuziale fra Alessandro Farnese e Maria di Portogallo, figlia dell'infante Duarte²⁷. L'alleanza matrimoniale fra le due famiglie era stata promossa da Filippo II e l'accordo veniva elaborato a Madrid, dove il commendatore Giuliano Ardinghelli, governatore del principe Alessandro, aveva ricevuto poteri speciali per trattare. La scelta della corte portoghese di coinvolgere da Insua nel negoziato doveva essere motivata dalla sua conoscenza, oltre che dell'ambiente della corte madrilena, anche della situazione italiana e dei membri della famiglia Farnese: è molto probabile che, nel corso dei suoi soggiorni in Italia, in qualità di generale dell'ordine, avesse avuto l'opportunità di frequentare, oltre al cardinale Alessandro, anche i genitori dello sposo, Ottavio e Margherita d'Austria, allora residenti a Roma, e ne avesse acquisito la fiducia. Il cardinale aveva, inoltre, forti interessi in Portogallo, in quanto gli erano stati assegnati da Paolo III i benefici appartenuti in precedenza a Miguel da Silva, vescovo di Viseu, e spesso inviava agenti in quel paese per riscuotere le rendite: i rapporti con il generale francescano portoghese dovevano, pertanto, assumere per lui una notevole rilevanza.

La sensibilità politica di André da Insua, e l'importanza del suo ruolo nelle negoziazioni, si evidenzia dai suggerimenti fatti pervenire a Margherita d'Austria tramite Ardinghelli tra la fine di gennaio ed i primi di febbraio 1565, prima di lasciare Madrid per Lisbona, dove doveva informare la corte degli accordi raggiunti: era opportuno che la flotta inviata dai Paesi Bassi per ricondurvi la sposa fosse «più magnifica ed honorata che fusse possibile» per dare soddisfazione alla madre, l'infanta Isabella, e ai membri della sua famiglia e per «confusione» dei portoghesi, che avevano «tanto

²⁶ Ved. in questo volume il saggio di J. SANZ HERMIDA, *La Tercera parte de las Crónicas de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca*.

²⁷ ASP, Casa e Corte Farnesiana (CCF), 19, copia di lettera di Giuliano Ardinghelli da Madrid a Ottavio Farnese del 27 gennaio 1565: "... non essendo il Padre Insulano presente."

ostinatamente contraddetto a questo matrimonio»²⁸; inoltre consigliava, per aumentare l'impatto della flotta sulla corte e sulla popolazione, che ad essa si accompagnassero quelle urche che di solito venivano per commerciare in Portogallo.

Concluso il contratto matrimoniale, i Farnese assegnarono un delicato ruolo a da Insua nell'ambito della loro azione diplomatica volta ad ottenere la restituzione del castello di Piacenza, che il re di Spagna nel trattato di Gand del 1556, con cui riconsegnava loro la città ed il suo territorio, si era riservato²⁹. Molte decisioni prese dai Farnese successivamente all'accordo erano state motivate dalla speranza di ottenere il ritiro delle truppe spagnole, la cui permanenza condizionava la loro sovranità e incoraggiava i loro potenti nemici nella città: Margherita d'Austria aveva accettato nel 1559 la carica di governatrice dei Paesi Bassi nella speranza che ciò facilitasse la restituzione del castello e anche l'assenso al matrimonio di Alessandro con Maria di Portogallo era stato concesso dai Farnese in vista di una favorevole decisione del re riguardo alla fortificazione. Un diplomatico veneziano, Giovanni Soranzo, scriveva nel 1565 a proposito del duca Ottavio: «Sperano i suoi che ora che il principe si marita in quella figliuola di Portogallo, come il re gli ha dato questa moglie, gli debba anco dare la fortezza di Piacenza...»³⁰. Filippo II l'avrebbe consegnata ai Farnese solo nel 1585, dopo la conquista di Anversa da parte del principe Alessandro, quale ricompensa per i suoi successi militari.

L'intervento del rappresentante di Ottavio Farnese, Gian Domenico Dell'Orsa, sul confessore del re, Bernardo de Fresneda, al fine di conseguire la consegna della fortificazione è descritto in una sua lettera al duca del 27 marzo 1565: «*Hieri fui a longo col Confessore il quale mi promise di far nascere occasione con S. M. di qualità che farà un bravissimo offitio; l'ho supplicato che nella confessione facci coscienza al Re il tenere V. E. così disautorizzato et con tanto pericolo, che se altro succedesse, che Dio non voglia, che S. M. haveria questo carico all'anima, poiché se gli è fatto intendere tante volte la necessità di V. E., i pericoli nei quali si trova et*

28 ASN, AF. 262, cc. 651-652, copia di lettera di Giuliano Ardinghelli a Margherita d'Austria del 3 febbraio 1565.

29 Per il problema aperto per circa un trentennio fra Parma e Madrid, ved. P. FEA, *La vertenza per la restituzione del Castello di Piacenza al Duca Ottavio Farnese specialmente nel Carteggio del Cardinale Granvela*, in *Archivio Storico per le Province Parmensi*, n.s., XXII, (1922) 111-189.

30 E. ALBERI, a c. di, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s.l., vol. V, Firenze, 1861, 108. Il diplomatico così continuava: "... il che a molti pare difficile, principalmente perchè S.M. non si fida molto del cardinal Farnese, il quale essendo in termine che potria esser papa, non vorrà dargli tanta autorità in Italia, ma più presto con questo impedimento rompergli molti suoi disegni".

non ha mai voluto porci rimedio. Gli ho detto che V. E. et Madama sono grati et che S.S. R.ma tenga per sicuro che se abbraccerà questo negotio et lo governerà con quella autorità et prudenza che suol fare gli altri che gli sono a core, che gli effetti gli faranno conoscere quanto bene impiegato haver questo travaglio, che lo deve fare per la gran confidenza che Madama et V. E. hanno in lui et perché sa di procurare la conservatione della vita e dello stato di un servo devotissimo di S. M. per servizio della quale metterà l'uno et l'altro ad ogni risico ad ogni minimo cenno di S. M. Io ciarlai un gran pezo, né gli dispiacque l'intendere il tasto della gratitudine, et mi promise tanto che se farà la metà mi contenterò. Sarò alle spalle a lui et agli altri tanto che Dio ci aiuterà»³¹. L'agente farnesiano lascia chiaramente intendere come il confessore non si fosse mostrato insensibile alla prospettiva di ottenere da parte dei Farnese una ricompensa al suo operato, se il "negotio" fosse stato favorevolmente concluso, e ciò, forse, conferma come non fossero del tutto infondate le critiche al suo lussuoso stile di vita, reso possibile dal denaro ricevuto in cambio di interventi sulla coscienza del re³².

La strategia diplomatica, che Ruy Gomez suggeriva al duca di Parma per far pressione su Filippo II, era stata delineata in una lettera di Giuliano Ardinghelli ad Ottavio Farnese del settembre 1564: dopo la conclusione delle nozze «*quei di Portogallo*» dovevano «*fare la parte loro con quella maggiore istanza*» che fosse possibile, concertando le loro azioni con la duchessa Margherita, «*di maniera che tutti insieme, cioè al medesimo tempo si stringesse da l'una et l'altra parte*»³³. Venne quindi deciso, secondo una linea di condotta che a noi appare oggi abbastanza fantasiosa, di far scrivere contemporaneamente a Filippo II lettere da parte di tutti i membri della famiglia reale portoghese per sollecitare la restituzione di una piazzaforte strategica, che avrebbe rafforzato lo stato farnesiano e quindi anche il prestigio di Maria nei riguardi della nuova famiglia e dei sudditi. Copie di queste lettere, unitamente alle istruzioni del re Sebastiano a Frey André da Insua, si conservano nell'Archivio di Stato di Napoli (Appendice I)³⁴:

31 ASN, AF, 262, c. 680, lettera di Gian Domenico Dell'Orsa da Madrid a Ottavio Farnese del 27 marzo 1565.

32 H. PIZARRO LLORENTE, cit., p. 171: "Fresneda contaba con sesenta mil escudos de renta más lo que pudiese obtener a través de prestar su apoyo a aquellos que desarrollaban negocios en la corte".

33 ASN, AF, 1334, 16 a, copia di lettera di Giuliano Ardinghelli a Ottavio Farnese del 25 settembre 1565.

34 ASN, AF, 262, c. 723, lettera della regina Caterina al re Filippo; c. 723, lettera della regina Caterina alla principessa Juana; c. 724, lettera del re Sebastiano al re Filippo; c. 725, lettera del cardinale Enrico al re Filippo; c. 726, lettera del cardinale Enrico alla principessa Juana; c. 727, lettera di don Duarte al re Filippo; c. 727, lettera di don Duarte a Ruy Gomez; c. 728, lettera di don Duarte alla principessa Juana; c. 756, lettera del re Sebastiano a Ruy Gomez.

attraverso la corrispondenza di Giuliano Ardinghelli e Gian Domenico Dell'Orsa è possibile ricostruire quale parte avesse André da Insua nell'esecuzione di questo progetto. Il francescano si trovava in Spagna nel giugno 1565 per partecipare a Valladolid al capitolo generale del suo ordine, da cui sarebbe uscito eletto il piacentino Luigi Pozzo di Borghonovo Val Tidone. In una lettera del 3 giugno Dell'Orsa riportava ad Ottavio Farnese quanto l'Ardinghelli scriveva da Lisbona, dove era giunto alla fine di maggio: *«Quanto al negotio principale la S.ra Infanta [Isabella, madre della principessa] dice che ci viene così caldamente che gli bisogna usar più presto freno che sprone e che manca solo la presentia del Pre Insulano per l'intiera determination del negotio»*. La lettera al duca dell'agente presso la corte spagnola continuava: *«Il qual Insulano poco dopo l'arrivo suo [di Ardinghelli] partì di Portogallo per Vagliadulit al Capitolo Generale per l'electione del Generale del suo ordine et è stato camino che in nissuna maniera s'ha potuto scusare, nondimeno dice che l'Infanta ha preso quel rimedio che si poteva et è stato che'l cardinal gli ha scritto che in nessuna maniera non si parta di Castiglia senza suo ordine et che faccia nel resto tutto quel che gli comanderà l'Infante, a tal che prima del ritorno del Commendatore [Ardinghelli] Sua Paternità haverà havuto l'ordine che havevano risoluto. Di più dice che il Cardinale et la Regina faranno in questo tutto quel che la Signora Infanta saprà desiderare. Il Capitolo s'intende che havrà fine fra 15 o 20 dì. Il Commendatore sarà di ritorno in quel mentre, et all'hora si darà principio»*³⁵. Qualche giorno dopo Dell'Orsa scriveva da Madrid al duca Ottavio riferendogli il suo colloquio con André da Insua: *«Fui hieri sera col Padre Insulano il quale riferì che S. M. gli havea detto che non era restato de restituire il castello a V. E. perché diffidasse di quella, né di persona di casa sua, ma solo perché alcuni di costoro che sono del consiglio gli ricordano spesso Siena che diede et anco che il S. Principe potria morire senza figlioli et lo stato andarà in mano d'altri. Io risposi allo di Siena et al resto, ma non volsi dirgli che V. E. haveva preveduto et provveduto morendo senza figlioli, non sapendo se facevo bene. Io gli ridussi alla memoria di quanta reputation et honore sarà alla S.ra Principessa andando in Italia con portarne il castello dal quale dipende la sicurezza dello Stato et vita de suo marito et la perpetua quiete sua et de suoi figliuoli et che oltre la stima che di lei farà tutta Italia si obligarà in perpetuo tutta l'Illustrissima Casa. Se andarà senza si farà subito pregiudizio che non possi niente col Re et perciò sara stimata poco da vassalli et manco da vicini et suo marito molto meno, che lo conoscerà in poco tempo cosa che le peserà al par della morte. Sogiusi poi questa lode sarà la sua e li mostrai che V. E. et l'Illustrissimi*

³⁵ ASN, AF, 262, c. 701, lettera di Gian Domenico Dell'Orsa da Madrid del 3 giugno.

suoi fratelli [i cardinali Alessandro e Ranuccio] tanto prudenti et liberali conosceriano et riconosceriano talmente questo così segnalato servizio che per sempre esso et la casa sua haria causa de ricordarsene e di dar gratia a Dio che gli mandò una occasione di tal sorte»³⁶. Come nel caso del confessore, anche a da Insua, ed in modo ancora più esplicito, l'agente farnesiano lasciava intendere che il favore sarebbe stato generosamente ricompensato dal duca e dai fratelli cardinali e che il francescano e la sua famiglia avrebbero sempre ricordato la felice occasione, che si era a loro presentata di elevare la loro condizione. Forse l'ostilità della regina Caterina nei riguardi del francescano poteva essere motivata anche dalla sua venalità e dall'eccessivo interesse per l'avanzamento dei suoi congiunti.

Da Lisbona l'11 giugno Ardinghelli, a sua volta, comunicava ad Ottavio che le lettere per Filippo II erano pronte e che sarebbero state inviate ad André da Insua, che si supponeva fosse ancora a Valladolid: aveva avuto l'ordine dal cardinale Enrico di non muoversi fino all'arrivo del "dispaccio", di consegnare le lettere al re e di non muoversi dalla corte fino all'ottenimento di una risposta³⁷.

Ardinghelli scriveva ancora il 20 giugno: «La spedizione che questi SS. ri havevano determinato sopra il negotio principale s'è finalmente conclusa; et per quanto mi riferisce il Signor Don Duarte [fratello della principessa Maria] che ha visto tutte le lettere e in ottima forma et con tutte quelle considerationi et avvertimenti che io havevo ricordati et s'invia hoggi per un corriere espresso al Padre Insulano; il Re scrive di sua mano una lettera amorevolissima a S. M. et affermano tutti che questa è la prima che S. Altezza ha scritto di sua mano. La Regina scrive a S. Maestà la ... et replica il medesimo alla Principessa [Juana, sorella di Filippo II], pregandola che sia intercessora in questo negotio. Il Cardinale scrive a Sua Maestà et al Signor Ruy Gomez et tocca tutti i punti sustantiali rimettendosi in ultimo al Padre Insulano. Io ho procurato d'haver copia di tutto questo spaccio, ma il Cardinale che è molto scrupoloso perché ci porge difficoltà. Il resto al Padre Insulano che supplirà con la sua destrezza»³⁸. Il 7 luglio Gian Domenico Dell'Orsa riferiva al duca da Madrid che, essendosi recato al convento di S. Francesco a rendere omaggio al nuovo generale dei Francescani, vi aveva incontrato André da Insua, rientrato la sera precedente dall'Escorial, dove Filippo II gli aveva dichiarato di non poter deliberare sulla restituzione del castello di Piacenza fin tanto che non si riunisse il consiglio: il francescano era sul punto di partire per il Portogallo, ma aveva preso accordi con Ruy Gomez per consegnare al re le lettere della famiglia

³⁶ ASN, AF, 262, c. 709, lettera di Gian Domenico Dell'Orsa da Madrid a Ottavio Farnese dell'8 giugno 1565.

³⁷ ASN, AF, 262, c. 714, lettera di Giuliano Ardinghelli da Lisbona a Ottavio Farnese dell'11 giugno 1565.

³⁸ ASN, AF, 262, c. 720, lettera di Giuliano Ardinghelli da Lisbona del 20 giugno 1565.

reale portoghese³⁹. Le lettere furono infatti presentate a Filippo II dal religioso portoghese qualche giorno dopo, ma, nonostante gli ordini della corte di Lisbona, Ardinghelli non incontrò André da Insua, come previsto, in quanto contemporaneamente il primo compiva il viaggio dalla capitale portoghese a Madrid ed il francescano si recava dalla Spagna in Portogallo (Appendice II)⁴⁰.

I contatti di André da Insua con i Farnese, ed i servigi loro resi, non cessarono con questa missione: qualche mese dopo era stato pregato a Lisbona da Pietro Aldobrandini, inviato da Margherita d'Austria, di sollecitare il pagamento, previsto nei patti nuziali, dei 50.000 scudi di dote ad un anno di distanza dal matrimonio⁴¹. Il francescano aveva esercitato pressioni sul cardinale Enrico perché la somma fosse corrisposta puntualmente e fornito consigli su come trasferirla nei Paesi Bassi. La principessa Maria, d'altra parte, negli anni seguenti, non dimenticò il religioso che aveva ricoperto un ruolo importante nella conclusione del suo matrimonio: intervenne nel 1570 sul cardinal Farnese per appoggiare richieste del francescano, che non ci sono note, riconoscendo il suo debito di riconoscenza verso di lui⁴².

Lo stretto legame che si stabilì fra Parma ed il Portogallo grazie al matrimonio fra Alessandro e Maria, realizzatosi con l'intervento di André da Insua, fu determinante anche per la fortuna dell'opera di Marcos de Lisboa in Italia. Nel 1581 Erasmo Viotti, lo stampatore che godeva della protezione ducale⁴³, pubblicava a Parma la prima parte delle *Crónicas*, tradotta dalla versione spagnola del francescano Diego Navarro dal bolognese Orazio Diola e dedicata, in data 1 gennaio 1581, al cardinale Gabriele Paleotti, vescovo di Bologna. Nell'avvertenza al "pio lettore", il traduttore ricordava come l'impresa lo avesse impegnato per molti anni e le circostanze della pubblicazione sono chiarite da una lettera con cui Diola accompagnava il volume ad Ottavio Farnese: l'opera, per cui Diola aveva sostenuto le spese di stampa, era stata incoraggiata dalla nuora del duca, scomparsa nel 1577, Maria di Portogallo (Appendice III)⁴⁴. E' nota la venerazione della principessa

39 ASN, AF, 262, c. 733, lettera di Gian Domenico Dell'Orsa da Madrid a Ottavio Farnese del 7 luglio 1565.

40 ASN, AF, 262, c. 752, lettera di André da Insua dell'11 luglio 15665 scritta al commendatore nel corso del viaggio, da Torijos.

41 ASP, Carteggio Farnesiano Estero (CFE), Portogallo, 121, copia di lettera di Pietro Aldobrandini da Madrid a ignoto corrispondente a Bruxelles del 5 maggio 1566.

42 ASP, Carteggio Farnesiano Interno (CFI), 53, lettere di Maria di Portogallo da Parma al cardinal Farnese del 4 e 28 luglio 1570.

43 G. DREI, *I Viotti stampatori e librai parmigiani nei secoli XVI-XVII*, in *Parma grafica*, 1925; L. PELLIZZONI, *All'insegna del liocorno ossia Virtus securitatem parit. Nuove e più complete notizie sulla tipografia a Parma in età farnesiana*, in *Al ponti del meo*, 1996, pp. 15-22.

44 ASP, CFI, 109, lettera di Orazio Diola ad Ottavio Farnese del 2 febbraio 1581: ved. anche nella stessa collocazione lettera di Diola della stessa data a G.B. Pico, segretario del duca, a cui veniva inviata una seconda copia.

per S. Francesco, tale da farle richiedere nel testamento di essere sepolta nella chiesa delle Clarisse, ordine in cui sarebbe voluta entrare in Portogallo se non si fosse sposata⁴⁵. Nella dedica, nell'avvertenza ai lettori e nelle lettere di accompagnamento al volume, il traduttore sottolineava la funzione di edificare lo spirito dell'opera del frate portoghese, da lui definita "pia e divota lettione", più che il valore storico, caratteristica che la critica moderna ha giustamente rilevato⁴⁶. Nel 1582 uscivano una nuova edizione a Parma con dedica del 20 giugno al Paleotti, un'edizione a Casalmaggiore presso Antonio Canacci, socio del Viotti, ed una a Brescia presso lo stampatore Tommaso Bozzola (la dedica è quella dell'anno precedente). Non disponiamo ancora di dati biografici di Diola, di cui non è noto nemmeno quale fosse l'occupazione a Parma: non era certamente un religioso francescano, come è stato sostenuto⁴⁷, ma un laico devoto a S. Francesco⁴⁸. I legami del traduttore con la coppia dei principi di Parma sono testimoniati dalla sua corrispondenza con Cosimo Masi, segretario di Alessandro Farnese, che si estende dalla seconda metà degli anni '60 alla prima metà degli anni '80⁴⁹. La lettera del 30 ottobre 1575 descrive il viaggio verso Roma in occasione del giubileo in compagnia del maggiordomo di Maria, Comparino Malaspina, devoto anch'egli a S. Francesco, con cui aveva visitato l'eremo di Camaldoli ed il «*gran monte de la Vernia*», ed il soggiorno romano, in cui era rimasto colpito dalla religiosità manifestata dal gruppo dei pellegrini dell'Aquila (Appendice IV)⁵⁰. La lettera del 24 maggio 1581, in cui Diola dichiara di aver appreso il buon ricevimento del volume inviato ad Alessandro in Fiandra, permette di allargare la cerchia di quegli amici del traduttore che facevano parte della corte farnesiana: vi sono contenuti i saluti a un Benedetto, non ancora identificato, e a Leo Luca Haller, molto vicino al principe di Parma, che, dopo la restituzione del castello di Piacenza, sarebbe stato nominato suo castellano.

La seconda parte delle *Crónicas*, con dedica del traduttore, datata Parma 28 novembre 1585, a Sisto V, il francescano Felice Peretti, appena salito

45 Per la religiosità di Maria, ved. *D. Maria de Portugal (1538-1577) Princesa de Parma. Monumenta sparsa*, Porto, 1998; vari saggi in *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*, Porto 1999; C. CECCHINELLI, *I rapporti di Maria di Portogallo con gli ordini religiosi e le confraternite parmensi*, in G. BERTINI, a c. di, *Maria...*, cit., 113-147.

46 S. DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, 1973, pp. 133-136 e R. RUSCONI, cit., in questo volume.

47 G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, III, Bologna, 1783, p. 254.

48 G. G. SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Roma, 1806, p. 381.

49 Le lettere di Diola a Cosimo Masi sono in ASP, CFE; la lettera del 3 aprile 1571 è citata in G. BERTINI, *La vita e la corte di Maria di Portogallo a Parma*, in *Id.*, a c. di, *Maria di Portogallo sposa di Alessandro Farnese*, Parma, 2001, p. 86, n. 24.

50 ASP, CFE, Roma, 376.

sul trono papale, fu stampata nel 1586 a Parma dal Viotti e a Venezia dai Gioliti. Dalla prefazione della terza parte dell'opera di Marcos de Lisboa, pubblicata a Venezia nel 1591, si apprende che Diola non aveva potuto vederla in luce, ma il compito di farla pubblicare era stato assunto dal fratello ed erede, Alessio: l'opera era, secondo la volontà dello scomparso, dedicata a Gregorio XIV, papa dal 5 dicembre 1590 al 16 ottobre 1591. Orazio Diola, scrive il fratello, avrebbe voluto recarsi a Roma per offrire il volume al cardinale Nicolò Sfondrati, prima di ricevere la notizia della sua elezione al trono papale, «*et fatto l'haverebbe se non l'havesse ritenuto all'hora, non dirò, il carico degli anni, ma la ria qualità dell'aspro verno*».

L'indiretto legame delle *Crónicas* con i Farnese, pretendenti al trono portoghese quali eredi della casa reale d'Aviz a seguito del matrimonio di Alessandro con Maria⁵¹, non è ricordato nelle dediche del traduttore e del fratello. Nelle successive edizioni veneziane di Barezzo Barezzi e nel quarto volume da lui composto a continuazione dell'opera di Marcos de Lisboa, dedicate al cardinale Odoardo Farnese, si fa, invece, esplicito riferimento ai meriti che gli antenati della madre avevano acquisito con l'ordine francescano.

51 A. E. DENUNZIO, *Strategie diplomatiche e vicende dinastiche: le pretese dei Farnese nella successione al trono di Portogallo (1578-1580)*, in G. BERTINI, a. c. di, *Maria...*, cit., pp. 189-207.

APPENDICE I

Archivio di Stato di Napoli, Archivio Farnesiano, 262, cc. 754-755

Istruzioni del re Sebastiano ad André da Insua

“Padre Frey André da Ynsula. Eu el Rey vos envio muito saudar. Bem sabeis como se deixou de pedir a el Rey de Castela meu tio, quisesse fazer merce a Donna Maria minha tia Princesa de Parma a cerqua dos alimentos que se lhe declarou em seu contracto por nam peiar com isso o requerimento que se pretendia y que he dar el Rey meu tio ao Duque Octavio e ao Principe seu filho o castelo de Plasentia que ateguora esteve da mão del Rey. E porque agora pareceo tempo conveniente para se tratar dele por o casamento ser jaa efectuado e el Rey mostrar tanto contentamento de se concluir e ser nisso tanta parte e ter ao Principe e a Princesa minha tia as obrigações que se sabem dos quaes nam deve esperar senam muito serviço, muita ubedientia, muita fidelidade e grande conhecimento e obriguaçam perpetua. De tamanha merce quis eu tomar amao em screver da minha a el Rey sobre este negocio e pedirlhe queira por meu respeito fazer esta merce a Princesa minha tia aqual eu ystimarey muito para que o mundo emtenda e conheca a comta que com ela e suas cousas them e conforme a isso seia na quelas partes tratada y estimada come ela merece por seu sangue e pelas partes que lhe deu Deus e a Rainha minha sinora e avo pelo grande amor que them a Princesa minha tia e por isto lhe toquar tanto quis asy mesmo escrever a el Reye a Princesa minha sinora na forma que vereis pelas copias das cartas que se vos enviam con esta as quaes ouve por meu serviço dardes a el Rey e falardeslhe nesta materia significamdolhe quamto ystimarey fazer ele esta merce a Princesa e apresentamdolhe as razoes que ha para ele folguar de lha comceder as quaes deixo de vos apontar porque sey que todas vos sam muy presemtes pois este neguocio vos pason pela mao e de vosa prudentia comfio que oguiareis tambien que se consigua nele o que pretendo. E por que eu folguaria que senam soubese tratareis este neguocio buscareis tempo para falardes nele a el Rey e a Princesa mostrando que he sobre os neguocios do geral. A Ruy Gomez da Silva screvo que vos ayude neste requerimento. Darolheis a cartta e valervoseys de seu favor porque comfio que o thereis nelle certo”.

APPENDICE II

Archivio di Stato di Napoli, Archivio Farnesiano, 262, c.752

Lettera di André da Insua a Giuliano Ardinghelli

"Mui munifigo Senor

Por pensar de poder encontrar a V.ra M. hasta Talavera no gise dexar escrito a viendo de que, y por ahora ser necessario dexar la estrada comun, y pasar a Guadalupe me parecio que era necessario avisarlos como yo hize lo oficio nel Escorial con Su Magestad, y le des todas las cartas da aquellos principes, y con el y con Rui Gomez pase todo lo que era necesario y las cosas quedan asentadas de manera que espero en Dios de se afeituaren como esperamos, por que Su Magestad no esta para estos dos meses poder hazer negocio de tanta inportancia, por lo qual me mandò Rui Gomez que por no alevantar el embaxador de Portugal, y la mas gentes que era necesario irme con una grande instruccion de la manera con que yo de Portugal y el de aqa de la corte avemos de combatir este castillo, por que quiere que no pase por muchas manos, y por que de Portugal este modo escrivise mui largo el qual dio el Señor Rui Gomez por eso no me alargó mas si no que llegando Vuestra M. a Madrid, ayo a Portugal mas escrivamos ambos, para que con tiempo continuemos la batalla, por que segun a las buenas palavras en Su Magestad ninguna cosa dudo deso Nuestro Señor su mui munifiqa persona conserve en esta de gracia

De Torijos a 11 de Julio de 1565

Andreas Insulano"

APPENDICE III

Archivio di Stato di Parma, Carteggio Farnesiano Interno, 109

Lettera di Orazio Diola ad Ottavio Farnese

"Ill.mo et Ecc.mo Sig.r mio e Pron Col.mo,

Sono più anni ch'io diedi principio a tradure di lingua spagnola in italiana la prima parte delle Croniche di S. Francesco, et essendo vista da S. A. Ser.ma di Fel. Me. questa mia fatica, non solo mi persuase, et inanimi a seguirla, ma a finirla, onde non ho mancato di effettuare a così santo commandamento, il che fatto, per compiacere a molti religiosi, e secolari

divoti a così glorioso santo, a mie spese l'ho fatto stampare qua in Parma con speranza ch'habbi da essere di molto giovamento a chi leggerà la singulariss.a vita di questo santo, e compagni con la debita consideratione. E mi è parso di far parte del debito mio in mandarne il presente libro a V.E. Ill.ma e la supplico con ogni humiltà ad accettarlo benignamente sì per il merito del soggetto, come per la novità dell'opera. Con che li prego da Dio augumento di grazia con salute, e li bascio riverentem.te le mani.

Di Parma alli 2 Febbraro 1581

Di V.ra Ecc.za Ill.ma humil.mo Ser.re

Horatio Diola"

APPENDICE IV

Archivio di Stato di Parma, Carteggio Farnesiano Estero, Roma, 376

Lettera di Orazio Diola a Cosimo Masi

"Molto mag.co S.r mio oss.mo, col S.r Marc.se Comparino caminai gagliardam.te sino a Città di Castello havendo visitato l'heremo di Camaldoli, et il gran monte de la Vernia, da la stanchezza mi vene un poco di febre che mi tene oppresso due giorni, il S.r Mar.se vedendomi in casa de la S.ra Cleria, dubitando del tempo, et spinto da la devotione non si volse fermare in casa di detta S.ra se non la sera, così lui partì per Assisi et Loreto per l'Aquilla, et io pur per la strada di Perosa e d'Assisi, me ne venni a Roma, ov'ho pigliato il santiss.o Jubileo, et con mio infinito contento ho visto et ogni giorno veggio gran concorso de populi che con molta devotione in peregrinagio vengono a così santo esercizio. Domenica sera venero da cinque o sei compagnie dall'Aquilla, con bellissimo ordine variamente vestiti, cioè gli habiti chi bianchi, chi neri, chi turchini, chi tanè, la maggior parte con li sachi di muchaiato et seco haveano quattro corpi santi, San Ber.no, San Pietro Celestino Papa, San Massimo et Santo Quinto, ch'erano portati nele casse d'argento, cioè a corpi dal mezo in su da batudi portati su le spalle, havendo ciascuno buona quantità di torze accese et haveano un stendardo d'ormesino, il maggiore che sia venuto quest'anno santo a Roma, ov'era dipinto sopra una Madonna, sotto l'aquile vi era la città dell'Aquilla, quatro con gran fatica lo poteano portare. Così acompagnati da una buona musica se ne andoro a San Pietro. Credo che siano meglio di 400 huomini et caminano con buon ordine. Prometto a V.S.che godo assai vedere questa devotione sì come mi spiace che non ci sia venuto Parma....

Di Roma alli 30 Novembre 1575

Di V.S. aff.mo s.re

Horatio Diola".

A Reedição dos *Annales Minorum* de Lucas Wadding e a Figura de Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora

Em um colóquio todo ele dedicado a Fr. Marcos de Lisboa, o celebrado cronista franciscano e bispo do Porto nos finais do século XVI, julgamos caber, apesar dos duzentos anos que os dividem, Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora, outro franciscano no sítio da Invicta, (1739-1752) e continuador dos *Annales Minorum* (Lyon, C. Landry, 1625-1635) de Lucas Wadding. Ao lembrar o prelado de quinhentos, não ficará mal e justificar-se-á talvez, repor em foco um homem polémico, mas inegavelmente um personagem cuja obra e carreira muitas vezes ficam obscurecidas pelo realce posto no lado faustoso de seu carácter. O que, em grande parte, se deve aos encómios e narrativas heróicas do volume *Collecção dos Applausos Em Prosa E em Verso, Consagrados Ao Excelentissimo E Reverendissimo Senhor D. Fr. Joseph Maria da Fonseca E Évora Dignissimo Bispo do Porto, Na Chegada À Sua Diocese, E Entrada que fez na cidade, no dia 5 de Mayo de 1743*¹ Lisboa, na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, MDCCXLII, obra que regista, para além do nomeado evento, os festejos da chegada do bispo a Lisboa de volta de Roma, em 1740, assim como a visita que, pela mesma altura faz a Évora, donde era natural. Tentaremos reflectir sobre este conjunto documental eminentemente literário, na perspectiva de uma melhor compreensão do perfil de Fr. Joseph Maria em o enquadramento sócio-cultural da época.

Lembremos, em breves notas, alguns momentos decisivos e representativos do percurso do jovem José Ribeiro d'Afonseca Figueiredo e Sousa (Évora 1690-Porto 1752) desde quando estudante de Leis e Cânones, em Coimbra e em Évora até Roma e da corte papal ao bispado portuense.

Em 1711, avançado já nos estudos que empreendera, decide abraçar a vida religiosa e ingressa no Convento Seminário de Varatojo, seminário

¹ Esta edição, datada de 1742 inicia com a chegada de D. Fr. Joseph Maria a Lisboa o que aconteceu em 1740; inclui também o volume que trata a chegada do bispo à sua diocese, o que tem, obviamente uma edição posterior.

este fundado por um seu parente, Fr. António das Chagas.² Poucos meses depois, estimado por todos pela «conduta exemplar» que demonstra, emite os primeiros votos. Contudo, não chega à profissão solene. O Padre Guardião sente-se obrigado a afastá-lo da comunidade e acha até melhor que José Ribeiro abandone o país. Nesse sentido, apresenta-o e recomenda-o ao Marquês de Fontes que estava de partida para Roma como embaixador de Portugal junto da Santa Sé.³ Não há explicações claras para um tão drástico procedimento do Padre Guardião; o texto deixa entender que poderia temer-se por parte de el-rei uma qualquer acção menos favorável ao convento, caso nele mantivessem o noviço. A *História do Real Convento e Seminário de Varatojo* refere uma «falta cometida no século» que, contudo, «não seria impedimento para professar a vida do Seminário, não era crime de Lesa Magestade, nem lesivo do Erário Régio, nem também em damno de terceiros.»⁴ Em propósito temos uma pista, uma sugestão vinda de uma nota que alude a umas certidões de nascimento falsificadas por José Ribeiro para obter um alvará de fidalguia.⁵ Desta forma, em circunstâncias não muito propícias, e sem o querer, vai José Ribeiro para Roma, acompanhado de um patrono influente e com abertura aos altos meios eclesiásticos e diplomáticos. A sua vocação, porém, não se perde e, em 1714, toma o hábito franciscano em Araceli.

A breve trecho, a sua visão, tenacidade, energia e carisma hão-de orientá-lo numa carreira brilhante e fecunda. Até 1738, mais ou menos – altura em que começará a ser marginalizado ou preterido⁶ – ocupa altos cargos

2 Fr. Manoel de MARIA SANTÍSSIMA, *História do Real Convento e Seminário de Varatojo*, oficina de António Alvarez Ribeiro, Porto, MCCC, vol. II, cap. XIV, 178-179.

3 Fr. Manoel de MARIA SANTÍSSIMA, *História do Real Convento e Seminário de Varatojo*, vol. II, ed. cit., 180.

4 Fr. Manoel de MARIA SANTÍSSIMA, *História do Real Convento e Seminário de Varatojo*, vol. II, ed. cit., 181-182.

5 Eugénio da CUNHA FREITAS, *Lembranças de um Padre Lóio*, in Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto, 1944, nota I, 81-83. O autor escreve: «à margem do meu exemplar da Corografia do P. Carvalho da Costa escreveram alguns dos seus antigos proprietários curiosas notas; um deles, o conhecido linhagista Bernardo Pimenta de Avelar Portocarrero enriqueceu-o com valiosas indicações genealógicas e, a propósito da ascendência de D. Fr. Joseph Maria afirma ser falso tudo quanto o P. Carvalho da Costa indica não por erro mas por José Ribeiro «muito astuto» e «insigne imitador de letras» ter congeminado umas certidões sobre a pretensa fidalguia de seu avô paterno e assim ter requerido Alvará ao Mordomo Mor, o documento foi-lhe passado mas a tramoiia descobriu-se e no Livro 4 das Mercês de D. João V o Alvará está riscado e transcrito uma ordem régia de 27-8-1711 que o manda fazer por serem falsos os documentos em que assentava o pedido. E o douto genealogista explica, «elles fugirão do Reyno e dizem forão para Roma onde o estudante he frade franco e se chama Fr. Joze de Evora donde he poderoso e bem aceito do Papa...»

6 Marianna Brancia DI APRICENA, *Il complesso dell'Araceli sul colle Capitolino*, ed. Quasar, Roma 2000, 226. (Citaremos sempre por *Il complesso dell'Araceli...*).

na Ordem Seráfica, entre eles o de Cronista Latino, o de Procurador Geral e em 1732, é-lhe atribuído o título honorífico de Ministro Geral da mesma; exerce, em paralelo, uma acção diplomática relevante entre a corte joanina e a Santa Sé, nomeadamente durante a ruptura de relações entre os dois estados⁷ e alcança, por fim, em 1733, a elevação a Ministro Plenipotenciário de el-rei D. João V junto a Sua Santidade o Papa; entretanto é conselheiro eclesiástico de figuras reais e príncipes da Igreja Católica⁸ e desenvolve uma actividade febril no campo da construção, colaborando no levantamento de capelas, hospícios, conventos, sobressaindo entre todos a Palazzola, Santa Liberata e a famosa biblioteca Eborense no conjunto arquitectónico da colina Capitolina em Roma onde se ergue o convento franciscano de Araceli. Sublinhe-se o empenho, o saber e o dispêndio que teve com o recheio bibliográfico e documental da mesma.

Fr. Joseph Maria, como se vê, notabiliza-se por um infatigável labor intelectual e mesmo físico mas pode honrar-se de um caminho cheio de distinções em que recusa três bispados, Assis, Osimo e Tívoli e até o barrete cardinalício.⁹ E, se, na sua actuação diplomática, obedece a um projecto político de Lisboa, homem inteligente e audaz, põe em prática todo um programa cultural com intervenções em vários campos, o qual, engrandecendo a Ordem a que pertence, favorece os negócios da corte de D. João V e reforça a imagem de Portugal na Santa Sé. Assim, as construções arquitectónicas de gosto e luxo suficientes a impressionar o meio, as canonizações de santos minoritas e os festejos a eles atinentes, juntamente com a divulgação de obras impressas. Aqui entra a ideia da reedição dos *Annales Minorum* de Lucas Wadding cujo valor e dimensão o frade eborense

7 Seria necessário, quanto a este ponto, ver a correspondência diplomática de Fr. Joseph Maria e os seus interlocutores em Portugal e em Roma. Leia-se Marianna Brancia DI APRICENA, *Il complesso dell'Ara coeli...*, ed. cit., 226.

8 É conselheiro aulico do Imperador Carlos VI, encarregado de negócios do rei da Sardenha, por exemplo. Ver, em propósito, Diogo Barbosa MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, Atlântida Editora, Coimbra, 1966, livro I, 125-135; Fr. Henrique FLOREZ, *España Sagrada*, por António Marín, Madrid, 1766, tomo XXI, 233-239; P. Agostinho Rebêlo da COSTA, *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Porto*, 2ª edição, Livraria Progredior, Porto, 1941, 122; Henrique Duarte e Sousa REIS, *Achegas para a verdadeira história antiga e moderna da Cidade do Porto*, in *Manuscritos inéditos da Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Porto, 1992, 199-206; Visconde de S. João da PESQUEIRA, *Palazzola*, oficinas de *O Comércio do Porto*, 2ª ed. Porto, 1904. Dedicado ao rei D. Carlos de Portugal todo o volume tem interesse para a vida e a carreira de Fr. Joseph Maria. Curioso notar que reproduz a sua certidão de baptismo e um retrato ainda muito jovem; J. A. FERREIRA, *Memórias Archeológicas históricas da Cidade do Porto, sec.VI-sec.XX*, Tomo I e II, Cruz e Compª, Braga, 1923, Tomo II, 301-324; Eugénio da Cunha FREITAS, *Lembranças de um Padre Lóio*, ed. cit., 81-83; Marianna Brancia DI APRICENA, *Il complesso dell'Ara coeli...*, ed. cit., 225-230.

9 Carta do jesuíta Alexandre Duarte ao cabido da Sé do Porto, 8 de Outubro de 1740, cópia em o Arquivo Distrital do Porto, série Cabido, livro 825, fls. 325-329.

conhece e alcança bem. A empresa agradar-lhe-ia sobremaneira e enquadra-se perfeitamente no desenho mental do religioso português. Wadding tinha com Portugal laços culturais já que vivera em Lisboa e professara em Matosinhos e a génese e elaboração do seu erudito empreendimento, em boa parte, se deve às *Crónicas dos Frades Menores* de Fr. Marcos de Lisboa, como sabemos. Note-se ainda que na ocasião, reeditar o frade irlandês seria tarefa útil e necessária, pois os exemplares da sua obra escasseavam e havia até o risco de que se viesse a perder.¹⁰

Fr. Joseph Maria inicia a publicação em 1731 e o primeiro volume inclui um prefácio que ele próprio redige, dirigido aos “eruditos leitores” onde lembra a urgência do projecto a que deitou mãos, invocando as razões que referimos. O que, de resto, é confirmado nas licenças à obra, assinadas por distintos franciscanos como Fr. João de Soto, então Ministro Geral da Ordem Seráfica que escreve: “Ordini universo maxime utilum...” e os P. Mateus Pareta e João Petraffita que recordam as poucas cópias de Lucas Wadding em circulação. Os volumes, em número de dezoito, abrangem a biografia de Wadding do P. Francisco Harold, fazem-se eco de críticas e polémicas dirigidas à primeira edição dos *Annales* e juntam os *Supplementa* do P. Antonio Melissano da Macro que tinham sido editados em Turim em 1710. Sabemos que Fr. Joseph Maria altera em alguns pontos o texto original e omite passagens de que o P. Rinaldi O.F.M., já no século XX, compilou uma extensa lista,¹¹ e, por exemplo, o número dos parágrafos em que se encontram distribuídos os assuntos de cada ano não correspondem exactamente na primeira edição e em a de Fr. Joseph Maria.¹² O trabalho, que comportava uma considerável despesa, é subsidiado no todo ou em parte por Fr. Joseph Maria, e será legítimo supor, através dele, pelos dinheiros joaninos. A reimpressão, tal como já dissemos, começa em 1731 sob o pontificado de Clemente XII e termina dez anos depois, sendo o último volume, *Syllabus*

ANNALES
MINORUM

TRIUM ORDINUM
A S. FRANCISCO INSTITUTEORUM

A.R.P. LUCA WADDINGO HIBERNO

S. T. Ledyard, Jubilato, & Ordinis Chronologus

TOMES PRIMUS

Editor: Kenneth A. Brakke, 2200 University Ave.

Dr. H. HENRIQUE MARIA FONSECA AS FLORES
R. 125, f. 136, s. 11, Travessa Paulista, 87, J. Paulista, Campinas.



王明賢: 唐代西域通商口岸。見: 新疆通志。卷之五。第 10 頁。

10 Tal risco não nos parece muito provável se atendermos ao P. Basílio PANDZIC, O.F.M. que nos diz que a edição de Wadding se esgotou em breve tempo pois cada grande convento da Ordem a quis adquirir assim como muitas bibliotecas do Estado. O que não invalida, porém, quanto a nós, a escassez de exemplares em circulação. Cf. P. Basílio PANDZIC, *Gli "Annales Minorum" del P. Luca Wadding, in Studi Francescani*, Firenze, 54, 1957, 283.

11 Giuseppe ABATE, in *Miscellanea Francescana*, 40, 1940, 280.

12 Ver P. Basilio PANZIC O.E.M., ed. cit., 284.

Universus Rerum Notabilium Annalium Minorum do P. José Maria de Ancona que o dedica a Fonseca e Évora então bispo designado do Porto.¹³ Esta edição mostra, de facto, um certo gosto do seu promotor pela grandiosidade já que escolhe uma feitura luxuosa com as capitais emolduradas e numerosas vinhetas, em uma encadernação requintada. Iniciativa de tanto mérito recebe louvores dos seus contemporâneos alguns deles incluídos em a *Collecção dos Applausos*... Logo nas licenças da dita *Collecção*... Filipe da Gama, Académico da Academia Real diz: «emenda com summa exacção e trabalho os erros de huma e outra estampa, Romana e Lugdunense...», considerando que tais volumes abrilhantarão um qualquer museu ou biblioteca. e são prova exemplar de seus estudos.¹⁴ O jesuíta Alexandre Duarte em carta enviada ao cabido da Sé do Porto também se lhe refere, chamando a atenção para os documentos acrescentados e as disposições assumidas pelo frade eborense «para se ultimar esta grande Obra...»¹⁵ Em outros passos da *Collecção dos Applausos* ... encontra-se referência a este trabalho. Há, por exemplo, um soneto em português, de Fr. Manuel do Monte Carmelo dedicado ao «continuador dos Annaes de Waddingo» e onde vem considerado como «Heroi a quem estava Reservada esta empreza esclarecida».¹⁶

Apesar de algumas legítimas reservas a manter sobre os pareceres e elogios tecidos em redor desta empresa – alguns por se incluírem no texto publicado, como as licenças – julgamos poder concluir que Fr. Joseph Maria, com esta reedição dos *Annales* prestou um irrefutável serviço à historiografia franciscana e à cultura em geral.

As acusações de ostentação de que é alvo devem-se, talvez, a juízos um tanto superficiais de críticos e estudiosos do século XIX e inícios do século XX¹⁷ que se detiveram, especialmente, nas festas da sua entrada oficial na cidade do Porto em 1743, sem dar o devido peso à sua acção cultural e diplomática. E será que essas celebrações extravasaram o estabelecido para uma entronização episcopal nos tempos e no contexto de uma época, a da corte de D. João V,

13 Em o artigo de o P. Basílio PANZIC O.F.M., *Gli "Annales Minorum" del P. Luca Wadding* há uma certa discordância quanto ao número e datas dos últimos volumes da edição de Fonseca e Évora.

14 *Collecção dos Applausos Em Prosa E em Verso, Consagrados Ao Excelentissimo E Reverendissimo Senhor D. Fr. Joseph Maria da Fonseca E Evora Dignissimo Bispo do Porto, Na Chegada Á sua Diocese, E Entrada que fez na cidade no dia 5 de Mayo de 1743*, Lisboa, Regia Officina Sylviana e da Academia Real, MDCCXLII. s/p. (Citaremos sempre por *Collecção dos Applausos*...)

15 Arquivo Distrital do Porto, Livro 825, Roteiro de Particulares, fls. 325.

16 *Collecção dos Applausos*...ed. cit., 115.

17 Entre estes críticos sobressai Camilo CASTELO BRANCO em *Cavar em Ruínas*, Livraria Editora, Lisboa, 1903, 87-101. Outros autores enfatizam as festas de entrada do bispo na cidade do Porto e deixam um pouco de lado todo o válido trabalho que Fr. Joseph Maria efectivamente realizou. Lembramos o professor António CRUZ e o artigo *O Fausto dum Bispo do Porto no séc. XVIII*, in *Boletim da Câmara Municipal do Porto*, fasc. I, vol. II, Março de 1939, 214-235.

em que escorria o ouro do Brasil e uma qualquer manifestação se revestia do maior luxo? Procuremos situar-nos em primeiro lugar no tempo e depois na particular conjuntura da ocupação do sólio do Porto em 1743.

O reinado do Magnânimo reúne as condições políticas e económicas propícias aos excessos, às pompas das cerimónias civis e celebrações religiosas pelas quais o povo se deixava envolver Adentro de uma «sensibilidade barroca» – tardia em relação à Europa ocidental – continua a procurar-se uma afirmação do poder através de grandes espectáculos visuais em que concorrem para um total deslumbramento dos sentidos, a cor, a música, a dança a teatralidade, a cenografia. Naturalmente, as festas de entrada de um bispo na sua diocese não poderiam deixar de dar azo a manifestações grandiosas, segundo o uso e o gosto do momento.

E, no Porto, em 1743, existia uma particular e delicada situação. O bispado estava em sede vacante havia vinte e quatro anos devido a dois incidentes entre D. João V e a Santa Sé. A recusa do barrete cardinalício ao núncio apostólico cessante em Lisboa, monsenhor Bicchi, após pedido formal do monarca, e a querela da apresentação dos bispados «ad presentationem» ou «ad supplicationem» como até aí era costume. As questões que levam à ruptura com a corte papal prolongam-se até 1738 e, no ano seguinte, o rei procede à nomeação de bispos inclusivé o do Porto cuja escolha recai em Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora então Ministro Plenipotenciário do rei português em Roma, como se referiu.

Deixemos de lado o delicado momento que atravessa o *cursus vitae* et *honorum* de Fr. Joseph Maria e atendamos à cidade do Porto onde, de um lado, temos o cabido da Sé poderoso e fortalecido por mais de duas décadas de mãos livres mas simultaneamente, com desejos de ver reposta a hierarquia. Em uma carta de 1743 do cabido do Porto ao cônego doutoral da Sé de Coimbra manifesta-se o «alvoroço com que impacientes o espera-mos (sic) nesta Diocese». Por outro lado, toda a cidade está expectante e receptiva, muito honrada com a feliz escolha do novo prelado e curiosa, talvez desmedidamente curiosa, de ver e conhecer pessoa de tão grande nomeada e regressado de um mundo nimbado de santidade e turvado de alguns excessos (o que, quanto a nós, completaria a curiosidade geral). Todavia, serpenteava entre os cônegos um ar de desconfiança e intrigas que, a breve trecho, se tornará danoso para o ansiado bispo. Não obstante, logo que nomeado, D. Fr. Joseph Maria escreve do convento de Araceli a 13 de Maio de 1739 a aceitar o cargo; em Dezembro de 1740 participa a chegada à corte portuguesa, envia missivas de cumprimentos durante a viagem de Lisboa ao Porto, estabelece atempadamente o dia da sua entrada pública na cidade, sempre amável e em absoluto acordo com as normas vigentes.¹⁸ El-rei D. João V.

¹⁸ Arquivo Distrital do Porto, Fundo monástico, Roteiro de Particulares, fls. 323; Fundo monástico, série cabido, fls. 14v e fls. 15r.

por sua vez, faz chegar ao cabido e ao juiz, vereadores e procurador da Câmara da cidade do Porto, ofícios com instruções precisas sobre o modo de receber o bispo na dita entrada pública, escalonando quem deve, no cortejo, ir às varas do pátio e atrás da bandeira da urbe e, acentuando que todos os cidadãos «sem que os escuze algum privilégio» hão-de acompanhar os bispos por essa ocasião e, recomendando que tudo seja preparado para correr em boa ordem e segundo o estabelecido pela lei eclesiásticas.¹⁹ Logo, quer o cabido, quer as autoridades civis e militares, mais o povo e a fidalguia conjugam esforços para acolher o prelado sem olhar a despesas. Alguma coisa da grandeza das recepções a D. Fr. Joseph Maria em Lisboa e em Évora havia chegado aos ouvidos da Sé e da Câmara. O Porto deve, por obrigação, com o brio consueto, ultrapassar os festejos até aí organizados. Afinal o bispo era o seu!

Pode, agora, questionar-se se D. Fr. Joseph Maria intervém directamente no planeamento e gastos da festa. Certos panegiristas insinuam na *Collecção dos Applausos...* que, realmente, dirigiu as cerimónias; o cônego Moraes Alão, escreve: «e dirigindo/o triunfo da entrada gloriosa [...] Nas cerimónias todas instruindo/Não se negando a acção laboriosa...»²⁰ Homem de fino trato, de larga experiência diplomática, habituado à etiqueta da corte papal e a à preparação de festejos comemorativos²¹ e com um apurado sentido da alta dignidade que irá ocupar, naturalmente, toma algumas disposições mas a documentação de nada nos informa sobre o assunto, apenas fornece alguns pormenores de somenos importância.

Regressemos ao cenário de 5 de Maio, às três da tarde. Tudo pronto para a solene e pública entrada do bispo na capital da sua diocese e tudo de acordo com a lei eclesiástica e as ordens reais, é bom que se recorde. A narrativa do evento consta da *Collecção dos Applausos...* que vimos a citar e em alguns artigos que nela se baseiam. Aqui tentamos destacar certos momentos que nos parecem mais sugestivos. Fa-lo-emos através de relatos contemporâneos: dois encômios, o poema histórico – panegyrico *Porto Glorioso* de Martinho Lopes Alão, cônego prebendado da Sé do Porto e a *Narração Heroica* da entrada do bispo por Thomaz António de Menezes a que se juntam duas folhas anónimas e sem data guardadas no Arquivo Distrital da cidade, muito provavelmente escritas por quem assistiu e participou nos festejos. Na perspectiva a que já aludimos de uma mais clara visão da personalidade de Fr. Joseph Maria e do que foi chamado o seu “obrar excessivo e pomposo” tentamos encontrar razões que, realmente,

¹⁹ Arquivo Histórico do Porto, Livro 14 das próprias, fls. 65 e fls. 66. Livro 2 das chapas, fls. 34.

²⁰ *Collecção dos Applausos...*, ed. cit., 200.

²¹ Marianna Brancía DI APRICENA, *Il complesso dell'Aracoeli...*, ed. cit., 226.

apoiem este tipo de juízos. Quanto se descreve em a *Collecção dos Applausos...* caberá no âmbito do real ou da retórica? Os dois aspectos podem não se contradizer.

O cônego Alão, em uma pequena nota introdutiva ao seu poema, começa por atribuir os adjectivos «magnífica» e «indescritível» à entrada de 5 de Maio. Leva o seu entusiasmo – ou tentativa de adequar a rima – ao ponto de exclamar que Fr. Joseph Maria «Mayor nome merece e mayor fama/Que Eneas, Godofredo, o Grego e o Gama...»²², sem deixar de lembrar o vazio da cadeira episcopal: «Sois a gloria que o Porto appetecia/ com affecto, e com ancia bem notoria...»²³. Vejamos, rapidamente, a adesão popular à cerimónia. A cidade acorre em peso a assistir e usufruir do espectáculo. Dando crédito a Alão: «Do Porto toda a plebe alvoroçada [...]Dos gloriosos eccos attrahida/a cidade deixava despovoada/solitario deserto convertida.../ Assim, Nobreza e Povo o acompanhavam/Enchendo os valles, e coroando os montes...»²⁴ Era domingo... Primavera amena... oferecia-se a oportunidade de quebrar a rotina do quotidiano com uma festa de arromba, poucos resistiriam a um tal chamamento. Necessariamente, o visual da cidade transforma-se, ainda que de maneira efémera. Os edifícios aparecem engalanados com toldos, tapeçarias, colchas, flores e luminárias. E o cônego bem o assinala: «Com as tapeçarias preciosas/Se vião as janellas bem ornadas/E as ruas como então nunca vistas/Todas estavam com primor toldadas...»²⁵ Thomaz de Menezes completa a descrição com uma estrofe «perfumada». «Parecem as janellas ramilhetes/De rosas, açucenas, e de lírios/ Bemmequeres, jasmims e várias flores/Com amores perfeitos enxeridos...»²⁶. A cor e o perfume a inibir os sentidos como se deseja, se programa em a «festa barroca».

Recordemos que o aglomerado urbano portuense subia – e sobe – do rio Douro para a Sé Catedral, conventos, igrejas, ruas e praças... Ora, o prelado chega vindo do lado sul do país, pernoita em Vila Nova de Gaia, no convento franciscano de S.to António do Vale de Piedade na margem esquerda do rio, é obrigado a passar por via fluvial para a margem direita, isto é, para entrar na cidade. A travessia do Douro constitui um dos momentos altos das festas. Continuando a seguir os autores referidos, sabemos que D. Fr. Joseph Maria toma um escaler de bom tamanho, ricamente atapetado em os tons verde e ouro – escaler que depois passa a propriedade do bispo que o baptiza com o nome de Senhor D'Além²⁷ –

22 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 183.

23 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 191.

24 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 196.

25 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 203.

26 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 222.

27 António CRUZ, *O Fausto dum Bispo do Porto no séc. XVIII*, ed. cit., 231.

e, por entre alas de embarcações nacionais e estrangeiras «embandeiradas e de velas soltas», ao rimbombar das salvas de artilharia do forte da Praça Nova, das fortalezas de S. João da Foz e do Castelo do Queijo, cruza as águas e desembarca na antiga praia de Miragaia. Manoel de Oliveira Ferreira, outro panegirista do volume em causa, diz: «Estremece o Douro arrebatado/ Em suas aguas vendo hum tal Prelado,/A beijar-lhe os pés foy, abrindo as margens...»²⁸

Torna-se necessário levantar algumas construções de carácter prático mas não há notícia de quaisquer arcos triunfais ou de edificações do género, apenas uma ponte de madeira para o desembarque e na Praça Nova ergue-se uma tarima.

Formado o cortejo – a que chamam «procissão», «triumfo» ou simplesmente «cabalgata» – «com pompa egregia e fausto peregrino» segue-se o trajecto da praxe e nele se incorporam as autoridades civis e militares, comunidades religiosas, representantes da fidalguia e dos ofícios do burgo. O bispo, conforme as vicissitudes do terreno, vai de cadeirinha, de mula e a cavalo, sendo os animais de pelagem branca. As montadas do prelado merecem uma especial atenção e um e outro encómio a elas se referem: «O bruto irracional alma de neve/Mansa mulla que assim melhor a pinto./ Em branco lhe sahio a boa sorte/Para levar o premio mais subido».²⁹ O cavalo designa-se por «animado arminho» e em um outro passo os versos cantam: «No cavallo nevado vem airoso/Já o rayo do Sol da Aurora riso./ Em pérolas, e luzes remontando,/A cada instante as bênçãos repetindo...»³⁰.

Na Praça Nova, como atrás dissemos, esperava-o uma tarima com cem palmos de comprido e quarenta de largura, armada com panos de rás e o docel coberto de sedas. Sobre a tarima um trono de três degraus em que assentavam a cadeira pontifical e os lugares para os dois cônegos assistentes e o deão. Duas credências ladeavam este trono e em uma delas repousavam seis mitras trazidas de Roma pelo bispo. Aqui temos, sem dúvida, um sinal inequívoco do gosto pelo esplendor das riquezas por parte do franciscano eborense.³¹ Retomando o cônego Alão vemos nas suas palavras o assombro causado pelos paramentos: «De pedras preciosas, e ouro mero/Seis Mitras se seguião, que humilhava/De Eneas cada huma o ramo de ouro/E de Hercules o Hesperido Thesouro.»³² Thomaz de Menezes também lhes acentua

28 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 126.

29 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 220-221.

30 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 225.

31 Temos notícia certa de uma crossa de báculo de prata de autoria de Antonio Arrighi e que Fr. Joseph Maria terá trazido consigo de Roma. Ver *Cristo, Fonte de Esperança*, Exposição do Grande Jubileu do Ano 2000, Catálogo, Diocese do Porto, 2000, 410.

32 *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 209.

o valor: «Admira-se então nas seis seiteiras/De veludo o valor das Mitras cinco./Com mais huma, e nas seis o precioso/Inda passa de assombro o seu prodigio...»³³ As vestes do prelado destam também alguma admiração pelo seu requinte e esplendor.

O cortejo termina na Sé Catedral ao cair da noite, com beija-mão dos cônegos e do deão.

Por três dias houve luminárias, repiques, outeiros e encamisadas na cidade. Um sentimento difuso de assombro e encanto transparece nas várias composições literárias dedicadas ao bispo ou à sua entrada na cidade – «Dia de triunfo, gloria, gosto, applauso/Columna da mayor felicidade/Emque se vio o Ceo na terra aberto/e tudo admiração, tudo milagres.»³⁴

Bastarão as laudatórias da *Collecção dos Applausos...* de que se fazem eco autores mais chegados ao nosso tempo como o Visconde de S. João da Pesqueira que considera os festejos «uma apoteose em vida»³⁵ ou o P. Rebêlo da Costa que os compara «aos grandes triunfos com que Roma recebia os seus imperadores»³⁶ para concluir que atingiram o desmedido, o excessivo, o extraordinário, na magnificência das celebrações? A abordagem de documentos emanados do cabido permite equilibrar e recolocar os desmesurados – esses sim – elogios dos vários poemas, epigramas, narrações heróicas registados no volume que vimos seguindo. Em papéis conservados no Arquivo Distrital do Porto – contemporâneos do evento – vem descrito o brilho das cerimónias tal como as circunstâncias o exigiam mas sublinhando o devido, o costumado, o usual sem que haja destaque para algo de extraordinário em relação ao que constituía, precisamente, esse devido e costumado. Quanto aos actos litúrgicos, pontua-se que se observou o cerimonial romano e repetem-se as expressões «conforme o costume», com a «formalidade que costuma



Pintura a óleo sobre tela.
João Glama Smoberle assinado e datado em 1749.
Conserva-se na cidade do Porto no Salão Nobre
da Igreja dos Clérigos.

³³ *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 225.

³⁴ Manuel de Oliveira FERREIRA, *Collecção dos Applausos...* ed. cit., 127.

³⁵ Visconde de S. João da PESQUEIRA, *Palazzola*, ed. cit., 114.

³⁶ P. Agostinho Rebêlo da COSTA, *Descrição Topográfica e histórica da Cidade do Porto*, ed. cit., 122.

praticar-se», «na forma do estilo».³⁷ Ao reflectirmos sobre as entusiásticas descrições da *Collecção dos Applausos...*, pode perguntar-se qual a verdadeira dimensão dos luxos do bispo; seria ele próprio homem – se bem que não necessariamente simples – tão faustoso como o descrevem os panegiristas, o seu perfil corresponderia à imagem que dele nos foi deixada?

Outros relatos do cabido da Sé, a poucos anos do sucedido, dão-nos notícia de entradas e cortejos que igualam e até ultrapassam os de D. Fr. Joseph Maria. Por exemplo, a entrada do sucessor do franciscano, D. António de Sousa, em 1756 e a passagem pela urbe do Primaz de Braga, D. Gaspar de Bragança. Este último merece escalar no rio com desfile de embarcações engalanadas, ponte de madeira atapetada e desfile em «um magnífico coche puxado a seis poderosos urcos e de que constavam noventa e três carruagens»; a cidade também se ornamentou de «excelentes sedas e ricas tapeçarias» e o chão juncou-se de ervas aromáticas.³⁸ Para estes personagens e estas celebrações não temos, porém, toda uma obra que registre e exalte os passos mais importantes e que assinale as pompas... contrariamente ao que se passa com D. Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora e a edição dos volumes com o relato da sua chegada a Lisboa e os festejos consequentes, a visita a Évora, sua cidade natal e as festividades que por lá se lhe fizeram e a entrada pública na capital da sua diocese, volumes que vêm a formar a *Collecção dos Applausos...*, o conjunto de textos em prosa e em verso dedicados à sua pessoa que temos vindo a seguir. Considerando o que, até ao momento, se apreende do carácter e atitudes do frade e bispo eborense poderá dizer-se que um tal trabalho se deve à sua iniciativa e protecção. Como um gesto de ostentação? Como um gesto habitual de registo de sucessos que, directamente interessavam à Ordem franciscana e à história eclesiástica do reino? Um não elimina o outro e o resultado oferece, hoje, um interessante fundo de consulta do ponto de vista literário e histórico. Filipe da Gama, a quem já aludimos, chama aos volumes «três Monumentos como se fossem de bronze em que a posteridade lerá, admirada, das grandes virtudes deste grande homem.»³⁹

Interrogamo-nos sobre o luxo excessivo e a pompa extraordinária das festas de entrada de D. Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora na cidade do Porto, relativamente à época e ao nosso país, como se depreende. Julgamos de descartar o excessivo e o extraordinário embora se lhe apliquem

37 De acordo com os documentos citados, folhas anónimas do Arquivo Distrital do Porto.

38 Arquivo Distrital do Porto, Fundo monástico, livro de registo de cartas, fls. 96v-100 v. e fls. 112v-114v.

39 Filipe da GAMA, *Collecção dos Applausos...*, ed. cit., páginas introdutórias.

os epítetos de magníficas e esplendorosas. Tudo, porém, dentro dos parâmetros da normalidade ao tempo e a categoria do personagem a quem são dedicadas mais o aprazimento da urbe portuense porque, finalmente, a cidade tinha bispo e via, assim, completado o seu quadro hierárquico. De igual modo, ajuizamos precipitado concluir, por certos gestos de inequívoco fausto, que tudo quanto Fr. Joseph Maria da Fonseca e Évora obrava era «ostentação pomposa» e sobretudo vã ostentação. Se o frade e o bispo não constituem um modelo de despojamento franciscano, haverá que sublinhar o mecenato notável que Fr. Joseph Maria desenvolve em prol das letras e das artes, ele próprio autor de vários títulos,⁴⁰ admitido como sócio em várias Academias, a *Etrusca* de Cortona, a dos *Árcades* e a *Infecunda*, também italianas e *Academia Portuguesa de História*. Por fim, o trabalho de promotor da reedição dos *Annales Minorum* de Lucas Wadding, como assinalámos, coloca-o, por si só, em lugar distinto da cultura portuguesa, melhor dizendo, da cultura europeia.

⁴⁰ Os títulos atribuídos a Fr. Joseph Maria encontram-se, principalmente, em Diogo Barbosa MACHADO *Biblioteca Lusitana*, ed.cit. vol. I, 134-135. Ver também Marianna Brancia DI APRICENA, *Il complesso dell'Aracoeli...*, ed. cit., nota 6, 259.

La edición de los *Cantos morales, espirituales y contemplativos* (Lisboa, 1576) de Jacopone da Todi: historia, organización y sentido de un cancionero espiritual y manual de devoción castellano

Probablemente la personalidad de Jacopone da Todi sea una de las más fascinantes en el panorama franciscanista occidental; a su azarosa vida y a su vehemente actividad en el seno de la Iglesia católica, considerada en la época claramente heterodoxa hasta derivar en la excomunión por parte de Bonifacio VIII, se une el atractivo que sus laudes ejercieron sobre la literatura religiosa y la mística posteriores¹. La fortuna de estos cánticos en la Península Ibérica durante el período medieval ha sido estudiada de manera parcial en algunas ocasiones, aunque pocas veces se ha logrado salir del terrero de la mera hipótesis en los intentos de establecer cuáles fueron las posibles vías de penetración de estos textos en España y Portugal y cuáles las dimensiones reales de su presencia en las letras castellanas², cuestión abordada recientemente en un trabajo de próxima publicación³.

Como era de esperar, fray Marcos de Lisboa no se olvida de la figura de Jacopone al escribir la historia de la Orden franciscana. La sección a él dedicada se encuentra en la segunda parte de las *Crónicas* (1562), concretamente en el libro VI, entre los capítulos 31 al 45. A lo largo de

1 Para la biografía de fray Jacopone da Todi puede verse la bibliografía recogida y comentada por Silvestro NESSI, *Per una nuova biografia di Jacopone da Todi*, en Jacopone da Todi, *Laudi. Disegni di Agapito Miniucchi, lettura e prefazione di Liliana Scrittore, testi di Piero Dozzio, Silvestro Nesi e Cesare Vivaldi*, Roma, 1991, VIII-XVIII. En torno a su polémica actuación y el reflejo de ella en las laudes, véanse, entre otros, los trabajos de Francesco GRISI, *La protesta di Jacopone da Todi*, Roma, 1969, y de Ovidio CAPITANI, *Polemica religiosa e polemica pubblicistica nelle laude di Jacopone da Todi*, en *Atti del convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita di Jacopone da Todi (Todi, 29-30 novembre, 1980)* (edición de Enrico MENESTO), Florencia, 1981, 11-33.

2 Véanse la bibliografía y el resumen que de este asunto nos ofrece María HERNÁNDEZ ESTEBAN, *El franciscanismo polémico de Jacopone da Todi: notas sobre su difusión en España y Portugal*, en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, (edición de José Manuel LUCÍA MEGÍAS), Alcalá de Henares, 1997, 803-811.

3 Pedro M. CÁTEDRA, *Liturgia, poesía y teatro a fines de la Edad Media*, Madrid, en prensa, obra en la que se aportan nuevos e interesantes datos en torno a este asunto.

estas páginas el fraile lisboeta aborda tres aspectos muy diferentes: los primeros ocho capítulos (31–38) los dedica a trazar de forma extensa la biografía del de Todi, a la que sirven de colofón las noticias que nos ofrece «dos Canticos que deixou feitos o bemaventurado frey Iacopone» (cap. 39), textos ambos que encuentran su fuente en la obra de Giovanni Battista Modio, *I Cantici del beato Iacopone da Todi, con diligenza ristampati con la gionta di alcuni discorsi et con la vita sua nuovamente posta in luce* (Roma: Ippolito Salviano, 1558)⁴; el resto de los capítulos (40–45) recogen una exposición en prosa de la doctrina del todino siguiendo muy de cerca el *Liber Conformitatum vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu* de Bartolomeo da Pisa⁵, tal y como nos indica el propio autor de la *Crónica*: «E aqui escreveremos alguma doutrina sua em prosa, que o author das *Conformidades* escreve» (*Crónicas*, segunda parte, VI, 39)⁶.

El capítulo 39 resulta particularmente importante en relación con el tema objeto de estudio en estas páginas, puesto que nos ofrece un juicio crítico interesantísimo, no sólo en cuanto al valor espiritual de las laudes, sino incluso con respecto a sus características más puramente estilísticas⁷. Por lo que se refiere al primero de los aspectos, conviene destacar la consideración del de Todi como teólogo docto, curiosamente por la doctrina expresa en su obra lírica, discurso que en principio no parece el más apropiado para la expresión teológica, aunque sí para la meramente espiritual:

Foy tambem frey Iacopone muy docto e de grande entendimento, não so em as leys civis mas tambem em as sagradas letras da Theologia, como se mostra claramente em os seus Canticos, os quaes posto que mais pareção estudados em a oração e contemplação que nas escolas, não deixão por isso de se ver em muytos delles grandes fundamentos da Theologia.

A la zaga de esta cita conviene recordar cuál era el ámbito concreto de difusión de estos cánticos que, nacidos para el manejo colectivo, debían

4 «Della vita del beato Iacopone da Todi, alla molto Reverenda Madre in Christo charissima Suor Caterina de Ricci Fiorentina, nel monasterio di San Vincenzo à Prato. Giovam Battista Modio»: con esta dedicatoria, en la que se incluye la biografía del de Todi junto a interesantes noticias sobre su obra, se abre la edición de «I cantici», que, en la mayoría de los casos, vienen precedidos de un «discorso». A lo largo de estas páginas utilizo del ejemplar custodiado hoy en día en la British Library (sign. 1063.1.27).

5 Obra compuesta en el Sacro Convento de Asís entre 1385 y 1390 y difundida en manuscritos e impresos varios; fray Marcos de Lisboa pudo disponer de cualquiera de las dos ediciones estampadas en Milán en los años 1510 y 1513, respectivamente.

6 Todas las citas de la segunda parte de las *Crónicas* provienen de la primera edición: Lisboa: Ioannes Blavio, 1562.

7 Sobre el estilo del laudario puede verse Franca AGENO, *Modi stilistici nelle laude di fra Iacopone da Todi*, en *La Rassegna d'Italia*, 1 (1946), 20–29.

divulgarse fundamentalmente a través de la predicación y en los distintos momentos de oración de las congregaciones religiosas o en los conventos, sin excluir la vía de lectura personal, tanto entre laicos como entre religiosos, que serviría posteriormente para alimento de la mística renacentista⁸; no en vano, los laudarios «sono tra le più importanti manifestazioni della religiosità popolare»⁹. Sin embargo, este carácter eminentemente práctico de la laude no tiene por qué entrar en conflicto con la alta consideración de la materia que difunde, hasta el punto de ser integrada en el ámbito de la teología. Esta reflexión es precisamente la que se utiliza para justificar el escaso valor estilístico de los cánticos, al quedar la estética al servicio de la doctrina, tal y como leemos en otro lugar del capítulo¹⁰:

se ve que desejou mais nelles a grandeza dos conceitos que o estilo elegante do falar. E inda se pode crer, que de industria buscou palavras grosseiras e baixas, por se não apartar nunca do seu principal intento. Porque tendo este proposito do principio de sua conversão e determinandose de sempre buscar desprezo, quis também que seus conceitos manifestandose em metros aparecessem vilmente vestidos, por não faltar em alguma cousa da mortificação. Que se elle quisera escrever em elegante thoscano, como era homem de grande intendimento e juizio, sem duvida o soubera fazer, ou o menos escrevera em muy melhor linguagem.

Sin poner en duda en ningún momento la condición humilde del todino incluso en el estilo adoptado para la elaboración de sus laudes, la afirmación de fray Marcos debemos entenderla también en el contexto de las iniciativas espirituales que, nacidas ya en la Edad Media, impulsaron una importante evolución del espíritu cristiano hacia una personalización de la vida religiosa, que se concreta, entre otras muchas cosas, en el deseo ferviente de adquirir conocimientos teológicos más prácticos que teóricos

8 Tal y como indica María HERNÁNDEZ ESTEBAN, *El franciscanismo polémico de Jacopone da Todi*..., 807.

9 Francesco BAUSI y Mario MORTELLI, *La metrica italiana. Teoria e storia*, Firenze, 1993, 62.

10 Aunque en el texto de las *Crónicas* fray Marcos no deja de lado el carácter dialectal de los escritos de fray Jacopone, que incide directamente en el estilo vulgar de su obra lírica: «E alem das razões, porque era natural e criado tão perto da Toscana, e em tempo que a lingua toscana era prezada, porque foy com temporaneo a Dante e não muyto antes do Petrarca, tão famosos poetas. E com tudo fez nestes canticos huma mesturada de lingoas todina, siciliana, calabresa, napolitana e também romana, e inda destas lingoagens, que de sy são pouco elegantes e doçes, escolheo as palavras mais grosseiras, o que he argumento que de industria o fez». Sobre las características lingüísticas de la obra del todino, véase Paola FURIA, *Sulla lingua delle «Laude» di Jacopone da Todi*, Roma, 1989.

con los que hacer frente a los misterios de la vida y de la muerte¹¹. Esta iniciativa impulsa un vasto movimiento religioso que adopta formas diversas¹², inspiradas fundamentalmente en la pobreza apostólica, en la predicación evangélica y, en suma, en un estilo de vida penitencial producto del ascetismo y del ideal de *vita apostolica*¹³.

Esta nueva orientación recibe aportaciones de grupos religiosos que contaban con una tradición propia manifiesta en sus métodos de piedad y apostolado, como los cartujos y los benedictinos, y desemboca en movimientos importantes, como la *devotio moderna* o la *pietas* italiana, de contenidos semejantes pero distinta en bastantes aspectos e independiente de la influencia flamenca¹⁴. Por su parte, tanto los franciscanos como los dominicos, con su evangelismo consuetudinario, entraron de lleno en este nuevo clima espiritual que se instala rápidamente en la actividad de los predicadores, quienes tienden a enfatizar la sencillez retórica manifiesta en el modo de expresión y en las actitudes de la gente común. Por extensión, llega a las literaturas europeas por vías tan asequibles como los sermones y obras espirituales al uso, surgidas sobre todo en el ámbito franciscanista¹⁵.

11 Sobre este tema, que comento de manera muy general, véanse los trabajos de André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII-XII siècles*, Paris, 1975 (trad. esp. *La espiritualidad del occidente medieval. Siglos VIII-XII*, Madrid, 1985) y *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, Notre Dame, 1993, y el de Jacques LE GOFF, *François d'Assise entre le renouvellement et les pesanteurs du monde féodal*, en *Saint François d'Assise*, Paris, 1999, 16-31. Para un panorama general de la cuestión pueden consultarse, entre otros, los libros de C. VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, Milano, 1975 (2ª ed.); M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, Roma, 1984; B. CALATI, R. GRÉGOIRE y A. BLASUCCI, *La spiritualità del Medioevo*, Roma, 1988, y Françoise VANDENBROUCKE, *La spiritualité del Medioevo (XII-XVI secolo)*, Nuovi ambienti e problemi, Bologna, 1991.

12 Véase el monumental estudio de Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996 (reimp. 1998).

13 Piénsese en la aparición de las Órdenes mendicantes, en la proliferación del fenómeno eremítico o en la reforma de algunas Órdenes monásticas; de la argumentación teórica detallada se ocupa A. VAUCHEZ, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino, 1981. Los enfoques pasionales de esta nueva espiritualidad y su reflejo en la literatura son tratados extensamente en el interesante trabajo de Pedro M. CÁTEDRA, *Poesía de Pasión en la Edad Media. El «Cancionero» de Pero Gómez de Ferrol*, Salamanca, 2001, 141-444.

14 Para el estudio de la *devotio moderna* resulta fundamental el artículo de Anton G. WEILER, *Il significato della «devotio moderna» per la cultura europea*, en *Cristianesimo nella storia*, 15 (1994), 51-69. Sobre la *pietas* italiana, véase I. TASSI, *Ludovico Barbo, 1381-1443*, Roma, 1952 y M. PETROCCHI, *Una devotio moderna nel Quattrocento italiano ed altri studi*, Firenze, 1961. La manifestación en España de este nuevo tipo de espiritualidad, aunque ya en el siglo XV, la analiza Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma Española (1400-1600)*, en *Historia de la Iglesia en España*, III-2, *La Iglesia en España en los siglos XV y XVI*, (dirección de Ricardo GARCÍA VILLOSLADA), Madrid, 1980, 327-360 (en particular las páginas 333-338).

15 Louis L. MARTZ, *The Poetry of Meditation*, New Haven, Connecticut, 1954, 16-20.

El estilo grosero de la laude se interpreta, pues, como mera envoltura de alta materia¹⁶, como instrumento difusor de la teología mística —y no de la dogmática—, acorde con este carácter práctico y didáctico de la literatura religiosa que, en muchas ocasiones, respondía al creciente interés de los laicos por su propia formación¹⁷. Hay que advertir, no obstante, que esto no significa, en modo alguno, que nos hallemos ante textos de lectura fácil, puesto que será precisamente la altura de los conceptos, y no el estilo en el que se expresan, lo que dificulte la comprensión de los cánticos para los lectores menos acostumbrados a la experiencia mística, como veremos más adelante.

En este contexto, apuntado de manera muy general, el juicio crítico vertido en el capítulo 39 de la *Crónica* sobre las laudes de fray Jacopone justifica sobradamente la decisión de fray Marcos de trasladar al portugués algunos de estos cánticos e imprimirlos, por su utilidad devocional, como broche final de esta segunda parte de su magna historia de la Orden franciscana:

[...] os canticos do bemaventurado frey Iacopone, posto que escritos grosseiramente com palavras duras e baixas são porem cheos de miollo e manjar espiritual, o qual he de muyto proveito a quem delle comer e nelle se criar [...] Porque como este bemaventurado servo de Deos, pola graça divina sobio a muy alto grao de contemplação e perfeição per huma via muy nova e muyto descustumada, assi o modo de seu escrever, sendo muy aprazivel ao spirito e dino de louvor, he porem muy diverso e longe por sua rudeza de palavras de qualquer outro escriptor de agora, não o sendo menor em a arte e sentenças. O que a sapiencia divina parece quis ordenar,

16 No otra cosa es lo que afirma fray Marcos cuando escribe en el citado capítulo: «E podemse comparar estes canticos a algumas fruitas, as quaes a natureza, cobrindo de dura codea e casca, parece que as não teve em pouca conta e que quis dar a entender que são de mais dura que as outras e menos sujeitas a corrupção nos corpos dos que as comem. E estas são as amendoas, nozes, pinhoens e outras semelhantes fruitas, as quaes sendo de fora muy duras, de dentro tem muy doce e proveitoso miollo».

17 Desde este punto de vista, no resultan en absoluto excluyentes las opiniones que sobre Jacopone da Todi vertían Alessandro D'Ancona y Francesco Novati, al considerarle «sacro giullare» el primero y «místico teórico» el segundo, opiniones recogidas por Angelo MONTEVERDI, *Iacopone poeta*, en *Iacopone e il suo tempo*, 13-15 ottobre, 1957, Todi, 1959, 37-54 (40); véase Alessandro D'ANCONA, *Iacopone da Todi, il giullare di Dio del secolo XIII*, en su *Studi sulla letteratura italiana de' primi secoli*, Ancona, 1884, 1-101 y Francesco NOVATI, *L'amor mistico in San Francesco d'Assisi e in Iacopone da Todi*, en su *Freschi e mini del Duecento*, Milán, 1908, 227-251. Del mismo asunto se han ocupado Ernesto Giacomo PARODO, *Il giullare di Dio*, in *Marzocco*, 19 (1915), reeditado en *Lingua e letteratura* (edición de Gianfranco FOLENA), Venecia, 1957, 142-152; Emilio D'ASCOLI, *Il misticismo nei canti spirituali di Frate Iacopone da Todi*, Recanati, 1925, y, más recientemente, Luigi RUSSO, *Iacopone da Todi, mistico poeta*, en su *Ritratti e disegni storici (serie III)*, *Studi sul Due e Trecento*, Bari, 1951, 36-68.

por comprir com muytos spiritos inimigos de curiosos estilos e que em simplicidade buscão as cousas de Senhor. Destas obras espirituas de bemaventurado Iacopone em verso, se porão algumas no cabo deste volume, traduzidas em nosso portugues, porque todas fezeriaõ grande volume.

Tal y como había indicado fray Marcos, el libro X de esta segunda parte de las *Crónicas* se cierra con la traducción en metro portugués de un total de 52 laudes, precedidas de un «prologo sobre a doctrina do beato Iacopone» que resulta ser, básicamente, una justificación del uso del metro para la transmisión de materia de trascendencia doctrinal mediante la recurrencia a conocidísimos paralelismos bíblicos, tales como los salmos de David o el libro de Job, al tiempo que se insiste, una vez más, en el estilo humilde del autor. Al final de este prólogo, fray Marcos señala de nuevo el carácter parcial de su traducción, pero en este caso no lo justifica únicamente por una simple cuestión de espacio («porque todas fezeriaõ grande volume»), sino que nos da noticias de un proyecto muchísimo más ambicioso: la pronta impresión de la traducción completa de las laudes en una suerte de manual práctico devocional:

e querera nosso Senhor que muy cedo todos se traduzã e imprimã em volume pequenino e portatil, para que tenham as pessoas doctrina suave spiritual, que tragam sempre entre mãos, como ha no vulgar italiano.

Este proyecto, largamente acariciado por fray Marcos y felizmente concluido en el último cuarto del siglo, vendría a sumarse a la importante labor del lisboeta como traductor y difusor de textos espirituales, tanto auténticos como apócrifos, con los que contribuyó a aumentar el patrimonio cultural de la Europa postridentina¹⁸. Sin embargo, tendrían que pasar aún bastantes años para contar con esta traducción completa anunciada por fray Marcos, traducción, por otra parte, que se realizó al castellano y no al portugués, en contra de lo que podríamos esperar en un principio.

De cualquier manera, la decisión, finalmente llevada a cabo, de verter al portugués e imprimir algunos de los cánticos de fray Iacopone en 1562, nos hubiese permitido contar ya en 1567 con la versión castellana de las laudes seleccionadas, puesto que, como sabemos, la segunda parte de las *Crónicas* fue traducida al español por Felipe de Sosa y publicada en ese

¹⁸ Labor que «se integra plenamente na renovação vigiada e vigilante da história da espiritualidade – e da cultura – na segunda metade de Quinhentos em Portugal (e na Europa tridentina)», Jose Adriano de FREITAS CARVALHO, *As «Crónicas da Ordem dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, en *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Porto, 2001, 9–81 (20); en este mismo lugar el profesor Carvalho nos ofrece una amplia reseña de las traducciones acometidas por el de Lisboa.

mismo año (Alcalá: André de Angulo)¹⁹. La traducción, en lo que he podido ver bastante literal, recoge el texto del libro VI portugués, prometiendo introducir algunas de las laudes todinas «al fin deste volumen, traduzidas en *nuestro vulgar castellano*, porque si todas se pusieran hizieran gran volumen» (cap. XXXIX, f. 207r). Curiosamente al llegar al final del libro X, el traductor interrumpe la literalidad del texto portugués para excusarse por no acometer la empresa prometida:

Muytas outras graças concessões e indulgencias tem a terceira Ordem dos penitentes, que nam he do presente lugar contalos. E posto que subjectos sejam aos prelados ecclesiasticos e seculares, como Leo decimo no concilio lateranense declarou e determinou porem nas graças spirituaes communicam com os frades menores, como per o papa Innocencio octavo lhes foy concedido.

I E S U S

¶ Prologo sobre a doctrina do beato Iacopone, seguinte.

Muchas otras gracias, concessiones e indulgencias tiene la tercera Orden le los penitentes que no es deste presente lugar contarlas. Y puesto que sean subiectos a los prelados ecclesiásticos y seculares, como el papa León décimo declaró en el concilio lateranense, pero en las gracias espirituales comunican con los frayles menores, como por el papa Innocencio octavo les fue concedido. Los cánticos de fray Iacopono no se ponen en este libro por la gravedad de la materia deste libro.

En primera instancia, podríamos pensar que lo que parece ser un cambio de planes de última hora se produjo al considerar las dificultades que para el traductor castellano supondría trasladar los textos italianos del todino a través de una lengua intermedia, puesto que es de suponer que la única versión de las laudes con la que contaba era la incluida en la *Crónica*; a ello se uniría el difícil reto de adaptarlas al verso castellano, empresa que iba mucho más allá de la propia de un traductor, por cuanto hubiese supuesto todo un proceso de reelaboración poética²⁰. Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que la ausencia de las laudes de Iacopone

19 *Parte segunda de las crónicas de los frailes menores*, Alcalá de Henares: André de Angulo, 1566 (en el colofón, 1567). Utilizo el ejemplar custodiado hoy en día en la Biblioteca Nacional de Madrid (sign. R-i-208), que perteneció en el siglo XVIII al convento de los capuchinos de San Antonio de Madrid, tal y como indica una anotación al final del libro.

20 Si no pensamos en un «cambio de planes de última hora» es difícil explicar por qué el traductor promete en el libro VI una versión castellana de los poemas traducidos antes al portugués. Hay que señalar que este pasaje desaparece, como es lógico, en las ediciones posteriores de la traducción: tengo a mano la imprenta en Valencia, en la imprenta de los hermanos de Orga, el año 1794, en la que no aparece mención alguna en el libro VI a una futura traducción.

en la versión castellana se justifica por la «gravidad de la materia deste libro», en clara referencia al contenido de la *Crónica*, un texto histórico de suficiente envergadura como para acoger en sus páginas una materia lírica compuesta, no lo olvidemos, «grosseiramente com palabras duras e baixas», que poco tenía que ver con el carácter cronístico de la obra y cuya introducción en el texto portugués había necesitado, como hemos visto, de una extensa justificación por parte de fray Marcos²¹.

Pero, aun considerando que las dos hipótesis que he expuesto arriba pueden explicar por sí mismas la eliminación de las laudes en el texto castellano de la *Crónica*, no puedo descartar del todo la posibilidad de que la vieja idea de traducir el grueso de los cánticos, lejos de haber caído en el olvido, se había convertido ya en el proyecto que finalmente se llevaría a cabo: la versión impresa, en castellano, de todo el conjunto lírico, por lo que no merecía la pena incluir una traslación parcial en la crónica española, como tampoco mereció la pena incluir todas las laudes traducidas al portugués en la reedición conjunta de las tres partes de las *Crónicas* que fray Luis dos Anjos llevaría a cabo en 1615, al considerar que «os mais cánticos do beato Iacopone se acharaõ em hum livro que anda impresso que elle proprio compos»²².

La traducción castellana íntegra del laudario no verá la luz hasta 1576. En ese año, el taller lisboeta de Francisco Correa ve nacer de sus prensas los *Cantos morales, espirituales y contemplativos, compuestos por*

21 Ya en la «Annotagm de F. Marcos em a obra seguinte do B. F. Iacopone, frade menor», y en consonancia con lo escrito en su «prologo sobre a doctrina do beato Iacopone» incluido en el libro X de la segunda parte de la *Crónica*, el de Lisboa había cantado las excelencias del metro como instrumento espiritual idóneo para mover a devoción a las almas mundanas, siguiendo para ello una razonamiento tópico: «particularmente nos podemos aqui queixar de credito que tem tirado a boa scriptura em metro, de que nasce grande luz e fructo nas almas, da qual, como de mais affecto e suavidade, usando os mundanos, afezeram sospeita pora as cousas graves e da alma. Por a grande e rara excellencia do metro fingio a antiguidade, os seus poetas falarem inspirados dos seus deoses, como em cousa que excedia o humano entendimento. A qual honra nunca aos oradores se den, por mais facundos e eloquentes que fossem».

22 *Parte Segunda das Crónicas da Ordem dos frades menores [...] agora novamente empresa e emendada por o Padre frey Luis dos Anjos, frade menor da provincia dos Algarves, Revedor e Calificador do Conselho geral do Santo Officio*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1615, f. 280r (cito por la edición facsímil publicada en Porto, 2001); en esta reedición sólo se incluyen los once primeros cánticos de la primera edición portuguesa. Por lo que parece, nunca llegó a realizarse una traducción completa de las laudes al portugués, quizá por los mismos motivos que llevaron a publicar la tercera parte de las *Crónicas* (Salamanca: A. de Cánova, 1570) también en castellano, con la intención de llegar a un mayor número de lectores dentro y fuera de la Orden franciscana; no en vano, el castellano era considerado por entonces el idioma del imperio, por lo que su alcance difusor era mayor que el del portugués, situación de la que eran conscientes fray Marcos y la propia Orden franciscana. Véase al respecto el artículo de A. MOREL FATIO, *L'espagnol, langue universelle*, en *Bulletin Hispanique*, 15 (1913), 207-233 y las noticias de Jacobo SANZ HERMIDA en la nota 3 de su artículo *La «Tercera Parte de las Crónicas» de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca*, incluido en este mismo volumen.

el beato F. Iacopone de Tode, frayle menor, traduzidos nuevamente de vulgar italiano en hespañol²³. Se trata de un volumen en octavo – «pequenino e portatil», como ya prometiera fray Marcos – compuesto por 12 folios iniciales sin numeración en los que se imprimen la portada y los preliminares en portugués (excepto la tabla, impresa en el vuelto de la portada, y el poema final del traductor, ambos en español), seguidos de otros 224 folios, numerados en arábigos, que contienen la traducción española en sí misma, constituida por un total de 104 cantos. A la aprobación del Santo Oficio y del Ordinario (f. 2) y a la licencia real (f. 3) – datados en agosto de 1575 y en marzo de 1576 respectivamente – , siguen una «Annotaçam de F. Marcos em a obra seguinte do B. F. Iacopone, frade Menor» (fols. 4r–7v), una dedicatoria «Ao muyto R. P. Luys Gonçalves de Câmara, da Companhia de Iesus, confessor e mestre del Rey nosso senhor, frey Marcos de Lisboa frade menor deseja a saude eterna» (fols. 8r–9r) y, finalmente, una carta de «o interprete ao lector» (fols. 9v–11v) seguida de una octava real en español de «el interprete a'l beato Iacopone» (f. 12r).

Gracias a la dedicatoria de fray Marcos, sabemos que el jesuita fray Luis Gonçalves de Câmara le entregó el laudario en Roma, en el momento en que nuestro cronista se encontraba en esa ciudad italiana recabando datos para la redacción de su magna historia:

Bem lembrara a v R. que em Roma me deu os cantos italianos de bemaventurado f. Iacopone, frade menor, pera que com elles me consolasse e esforçasse na peregrinaçam que então fazia por causa da historia da nossa ordem.

Bien conocida es la dificultad que entraña reconstruir con facilidad y precisión el itinerario y la cronología del viaje que fray Marcos hizo por Europa, visitando los lugares que la tradición había relacionado con el santo de Asís y recogiendo noticias suficientes para la redacción de su *Crónica*²⁴.

23 Según mis noticias, se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Lisboa (sign. 1950, con *ex libris* de Jorge Mascarenhas), dos en la Biblioteca Municipal de Porto (sign. Y1 245 y Y1 246), otros dos en la Biblioteca Nacional de Madrid (sign. R/12026 y R/8300), uno en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (sign. 1/9473) y otro en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid (sign. ITA 2–57). Antonio Joaquín ANSELMO (*Bibliografía das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, núm. 507) recoge, además del ejemplar de Lisboa, otros tres, localizados en Ajuda, Évora y en la B. de Marinha; Antonio PALAU, por su parte, menciona los ejemplares de Madrid y de Lisboa, y añade que «tuvieron ejemplares los Marqueses de la Romana y Jerez», *Manual del Librero Hispanoamericano*, Barcelona–Oxford, 1948–1977, núm. 332903. Para este trabajo me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa.

24 En este sentido, es de suma importancia la reconstrucción que de esta peregrinación hace José Adriano de FREITAS CARVALHO en As «Crónicas da Ordem dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado, 17–19; me apoyo en los datos aportados en este trabajo en torno a los años en que fray Marcos de Lisboa y Luis Gonçalves de Câmara pudieron coincidir en Roma.

Entre otras cosas, sabemos que estuvo en Roma entre los años 1553 y 1555, coincidiendo con la estancia de Gonçalves de Câmara en dicha ciudad, por lo que bien pudo ser entonces cuando el jesuita le hizo entrega de la obra del de Todi. Sin embargo, no podemos olvidar que la fuente que emplea fray Marcos para la redacción de la biografía del todino es la que incluye Giovanni Battista Modio en su edición de las laudes, por lo que no resulta descabellado pensar que quizá conoció los cánticos del Jacopone a través de esta misma edición, de la que se serviría también para la elaboración de su primera traducción portuguesa²⁵; de ser así, bien pudo ser éste el libro que recibió de manos del de Câmara. No obstante, la edición de Modio no se publicó hasta 1558, por lo que resulta obvio que la entrega de tal libro no pudo realizarse antes de esa fecha. Por lo que sabemos, el fraile jesuita estuvo de nuevo en Roma entre los años 1558 y 1559, y no podemos olvidar que fray Marcos alude en el «Prólogo» de la segunda parte de las *Crônicas* (publicado en 1562) a sus viajes por Europa, alusión que se repite en el «Prólogo» de la tercera parte (salido a la luz en 1570); parece acertado interpretar tal insistencia del lisboeta en la tercera entrega de su obra como una simple «reiteração de uma recordação necessária para garantir o seu desejo de acertar»²⁶, aunque tampoco podemos descartar del todo la posibilidad de que se refiera a un nuevo viaje, en cuyo caso bien pudo volver a encontrarse en Roma con el de Câmara entre 1558 y 1559 y recibir entonces los cánticos de fray Jacopone editados, junto con su biografía, por Giovanni Battista Modio.

Ciertamente, es muy difícil salir del terreno de hipótesis, puesto que, si bien la edición de Modio fue necesariamente utilizada por fray Marcos como fuente para la redacción de la segunda parte de su *Crônica* (no olvidemos que de ella tomó los datos para redactar la vida de fray Jacopone²⁷), este hecho no nos permite afirmar con total seguridad que fuera ésta la versión que Gonçalves de Câmara le entregó en Roma: recordemos que antes en 1553 ya existían al menos tres ediciones de las laudes, amén de numerosos manuscritos que nos informan de la enorme difusión que tales

25 Si esto fue así, el libro de Modio no sólo sirvió como simple apoyo documental para la elaboración de la historia de la Orden franciscana en sí misma, sino que también deberíamos considerarlo como una más de las fuentes que fray Marcos utilizó para los diversos textos de espiritualidad que, junto al discurso histórico, publica a lo largo de las *Crônicas*. Sobre este asunto es fundamental el artículo ya citado de José Adriano de FREITAS CARVALHO, *As «Crônicas da Ordem dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, 34-53.

26 José Adriano de FREITAS CARVALHO en *As «Crônicas da Ordem dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, 18, n. 32.

27 Conviene recordar que la edición de Modio ofrecía por primera vez una biografía de Jacopone da Todi, aspecto sobre cuya novedad insistía el editor en la portada del volumen: «con la vita sua, nuovamente posta in luce».

cánticos conocieron a lo largo del siglo²⁸. ¿Acaso el jesuita, allá por 1553 o 1554 no pudo entregar a fray Marcos un ejemplar de cualquiera de estas ediciones, o incluso un manuscrito, y despertar con ello el suficiente interés en él para que después se procurará la edición de Modio, que tan útil le resultaría para la inclusión en su *Crónica* de la biografía del todino?²⁹

Sea como fuere, fuese o no la edición de Modio la que Câmara entregó a nuestro fraile lisboeta, lo cierto es que los cánticos, de cuya «familiar lição» se servían los de la Compañía, ejercieron tal poder en él, que decidió traducirlos y remitirlos de nuevo a fray Luis para que los entregase a la imprenta³⁰. Su intención no era otra que la de poner la doctrina del de Todi al servicio tanto de las almas más devotas, para que «façam nellas movimientos e effectos do desprezo do mundo e do amor de Deos», como de los «nobres e curiosos», que podrían así contar con «hum livro que com suavidade os aparte dos engannos do mundo e os faça conhecer e sentir a verdade e effectos do divino amor»; en definitiva, para difundir la lección del todino en ámbitos laicos en una suerte de manual práctico devocional adaptado a un nuevo ámbito receptor y a una nueva época, en la que la popularización de los textos de espiritualidad, que se venía haciendo

28 La *editio princeps*, *Laude di frate Iacopone da Todi*, había sido impresa en Florencia por Francesco Bonaccorsi, en 1490 (publicada modernamente por Giovanni FERRI, *Le laude secondo la stampa fiorentina del 1490*, Roma, 1910, reed. Bari, 1915); cinco años después aparecería en Brescia (impresa por Bernardo de Misintis) la segunda edición con el título *Laudi del beato frate Iacopone del sacro ordine di frati minori de osservantia*, de la que proceden las venecianas de 1514 y 1556; la edición de Modio se elaboraría sobre la *princeps*, conservando los mismos textos y en el mismo orden. El resto de las ediciones antiguas conocidas salieron a la luz en el siglo XVII: *Li cantici del Beato Iacopone da Todi, aggiuntivi alcuni canti cavati da un manoscritto antico non più stampato*, Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1615; *Le poesie spiritali del Beato Iacopone da Todi, con le scolie e le annotazioni di fra Francesco Tressatti da Lugano*, Venecia: Nicolò Misserini, 1617. Sobre la difusión manuscrita de las laudes, véanse las noticias que ofrece Franco MANCINI en su edición crítica, Roma-Bari, 1974, 389-448.

29 Lo que sí parece claro es que fray Marcos utilizó varias fuentes, puesto que, tras las laudes vertidas al portugués, en la segunda parte de la *Crónica* se imprimen los cánticos latinos atribuidos a fray Iacopone, que sólo pudo conocer a través de la difusión manuscrita o de la edición bresciana y sus descendientes. Estas piezas latinas no se incluyeron en la *editio princeps* ni en la preparada por Modio, y también serían eliminadas de la versión castellana auspiciada por fray Marcos. Por otra parte, la versión italiana de algunas laudes castellanas (como la 1 y la 3) se imprimió ya en el siglo XVII (véase Apéndice 1).

30 Años después, el padre Cepari, en su *Vita del Venerabile Luigi Gonzaga* (Roma, 1606), II, V, pp. 199-200, pondría de manifiesto la costumbre entre los jóvenes de la Compañía de leer la vida de fray Iacopone: «Durante las vacaciones mayores de setiembre y octubre, cuando cesadas todas las clases van los jóvenes del Colegio Romano por algunos días a Frascati para reponerse de las fatigas del curso, llevaban con licencia de sus Superiores, quien el Gersón, quien la vida de San Francisco o de Sta. Catalina de Sena o del B. Padre Ignacio [...]; los especialmente inclinados al desprecio de sí mismos, leían con preferencia las del B. Giacomone y de Juan Colombino», *apud* Pedro de LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, en *Archivio italiano per la Storia della pietà*, 2 (1953), 1-50 (29), reeditado en su *Estudios ignacianos. II. Estudios espirituales*, Roma, 1957, 269-331.

desde el siglo XV, había favorecido enormemente la familiaridad entre los legos con los conceptos teológicos, adquiridos gracias a la cultura espiritual libresca³¹.

Como hemos visto, fray Marcos ya acariciaba este proyecto mientras redactaba la segunda parte de la *Crónica*, aunque es muy difícil saber si por entonces ya pensaba en una traducción al español o si en realidad su primera intención fue la de verterlos al portugués. De cualquier modo, de las palabras del traductor castellano al lector deducimos que el trabajo no fue iniciado hasta después de 1570, año en el que apareció la tercera parte y cuando nuestro franciscano ya había sido nombrado Ministro de la provincia de Santo Antonio de Portugal:

A primeira pessoa, lector amigo, que me mostrou as obras do beato Iacopone que sam em rima italiana, foy o padre frey Marcos de Lixboa, Ministro da provincia de sancto Antonio de Portugal, que com o mesmo spiritu e diligenzia com que pos em ordem e copillou as *Chronicas* do glorioso padre sam Francisco, o que tem acabado com muyto louvor de Deos e de sua religiam, com esse mesmo desejo me rogou as quizesse traduzir en hespañol.

Pese a haber recaído en él la confianza de fray Marcos para acometer tal empresa, el traductor prefiere quedar en el anonimato, aunque no por ello renuncia a ofrecernos un dato biográfico que creo importante resaltar, me refiero a su condición seglar. La noticia se deduce fácilmente al leer el pasaje de su carta al lector en el que se refiere a las dificultades que, incluso para él mismo, con su espíritu terreno ocupado «nas cousas do mundo», entraña la comprensión de la «alteza das materias» presente en algunas de las laudes:

31 Como indica Daniel de PABLO MAROTO (*Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, 1990, 209), entre 1550 y 1600 «la producción espiritual española se hace oceánica, llega al cenit de sus posibilidades. Marcan la pauta los grandes espirituales, los místicos geniales; pero el pueblo cristiano no asiste pasivo a la invasión de espiritualidad que inunda España desde muchos afluentes. Este pueblo vive activamente la intensa piedad que marcan los grandes "maestros". Se puede decir que la espiritualidad se "populariza", se universaliza». Esta difusión masiva creo que explica también la extensión de la bibliografía contemporánea – siglos XV y XVI – relativos a la vida espiritual, fácilmente comprobable con los estudios de Jean DAGENS, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1600)*, París, 1952, o, en el contexto peninsular, con los de Isaías RODRÍGUEZ, *Autores espirituales españoles (1500-1570)*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), 407-625 y *Autores espirituales españoles (1570-1600)*, en *Revista de Espiritualidad*, 34 (1975), 293-343, y el dirigido por José Adriano de FREITAS CARVALHO, *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal, 1501-1700*, Porto, 1988.

E foy tambem isto causa que muytas cousas fiquem escuras e quasi de todo nam intelligíveis aos spiritos terrenos e tam occupados nas cousas do mundo como o meu, mas nam sera assim aos spirituais e que na suavidade da contemplaçam participam dos segredos do amor divino e do ceo.

Al hilo de esta declaración del propio traductor, conviene recordar las palabras de fray Marcos dirigidas a fray Luis Gonçalves de Câmara en la dedicatoria de su libro, en las que afirma que los cánticos fueron traducidos «por pessoa de saber e peito christão», sin mencionar en ningún momento la pertenencia del trasladador a su Orden religiosa o a cualquiera otra, algo que parecería ser lo lógico si de un religioso se tratase³².

Más difícil resulta dilucidar si estamos ante un traductor portugués o español. Si bien es cierto que a lo largo de la traducción encontramos algún lusismo (primeiro, senhorio, naquel, agoa, por vezes...) y una obsesión continua por separar las contracciones típicas del castellano, tal vez como fruto de la hipercorrección (a'l, d'el), no podemos olvidar que el libro fue publicado en Lisboa y que, por lo tanto, lo más probable es que el componedor fuera portugués, con lo que estas grafías podrían haberse introducido en el mismo taller de impresión, ajenas por completo a la pluma del traductor³³. Sin embargo, el hecho de que la carta dirigida a los lectores (entre los que inevitablemente habría muchos españoles) se imprima en portugués, parece indicar que ésta era, precisamente, la lengua materna del autor, por mucho que el escrito se abra con lo que bien pudiera ser una errata, aunque de sospechosa apariencia castellana: «A primera». Quizá el traductor compuso dicha carta en su lengua materna por una simple cuestión de comodidad, aunque con la intención de traducirla posteriormente al castellano junto con el resto de los preliminares; pero, tal vez, la presura ante la inminente muerte de fray Luis, a quien iba dirigido el libro, aceleraría el proceso de publicación, impidiendo así que la traducción se llevase a cabo³⁴.

A todo ello se une el hecho probable de que el traductor, además de la versión italiana, tuviera a la vista la traducción parcial portuguesa, por lo que estas expresiones típicas del portugués pudieron haberse deslizado fácilmente en el texto castellano desde la versión que, cuando era posible, se utilizaba como apoyo en la traslación del original, hecho que nos inclina, una vez más, a pensar en un trasladador de origen portugués. Este uso de

32 Véase Giacomo VAIFRO SABATELLI (O.F.M.), *La prima traduzione spagnola di laudi iacoponiche*, en *Studi Francescani*, 55.1 (1958), 3-34 (6).

33 La presencia de lusismos en la traducción castellana fue detectada ya por Giacomo VAIFRO SABATELLI en su *La prima traduzione spagnola di laudi iacoponiche*, 6-7.

34 Con todo, el fraile jesuita no llegó a ver nunca la traducción impresa de las laudes, puesto que murió en marzo de 1575.

las laudes incluidas en la segunda parte de las *Crónicas* para la elaboración del texto castellano parece ponerse de manifiesto por la coincidencia en ambas versiones de muchos de los epígrafes, formulados de manera muy diferente en los impresos italianos³⁵, si bien, el cotejo de las piezas traducidas con el original deja en evidencia la mayor literalidad del texto portugués y, por ende, el mayor grado de reelaboración en el castellano.

En cualquier caso, quizá más interesante que estas hipótesis sobre la personalidad del traductor resulta el análisis del tratamiento de la materia original en su versión castellana. Antes de nada conviene recordar, una vez más, el carácter práctico de las laudes, que, nacidas con una finalidad inmediata y por lo tanto efímera, perviven de forma dispersa a lo largo de su historia. La necesidad de organización responde a la intención de construir con ellas un instrumento de devoción coherente y útil para la oración, tanto individual como colectiva. Así es como nace la *editio princeps* de la obra (Florencia, 1490), en la que Bonaccorsi «avvertiva esplicitamente che l'ordine delle laudi era "vario et incerto in molti libri" (gli antichi codici todini adoperati), sicchè le disponeva un po' a suo modo – e chissà se giocò l'esempio petrarchesco! – col "distinguerle le materie"»³⁶; y lo mismo sucede con las que aparecieron en los años siguientes, todas ellas como fruto de iniciativas posteriores y ajenas a las del propio autor³⁷.

No otra cosa es la que hace fray Marcos al imponer su particular organización de la materia en esta nueva versión de la obra, la cual queda ampliamente explicada y justificada en la «Annotaçam» con la que introduce el libro. En ella el franciscano aprovecha de nuevo la ocasión para cantar las excelencias del metro como medio ideal para comunicar a los mundanos la materia espiritual; repasa la costumbre de este uso desde los poetas antiguos – quienes, inspirados por sus dioses, vertían en verso los conceptos que excedían al propio entendimiento humano –, hasta los libros bíblicos poéticos y los escritos de los Santos Padres, de los que destaca en particular a san Ambrosio y entre los cuales incluye a Jacopone da Todi, cuya

35 Es el caso, por ejemplo, de las laudes I, 5, 7, 20; II, 3, 9, 22, 35; III, 4, 13, 17, 26 (véase el Apéndice I incluido al final del artículo).

36 Arsenio FRUGONI, «Jacopone francescano», en *Jacopone e il suo tempo. 13-15 ottobre, 1957*, Todi, 1959, 73-102 (95).

37 En este mismo sentido, María HERNÁNDEZ ESTEBAN (*El franciscanismo polémico de Jacopone da Todi...*, 807) insiste en el «carácter disperso que fue teniendo la redacción de lo que no por voluntad del autor, sino por iniciativa de otros recopiladores. Llegó a ser un libro. Jacopone no se propuso nunca recoger las líricas que iba escribiendo y enviando ocasionalmente a distintos destinatarios: sólo después éstas se fueron transcribiendo en misceláneas devotas, y más tarde se fueron haciendo, siempre de mano ajena, bloques de sus laudes»; entre estas misceláneas destaca «el códice Spithöfer, hoy perdido, en el que el laudario se planificó temáticamente siguiendo precisas directrices ascéticas», iniciativa organizadora muy semejante a la que impondrá fray Marcos de Lisboa en el laudario castellano, como veremos más adelante.

«scriptura e doctrina quasi toda foy em verso, porque convinha mais a seu enlevado e extatico spirito, e tambem a enlevar as almas que della se quisessem aproveitar».

De manera muy breve, y tras remitir para más información a los capítulos 31 y 32 incluidos en el libro VI de la segunda parte de su *Crónica*, nos relata la conversión de fray Jacopone, poniendo especial énfasis en su evangelismo radical y en su condición mística, con la cual justifica el hecho de que muchas de sus obras sean «escuras aos nam exercitados em as materias spirituaes de que tratam». Justamente esta dificultad de la doctrina todina es la que sirve de punto de partida para la organización de las laudes, organización que responde a la finalidad de hacer de ellas un libro doctrinal provechoso para el mayor número de lectores posible, tanto para los neófitos en la meditación como para los iniciados, e incluso para los ya perfeccionados en la contemplación. La cita del pasaje resulta sumamente esclarecedora:

Por dar mayor clareza, gosto e proveitos aos bons lectores, posto que no italiana andem estes cantos sem certa ordem scritos e impressos, pareceo bem e necessario que fossem repartidos segundo o grao da materia que tratam. E assi vam neste volume distinctos em tres classes, conforme aos tres degraos do caminho do Señor, que sam dos que començam, dos que aproveitam e dos que chegam ja a mayor perfeiçam do amor de Deos. Do que tambem resultara este proveito aos imperfeitos que não se espantaram si não entender alguns cantos da classe mais alta, pois inda a ella nam chegam. E se nas sciencias humanas damos differentes cursos e graos mais altos, quanto mais os devemos dar nesta sciencia e sapiencia infusa e divina?

Mais se deve aqui notar quanta doctrina acharam aqui as pessoas spirituaes, que se dam a oraçam seguindo as pisadas e exercicios dos sanctos, porque nam so aos que començam e aproveitam insina subir ao divino amor, pr a meditaçam e contemplaçam da vida e paixam de nosso Senhor Iesu Christo, mas tambem aos perfeitos.

Este principio clasificador comenzó a perfilarse de manera clara, aunque aún no orgánica, en la primitiva traducción portuguesa de parte del laudario; en ella, el de Lisboa señalaba el carácter moral o espiritual de algunos de los cánticos en el epígrafe introductorio, si bien muchos de ellos cambiarían de consideración en la ordenación castellana, en la que se incluye una tercera categoría, la de los cantos contemplativos, no considerada hasta entonces por fray Marcos³⁸. Las laudes quedaban así organizadas definitivamente en tres clases distintas, que responden a las tres vías o

³⁸ Los epígrafes con los que se introducen los cánticos portugueses pueden verse en el Apéndice I.

ascensiones que, desde su establecimiento teórico por san Buenaventura, marcan el camino hacia la contemplación divina³⁹.

La primera de ellas, que comprende los cánticos «que sirven a los que comienzan a dexas el mundo y peccados por amor de Dios», se abre con una pieza dedicada a «Cómo el Santo Iacopone se convertió a dexas el mundo» (1), que sirve de introducción al resto de los poemas, todos ellos referidos a la necesidad humana de convertirse y purificar sus pecados mediante la penitencia, paso previo necesario en el camino místico. En este apartado encontramos temas como el rechazo del deleite obtenido a través de los sentidos corporales (8), el desprecio del mundo (11, 13), la reprensión de los pecados y de los vicios humanos (16, 17, 18, 19, 22) o la ausencia de virtudes en el hombre pecador (21); y, como *leitmotiv* continuamente presente, la llamada a la penitencia y a la reconciliación con Cristo (3, 5, 7, 10, 14, 18, 23, 24).

Esta primera clase se cierra con tres cánticos de muy distinto signo temático: el primero de ellos supone la culminación feliz de esta primera vía purgativa: «Cómo el hombre se humilla a Chisto por el conocimiento proprio» (26); los dos siguientes, acordes con el anterior, no son otra cosa que «Loores y fiestas al nascimiento del Señor» (27) y «Loores de la Virgen María y de su Assumpción en el cielo» (28). Los tres se presentan a manera de colofón de la sección primera, razón por la que están claramente diferenciados de los precedentes, tanto por su forma métrica (son villancicos, frente a los metros de arte mayor del resto), como por su propia presentación tipográfica (se imprimen a dos columnas y en letra cursiva, frente a la columna única y a la habitual letra redonda del impreso), lo cual es indicativo de que alguien especialmente interesado en insistir en la particular estructura del libro (quizá el propio fray Marcos), se preocupó de cuidar la impresión de la obra.

La segunda parte recoge los cánticos «que convienen a los que aprovechan en servicio y amor de Dios», esto es, a los iniciados en la segunda de las vías místicas. La primera de las composiciones es una oración a Cristo y a la Virgen en la que se suplica el perdón tras el arrepentimiento sincero del alma pecadora: «De l'Alma, que cayó de la gracia de consolación y se recorre a Christo y su Madre»; esta pieza inicial no tiene correspondiente entre las laudes originales de Todi, ni tampoco se incluyó en la traducción parcial portuguesa, por lo que bien pudiera tratarse de una creación del propio traductor para establecer un nexo temático apropiado entre estas dos

39 El orden de las laudes en la versión italiana de Modio (coincidente con el de la *editio princeps*) y en las traducciones castellana y portuguesa puede verse en el Apéndice 1. Para facilitar su identificación, incluimos también la numeración que presenta cada una de ellas en las ediciones modernas de Ferri y de Mancini, citadas en la nota 28.

primeras partes de la versión castellana. Por las 36 restantes discurren los temas tópicos en un contexto como éste: la alabanza de la pobreza (2), meditaciones diversas (6, 7, 18), el desprecio de los vicios y el ejercicio de las virtudes (4, 11, 13, 16, 21, 29), o la imitación de Cristo (24), por citar sólo algunos; temas todos que, como vemos, inciden en la necesidad propia de la vía iluminativa de hacer un examen escrupuloso de conciencia. La sección termina, nuevamente, con tres composiciones que, como en la primera parte y siguiendo idéntico procedimiento (el uso del verso menor y la impresión en cursiva y a dos columnas), sirven de cierre y colofón a la segunda vía: «De alegría o chançoneta en alabanza del nacimiento del Señor» (35), «Al nacimiento del Señor» (36) y «Loores a nuestro Señor y a todos los Sanctos» (37).

Por lo que se refiere a la tercera parte, en la que se imprimen las piezas «que convienen a los más perfectos», el método es idéntico al utilizado en los casos anteriores. El primer canto se constituye con tres sonetos espirituales introductorios ya presentes en la segunda parte de las *Crónicas* portuguesas; los siguientes, tal y como había anunciado fray Marcos, contienen una importante carga conceptual, en la que la abstracción y la teorización teológica son frecuentes, por lo que el grado de dificultad es mayor que en cualquiera de las partes precedentes; responden, en definitiva, a la tercera de las vías místicas, en las que el discurso incide muy especialmente en el amor de Dios como principio de conocimiento y sabiduría. La sección, en este caso, termina con una laude impresa, como en los casos anteriores, en cursiva y a dos columnas («Llora doliente»), seguida de un cántico dirigido a Cristo mismo («O Iesu dulce amador») y otro final compuesto por una serie de siete sonetos dedicados a san Francisco, a la Magdalena y a Jesucristo, todos ellos ajenos a la pluma de fray Jacopone y ausentes también entre las laudes consideradas apócrifas: de nuevo, parece que nos las habemos con composiciones originales que, por su carácter y su forma métrica, parecen ser una concesión a los nuevos gustos renacentistas. Estos dos últimos cantos se vuelven a imprimir en letra redonda y a una sola columna, como si del colofón temático al libro entero, y no sólo a la segunda parte, se tratase.

Esta ordenación temática establecida por fray Marcos con una clara finalidad práctica puede explicar, aunque sólo en parte, el hecho de que en la versión castellana se supriman tajantemente varias laudes de la tradición, puesto que difícilmente podían integrarse en la nueva organización de la materia lírica. Si bien el traductor indica que

comecey a traduzir alguns cantos que pera isso escolhy, mas estes acabados, em qualquer outro com que me encontrava achava tanta riqueza de conceptos e tantas cousas bastantes a mover e inflamar qualquer spirito [...], que me pareceo huma muyto grande culpa nam se communicar aos

que carecem do italiano hum tam grande thesauro [...] e como pude os acabey de traduzir todos.

basta con leer el volumen a la luz de la versión italiana para comprobar que se han eliminado muchos de los cánticos, mientras que se han introducido otros nuevos sin correspondiente italiano (o al menos no los he localizado entre las piezas auténticas o apócrifas conservadas del todino) que responden a la voluntad de insistir en la coherencia temática de cada una de las partes en que se divide el libro, como hemos visto. Por otra parte, no podemos desechar la idea de que quizá algunas de ellas sean producto de las dudosas dotes versificatorias del traductor, de las que ya había alardeado en las reelaboraciones, y no simples traducciones o adaptaciones al verso castellano, que hace de algunas de las piezas originales (véase el Apéndice 3).

Por lo que se refiere a las piezas eliminadas, conviene recordar que la obra de Todi, además de contener la valiosa doctrina de la que hablaba fray Marcos, es también un claro testimonio de una lucha ideológica en el seno franciscano, lucha que trajo consecuencias históricas importantes que a veces penetran de forma evidente en el discurso lírico⁴⁰. Sólo desde esta perspectiva adquieren sentido las laudes escritas contra Bonifacio VIII («O papa Bonifazio, eo porto tuo prefazio», «O papa Bonifazio, molt'ài iocato al mondo»), la dedicada al dimitido papa Celestino V («Que farai, Pier da Morrone») la sátira con claras referencias a la época en la que él mismo estuvo en prisión, en 1298 («Que farai, fra' Iacovone»), o la epístola consolatoria dirigida su amigo, el beato Giovanni della Verna («A fra'Ianne de la Verna»), todas ellas suprimidas en la edición castellana⁴¹. También desaparecen los cánticos en los que se introducen ideas misóginas más propias de la severa moralidad medieval que del siglo XVI («O femene, guardate a la mortal' ferute»), o las que reflejan temas polémicos en el tiempo en que fueron compuestas, como la dedicada a la batalla del Anticristo («Or se parerà chi averà fidanza»), asunto que, tras su tratamiento por parte de ciertos grupos heréticos, se abordaría en la época posconciliar no sin cierta cautela⁴². Lo mismo sucede con aquellas en las que el todino

40 Tendencia que también aparece en los cancioneros profanos de la época, como el de Petrarca o Guittone d'Arezzo, como bien señala María HERNÁNDEZ ESTEBAN, *El franciscanismo polémico de Jacopone da Todi...*, 806. En torno al laudario como experiencia mística, pero con un claro sentido histórico, véanse las noticias de Franco MANCINI incluidas en su edición crítica de la obra, 350-372.

41 El catálogo completo de las laudes eliminadas en la versión castellana, junto con su localización en la edición de Modio y en las modernas, puede verse en el Apéndice 2.

42 En torno a este asunto puede verse María Isabel TORO PASCUA, *Religión popular y literatura en la España del siglo XVI: los sermones castellanos impresos de san Vicente Ferrer*, Salamanca, en prensa.

se muestra un claro fustigador de las costumbres depravadas de sus contemporáneos, tales como la corrupción de la Iglesia («Iesu Cristo se lamenta de la Ecclesia romana»), o las desmesuradas ambiciones intelectuales de los frailes menores, tan alejados de la *docta ignorantia* franciscana, tema que fray Jacopone canta de manera general («Tale qual è, tal è: non ci è reliione») o personalizándolo en la figura de Rinaldo de Todi («Frate Ranaldo, do' si andato»)⁴³.

Como vemos, se eliminan intencionadamente todos aquellos textos que, por la distancia cronológica, habían perdido a mediados del siglo XVI su sentido esencial y que carecían de una utilidad inmediata. Por otra parte, debemos de tener en cuenta que la traducción surge en plena etapa postridentina, en un momento en el que el contexto histórico e ideológico había cambiado radicalmente, y en el que las alusiones históricas, el tratamiento de ciertos temas polémicos o las referencias culturales del medievo resultaban no sólo anacrónicas, sino también totalmente ajenas e incluso dispares con el espíritu de la contrarreforma. A la vista del nuevo marco ideológico en el que las laudes se reutilizan, podemos pensar que estas ausencias bien pudieron ser consecuencia de la autocensura de la propia Orden e incluso de la Inquisición misma⁴⁴.

Sea como fuere, este proceso de readaptación no afecta solamente a la reorganización de la materia, sino también a la forma en que se vierte a la lengua española. El esquema métrico original de las laudes desaparece por completo para dar cabida a un amplio catálogo de metros típicamente renacentistas: en las páginas del libro encontramos canciones, sonetos, octavas reales, liras, villancicos y, en menor cantidad, endecasílabos sueltos, cuartetos y verso sáfico. Si fray Marcos, desde sus intereses como religioso, nos ofrece un manual de devoción perfectamente organizado e incluso elaborado en su forma material para el fácil manejo por religiosos y seglares

43 A la zaga de la *docta ignorantia*, recuérdese que el propio san Francisco de Asís escribe una carta a san Antonio de Lisboa, uno de los primeros intelectuales de su Orden, indicándole su agrado ante la actitud del lisboeta al enseñar la santa teología, al mismo tiempo que le manifestaba su temor de que quienes se entregasen demasiado a su estudio abandonasen el primigenio espíritu franciscano, muy acorde con la laude todina; véase *Lettre à Saint Antoine*, en *François d'Assise. Ecrits* (edición de Th. DESBONNETS J. F. GODET), París, 1981, 268-269.

44 María HERNÁNDEZ ESTEBAN, *El franciscanismo polémico de Jacopone da Todi...*, 810. Téngase en cuenta, además, que por estos años la Inquisición portuguesa era bastante rigurosa en las cuestiones relacionadas con el anticlericalismo religioso, por lo que algunos de los asuntos tratados por el de Todi en las laudes eliminadas podrían resultar, cuando menos, molestas (véase L. S. RÉVAH, *La censure inquisitoriale portugaise au XVI^e siècle*, Lisboa, 1960, 64-65). No olvidemos tampoco que la Inquisición española había incluido en el *Index* de 1559 obras bastante más inocentes que las laudes de Todi eliminadas en la traducción: piénsese, por ejemplo, en las de fray Luis de Granada o en las obras devocionales de Jorge de Montemayor (J. M. de BUJANDA, *Index de l'Inquisition Espagnole, 1551, 1554, 1559*, Ginebra, 1984, núms. 485-486 y 554, respectivamente).

(un libro «pequenino e portatil»), el traductor, un versificador laico y al parecer con aspiraciones literarias, elabora una suerte de cancionerillo espiritual que, sin duda, respondía a los gustos poéticos de su época; al fin y al cabo, no hace otra cosa que mantener en su pluma el mismo espíritu que había alimentado a la laude desde sus orígenes mismos, en tanto forma poética que adoptaba el esquema de la balada profana en este intento de popularizar la materia espiritual entre religiosos y seglares, pues no en vano «si trattava di offrire al pubblico qualche cosa che potesse procurargli una emozione equivalente al diletto che gli solea dare la poesia profana»⁴⁵.

En definitiva, el resultado final resulta ser una suerte de pequeño tratado devoto que, fiel al nuevo estilo poético, se presenta al mismo tiempo como un cancionerillo espiritual elaborado de acuerdo con los gustos literarios del Seiscientos. La versión castellana de las laudes de fray Jacopone de Todí es, en suma, un ejemplo más de la adaptación de textos medievales, nacidos en un contexto histórico determinado, a una nueva época y a un nuevo ambiente de difusión cuyos parámetros ideológicos eran muy distintos; los cambios que se producen en la traducción castellana nos informan abiertamente de una clara «dislocación cultural y espacial en beneficio de una nueva recuperación del texto en un ámbito cultural distinto»⁴⁶ y con una finalidad concreta. Al servicio de esta recuperación con fines prácticos están tanto el tratamiento, organización y forma métrica de la materia traducida, como la propia factura material del libro, un librito portátil, manual, para uso de religiosos y laicos, que responde a la intención que desde buen principio, allá por 1562, había mostrado fray Marcos.

45 Angel MONTEVERDI, *Jacopone poeta*, 46.

46 Pedro M. CÁTEDRA, *Un aspecto de la difusión del escrito en la Edad Media: la autotraducción al romance*, en *Aspects de la diffusion de l'écrit au Moyen Âge: France, Italie, Espagne*, Atalaya, 2 (1991), 67-84.

APÉNDICE I

ORDEN DE LAS LAUDES EN LAS VERSIONES CASTELLANA, PORTUGUESA E ITALIANA

Traducción castellana (1576)	Traducción portuguesa (1562)	Versión italiana (Modio, 1558)	Ediciones modernas (Ferri, 1915 Mancini, 1974)
I, 1 (f. 1r) Cómo el Santo Iacopone se con- vertió a dexar el mundo. «Oíd qué nueva locura é tomado»	I (f. CCLIIIv) Como se converteo o vienaventurado Iaco- ppone a deixar o mundo e entrar em a religiam de Sam Fran- cisco «Ouvy a doudice minha»	Ausente en Modio, pero incluido en Tresatti: «Udite nuova pazzia».	
I, 2 (f. 4v) Reprehensión al Alma que dexo a Dios por el peccado: «O Alma tan pec- cadora»	18 (f. CCLVIIIv) Cantico moral. Da reprehensam da alma peccador, pera que se converta a Deos. «O Alma tam pe- ccadora»	Ausente en Modio, pero incluido en Tresatti: «Anima peccatrice»	
I, 3 (f. 6r) De cómo cada uno se deve convertir a Dios, y de los mysterios de la vida. «Movido de locura y santo zelo»		Ausente en Modio, pero incluido en Tresatti: «Mosso da santa pazzia».	
I, 4 (f. 8r) El alma, queriendo volver a hazer peni- tencia, pide a la Virgen Maria que interceda por ella. «O gentil Reyna mía» —Reclaboración sobre el original italiano. Véase Apéndice 3—		I (f. 1r) Della beata Vergine Maria, & del pec- catore. «O Regina cortese»	Ferri, I Mancini, 13: «O regina cortese, eo so'a vvui venuto»

I, 5 (f. 9r) Quéxase el Señor del peccador ingrato, y benignamente lo revoca a sy. «O Hombre, de ti me quexo»	21 (f. CCLXIIIr) Cantico moral, em que se queixa Christo do peccador ingrato e beninamente o revoca a si. «Homem, de ti me lamento»	26 (f. 30r) Como Christo se lamenta del' homo peccatore. «Omo, de te me lamento»	Ferri, 26 Mancini, 73: «Omo, de te me lamento»
I, 6 (f. 13v) Contienda del alma perdida con el demonio, en presencia del Señor. «O Christo piadoso»		21 (f. 21r) De quello che domanda perdonanza da poi la morte. «O Christo pietoso»	Ferri, 21 Mancini, 63: «O Iesù Cristo pietoso»
I, 7 (f. 14r) Cómo el peccador por razones se lleva a conocer su pecado y hazer penitencia. «O hermano, yo te ruego»	7 (f. CCLVIr) Como o peccador per razam se traz a penitencia. «Irmão meu, trabalha tornar o tomado»	9 (f. 10v) Consiglio de l'amico a l'altro amico, che voglia tornar a Dio. «Frate mio, briga de tornare»	Ferri, 9 Mancini, 24: «O frate, brig'a de tornare»
I, 8 (f. 16v) De la brevedad grande del deleite de los sentidos. «Puestos en gran contienda»		5 (f. 6v) De cinque sentimenti. «Cinque sensi mess'on pegno»	Ferri, 5 Mancini, 19: «Cinqui sensi mess'ò 'l pegno»
I, 9 (f. 18r) Que el peccado mortal es muerte de l'alma y peor que la del cuerpo. «Aquel mesmo effecto que en el humano»	12 (f. CCLVIIIv) Cantico moral. Como o peccado faz a Alma o que amor te ao corpo. «Assu como faz a morte»	12 (f. 13r) Como l'anema diventa morta per el peccato. «Si como la morte face»	Ferri, 12 Mancini, 26: «Si como la morte face a lo corpo umanato»
I, 10 (f. 19v) Cómo es el hombre animado a hazer penitencia, por consideración de la muerte. «No tardeis venir a penitencia»—Reelaboración sobre la versión italiana. Véase Apéndice 3—.		25 (f. 28v) De la contemplatione de la morte & incineratione contra la Superbia. «Quando t'alegri, omo de altura».	Ferri, 25 Mancini, 61: «Quando t'alegri, omo d'altura»

I, 11 (f. 21v) De las miserias de que está llena toda la vida humana. «O vida penosa, continua guerra»		24 (f. 25r) Como la vita de l'homo è penosa. «O vita penosa, continua bataglia»	Ferri, 24 Mancini, 58: «O vita penosa, con- tinua battaglia»
I, 12 (f. 25v) Contienda de l'Alma con el cuerpo. «Oyd una contienda tan reñida»	5 (f. CCLIIIv) Cantico moral. Da contenda da Alma con o Corpo. «Ovui todos huna contenda	3 (f. 3v) Contentione infra l'anima & il corpo. «Audite una n'ten- zone»	Ferri, 3 Mancini, 7: «Audite una 'nten- zone ch'è fra l'anema e 'l corpo»
I, 13 (f. 28r) Del desprecio del mundo y vana her- mosura del cuerpo. «Contar os quiero un cuento»		22 (f. 22v) De la vita de l'homo reducta ala vechieza. «Audite una enten- zone»	Ferri, 22 Mancini, 57: «Audite una 'nten- zone ch'era 'nfra dui persone»
I, 14 (f. 31r) Quéxase nuestro Re- demptor de l'Alma peccadora y ruégala se buelva a él. «O Christo omni- potente»		41 (f. 47r) Como li Angeli si maravigliano de la peregrinatione de Christo nel mondo «O Christo omni- potente / ove sete en- viato, /perché pove- ramente »	Ferri, 41 Mancini, 50: «O Cristo omni- potente, dove site en- viato? / Perché pove- ramente»
I, 15 (f. 33v) Que no se glorie el hombre en sí mesmo ny cosa suya. «O hombre ignorante, que assí te e[n]va- nesces»		23 (f. 24v) Della viltà de l'hu- omo. «Omo, mettete a pen- sare»	Ferri, 23 Mancini, 76: «Omo, mittite a ppensare»
I, 16 (f. 34v) De la Sobervia y sus hijas. «La Sobervia con buscar altura»		14 (f. 15r) Como li vitii des- cendono dala Super- bia. «La Superbia de l'al- tura»	Ferri, 14 Mancini, 30: «La Superbia de altura»

I, 17 (f. 36r) D'el hypócrita que se finge spiritual. «Bien entiendo que me é mucho alon- gado»		29 (f. 33r) De la ypocresía. «Molto me so delon- gato»	Ferri 29 Mancini, 80: «Molto me so' ade- longato»
I, 18 (f. 37r) Como l'alma se co- nosee y se aparta de los vicios y buelve a Christo. «Ningún hombre bien confesarse sabe»	42 (f. CCLXXIX) Cantico moral. De como a alma se faz serva da carne e como se aparta dos vicios passados. «Nhum homem sabe bem confessarse»		
I, 19 (f. 39r) Como l'alma viciosa es semejante al infierno y por la gracia se haze virtu- osa. «L'alma que es viciosa me semeja»		13 (f. 14r) Como l'anima vitiosa è inferno, & per lume de la gratia poi se fa paradiso. «L'anema ch'è viti- osa»	Ferri, 13 Mancini, 59: «L'anema ch'è vizi- osa»
I, 20 (f. 40r) Contienda de l'Alma perdida con su cuerpo en el día del Juyzio. «O cuerpo tenebroso»	13 (f. CCLIXv) Cantico moral. Da alma pecador como o corpo, no dia do juyzo. «O corpo podre e deffeyto»	15 (f. 16v) Como l'anema retorna al corpo per andare al Iudicio. «O corpo enfrace- dato»	Ferri, 15 Mancini, 31: «O corpo enfra- cedato»
I, 21 (f. 41v) Llanto de la Verdad sobre la Bondad muerta. «Gran llanto haze la Verdad»	15 (f. CCLXr) Cantico moral. Da verdade que chora a bondade morta. «A Verdade chora»	51 (f. 67v) Come la veritá piange de la bontá morta. «La Veritate piange»	Ferri, 51 Mancini, 8: «La Veretate plange, ch'è morta la Bon- tate»
I, 22 (f. 43r) Del principio y fin del peccado sensual. «O Hermano mío, guarda la vista»	6 (f. CCLVv) Como o peccado sensual entra pol'a vista & acaba na obra da sensual tentaçam. «Irmão meu, guarde da vista»	7 (f. 7v) De pericoli, che i n t e r v e n g o n o all'huomo che non guarda bene el viso, & altri sentimenti. «O frate guarda 'l viso»	Ferri, 7 Mancini, 34: «O frate guarda 'l Viso, se vòl ben reguarire»

- I, 23
(f. 45r)
Cómo el peccador á
de componer su vida
reconciliándose con
Christo.
«O peccador contrito»
- I, 24
(f. 47v)
Como habla el Señor
al coraçón del pec-
cador hasta lo traer a
penitencia.
«Christo: -Dime en
qué te confías»
- I, 25
(f. 49v)
Del religioso negli-
gente.
«Oyd una locura que
al presente»
-Reelaboración sobre
la versión italiana.
Véase Apéndice 3-.
- I, 26
(f. 52v)
Cómo el hombre se
humilla a Chisto por
el conocimiento
proprio.
«O eterna bondad»
-Reelaboración a
partir de la versión
italiana. Véase Apén-
dice 3-.
- I, 27
(f. 53v)
Lores y fiestas al
nascimento del
Señor.
«Venido es amor»
- I, 28
(f. 57r)
Lores de la Virgen
María, y de su Assum-
pción en el cielo.
«Cantos hagamos»
- 97
(f. 134v)
Amaestramiento al
peccatore che se vole
reconciliare con Dio.
«O peccatore dolente»
- 10
(f. 11v)
Como Dio induce el
peccatore a penitencia.
«Peccator, chi t'a
fidato»
- 14
(f. CCLXr)
Cantico moral do
peccador penitente
«Ay de my doente»
- 20
(f. 20v)
Del sclerato pecca-
tore penitente.
«O me lasso, dolente»
- 27
(f. 31v)
Como l'anima do-
manda aiuto contra la
battaglia de li sensi
corporali.
«Amor dilecto, /
Christo beato»
- 43
(f. CCLXXIXv)
Canto suavissimo
entre a alma e Christo
nacido en carne.
«O nosso amor
vindo»
- 65
(f. 85v)
De la nativité de
Christo.
«Ad l'amor ch'è
venuto»
- 65
(f. 85v)
De la nativité de
Christo.
«Ad l'amor ch'è
venuto»
- Ferri, 97
«O peccator dolente»
- Ferri, 10
Mancini, 49:
«O peccator, chi te à
ffidato»
- Ferri, 20
Mancini, 62:
«Oi me, lascio
dolente»
- Ferri, 27
Mancini, 33:
«Amor diletto, Cristo
beato»
- Ferri, 65
Mancini, 86:
«All'Amor, ch'è
vinuto»
- Ausente en Modio,
pero incluido en
Tresatti: «Canti gioi-
osi e dolce melodia».

II, 1

(f. 58v)

De l'Alma, que cayó
de la gracia de con-
solación y se recorre
a Christo y su Madre.
«O dulce Señor mío»

II, 2

(f. 59v)

Que la pobreza como
señora, todo manda y
gobierna.
«O pobreza, mi dulce
enamorada»

II, 3

(f. 60v)

Qu'el amor divino
haze al hombre mudo
y cauto en ocultar la
gracia.
«Amor enmudecido»

23

(f. CCLIVv)

Cantico spiritual.
Como o verdadeiro
amor faz o homem
mudo e cauto em
ocultar a graça de
Deos.
«Amor emmun-
decido»

59

(f. 77r)

De la sancta povertá
signora de tutto.
«Povertade enamo-
rata»

Ferri, 59

Mancini, 47:

«Povertat' ennamo-
rata»

77

(f. 102v)

De l'amor muto.
«O amore muto».

Ferri, 77

Mancini, 14:

«O amore muto»

II, 4

(f. 61v)

Cómo no s'halla
Christo sino por el
camino de vileza y
desprecio de todas las
creaturas.
«Mostradme a Iesu
Christo»

42

(f. 48v)

Como l'anima priega
li Angeli che l'inse-
gnino ad trovar Iesù
Christo.
«Ensegnatime Iesù
Christo»

Ferri, 42

Mancini, 15:

«Ensegnateme Iesù
Cristo, ché eo lo
voglio trovare»

II, 5

(f. 64r)

De la nobleza de
l'Alma que toda se da
a Dios y de su vileza
quando se da a los
sentidos corporales.
«O Alma mía, noble
y gentil criada»

35

(f. 39r)

Exhortatione a
l'anima propria che,
considerata la sua
nobilitá, non tardi la
via a l'amor divino.
«O Anima mia creata
gentile»

Ferri, 35

Mancini, 44:

«O anema mia, creata
gentile»

II, 6

(f. 65v)

Devota meditación de
la concepción y parto
de nuestra señora.
«Virgen más que mu-
ger, o pura y sancta»

31

(f. CCLXXr)

Cantico em louvores
da pureza virginal da
madre Deos.
«O Virgem mais que
mulher».

2

(f. 2r)

Della beata Vergine.
«O Vergen più che
femina»

Ferri, 2

Mancini, 32:

«O Vergen plu ca
femena»

II, 7 (f. 67v) Meditación de las siete apariciones de la Cruz hechas al Padre San Francisco. «Glorioso Francisco»		61 (f. 79r) De san Francesco & de septe apparitione de Croce a lui & de lui facte. «O Francesco povero»	Ferri, 61 Mancini, 40: «Francesco povero»
II, 8 (f. 70v) Cómo el Padre San Francisco fue enviado para vencer a'l demonio «Noble Francisco de Dios amado»	44 (f. CCLXXXIV) Cantico do P. Sam Francisco. «Francisco de Deos amado»	62 (f. 80v) De san Francesco & de le battaglie del nemico contra lui. «O Francesco, da Dio amato»	Ferri, 62 Mancini, 71: «O Francesco, da Deo amato»
II, 9 (f. 72v) De los efectos y eficacia de la verdadera penitencia. «Alta penitencia»	22 (f. CCLIXr) Cantico moral. Dos efectos e efficacia da penitencia perfecta. «Penitencia dalto stado»	4 (f. 5r) Della penitentia. «O alta penetenza»	Ferri, 4 Mancini, 11: «O alta penetenza, pena enn amor tenuta»
II, 10 (f. 74v) De la consciencia que siente en su paz, por la justicia. «O consciencia mía mordedora»		49 (f. 65v) De la conscientia pacificata. «O conscientia mia grande»	Ferri, 49 Mancini, 85: «O coscienza mia»
II, 11 (f. 75r) De la orden y eficacia de las quatro virtudes Cardinales. «Quatro nobles vir- tudes son llamadas»		70 (f. 96v) De le quattro virtù cardinale. «Alte quattro virtute»	Ferri, 70 Mancini, 10: «Alte quatro vertute so' cardinal vocate»
II, 12 (f. 76v) Qu'es verdadero saber querer ser reputado por loco de los hombres por amor de Dios. «Gran seso me parece y gentileza»		84 (f. 109r) Como è somma sapi- entia essere reputato pazo per l'amor de Christo. «Senno me pare & cortesia»	Ferri, 84 Mancini, 87: «Senno me par e cortisia»

II, 13 (f. 77r) Cómo se á de ornar l'alma que quiere yr a'l parayso. «Alma que a paraíso tanto yr desseas»	36 (f. 40v) Como l'anima vestita de virtù passa a la gloria. «Anema che desideri»	Ferri, 36 Mancini, 60: «Anema, che desideri andare ad paradiso»
II, 14 (f. 79r) Cómo la impaciencia muy presto haze perder toda la ganancia spiritual. «Harto me trabajo de hazer provecho»	28 (f. 32v) De la impatientia che fa tutti li beni perdere. «Assai me sforzo a guadagnare»	Ferri, 28 Mancini, 75: «Assai m'esforzo a guadagnare»
II, 15 (f. 79v) De la hermosura de la Castidad. «O Castidad, linda flor»	37 (f. 42r) De la castità, la quale non basta a l'anima senza l'altre virtute. «O castitate, fiore»	Ferri, 37 Mancini, 72: «O castetate, fiore»
II, 16 (f. 81r) Quán dificultoso es conoscer el medio que demanda la virtud. «O, quién bien alcan- çasse»	38 (f. 43r) Como è difficile pas- sare per el megio virtuoso. «O megio virtuoso»	Ferri, 38 Mancini, 43: «O mezzo virtuoso, retenut'a bataglia»
II, 17 (f. 82r) Del Amor falso y de sus condiciones. «O Amor falso y nocivo»	33 (f. 36r) De l'amore falso che offende le virtù. «Amor contrafacto»	Ferri, 33 Mancini, 46: «Amore contraffatto, spogliato de vertute»
II, 18 (f. 84v) Meditación de la compasión de la Virgen nuestra Señora en la pasión de Christo nuestro Señor. «Señora del Paraíso, que no corres»	93 (f. 129v) Pianto de la Madonna de la passione del figliolo Iesú Christo. «Donna del paradiso»	Ferri, 93 Mancini, 70: «Donna de paradiso»

II, 19 (f. 87v) Del perfecto desseo de sufrir toda tribu- lación por amor de Dios, al qual el beato fray Iacopone llegó. «O Señor mío, de gracia te pido»		48 (f. 64v) De l'infirmità & mali che frate Iacopone demandava por exces- so de carità. «O Signor, per cor- tesia»	Ferri, 48 Mancini, 81: «O Signor, per cor- tesia»
II, 20 (f. 89r) De la diferencia entre el Amor verdadero y falso, y sciencia adquerida y infusa. «O Libertad subjecta»		34 (f. 37r) De la differentia intra el vero & falso amore, & intra la scientia acquisita & infusa. «O libertà. subiecta»	Ferri, 34 Mancini, 66: «O libertà, suietta ad onne creatura»
II, 21 (f. 91r) Cómo l'alma por la fe viene al proprio conoscimiento y se haze perfecta en la virtud. «"VERSO SAPHI- CO" / Mediante el claro resplandor del día»		46 (f. 61r) Como l'anima per fede viene a le cose invisibile. «Con gli occhi c'agio nel capo»	Ferri, 46 Mancini, 28: «Coll'occhi c'aio nel capo, la luce del di mediante»
II, 22 (f. 93v) Las virtudes exteriores sin humildad a dónde llevan la alma. «Pregunta. -¿Qué hazes, o pobre alma tan enlazada?»	30 (f. CCLXIXv) Cantico moral. A que fim levam a alma as virtudes exteriores sem humidade. «Que fazes, alma enlaçada?»	16 (f. 17v) Como l'appetito de laude fa operare molte cose senza fructo. «Que fai, anema predata?»	Ferri, 16 Mancini, 37: «Que fai, anema predata»
II, 23 (f. 95r) Llanto que haze la Iglesia sobre la flaqueza de muchos hijos suyos. «Llora la Iglesia a todas las horas»	17 (f. CCLXIr) Cantico moral. Pranto da Igreja. «Chora a Igreja, chora com tristura»	53 (f. 69r) Del pianto de la Chiesa. «Piange la Ecclesia, piange & dolura»	Ferri, 53 Mancini, 35: «Plange la Ecclesia, plange e dolura»

II, 24
(f. 95r bis)
L'Alma, mirando su
propria vileza en el
espejo de la vida de
Christo, viene a
humillarse al Señor.
«O vida de mi Iesus»

II, 25
(f. 97v)
Cómo la Misericordia
y la Iusticia conten-
dieron sobre la repa-
ración del hombre y
se concertaron.
«El hombre fue criado
virtuoso»

II, 26
(f. 106r)
Exposición de la
oración del Pater
Noster.
«En siete partes hallo
qu'es distincta»

II, 27
(f. 107r)
Cómo l'alma sube a
el estado de perfección
considerando su
propia vileza y el
Amor de Christo.
«Hombre comprado,
myra»

II, 28
(f. 109r)
Cómo Christo vino al
mundo para ense-
ñarnos l'arte de amar.
«Ángel. —¿Qu'és esto?
¿A dó vas assy?»

39
(f. 44v)
Como la vita di Iesù
è specchio de l'anima.
«O vita de Iesù
Christo»
Ferri, 39
Mancini, 51:
«O vita de Iesù Cristo,
specchio de veretate»

43
(f. 50r)
De la misericordia &
iustitia, & como fu
l'omo reparato: e
parlano diversi.
L'omo fo creato
virtuoso»
Ferri, 43
Mancini, 3:
«L'omo fo creato
vertuoso»

44
(f. 69r)
De le petitione che
sono nel Paternostro.
«En septe modi, co a
me pare»
Ferri, 44
Mancini, 22:
«En sette modi, co' a
mme pare»

73
(f. 98v)
Del gran prezo dato
per vil derrata, cioè
Christo per l'omo.
«O derrata, guarda al
prezo».
Ferri, 73
Mancini, 48:
«O derrata, esguard'al
prezzo»

40
(f. 46r)
Como li Angeli
domandano a Christo
la cagione de la sua
peregrinatione nel
mondo.
«O Christo omni-
potente. / dove se'
enviato? / perché
pelligrinato»
Ferri, 40
Mancini, 27:
«O Cristo onipotente,
dove site enviado? /
Perché pelegrinato».

II, 29 (f. 111r) Escalera de virtudes «A la grossera y baxa lyra mya» —Reelaborado o ins- pirado a partir de la versión italiana. Véase Apéndice 3—.		69 (f. 93v) Arbore de Ierarchia simile a l'angelica: fondata sopra la fede, speranza & caritate. «Fede, spene & ca- ritate»	Mancini, A4(a): «V o l e n d o encomenzare»
II, 30 (f. 122v) De la vida d'el reli- gioso «Pues que frayle te heziste, o charo ami- go»	20 (f. CCLXIIr) Cantico moral e doc- trinal. Como deve o religioso viver. «Fezestete fraude, meu amado amigo»		
II, 31 (f. 126v) Que nos exercitemos en buenas obras y no sólo en buenas pala- bras. «Obremos, obremos bien de coraçón»		Ausente en Modio, pero incluido en Tresatti: «Facciam fatti, hora facciam».	
II, 32 (f. 128r) Proverbios y senten- cias morales. «Según qu'el largo tiempo, m'á mostra- do»			
II, 33 (f. 137r) Cómo conviene ser humilde a'l que quiere llegar a Iesu. «Quien amor hallar quiere»	36 (f. CCLXXVlr) Cantico spiritual. Que a humildade sustenta o varam perfeito. «Quem quiser achar amor»		
II, 34 (f. 139r) Cómo l'alma con pru- dencia se deve defen- der de las tentaciones del enemigo. «Oíd hermanos míos el combate»		47 (f. 62v) De la battaglia del nemico. «Or udite la battaglia	Ferri, 47 Mancini, 56: «Or odirite bataglia che mme fa 'l falso Nimico»

II, 35 (f. 141v) De alegría o chançoneta en alabança del nascimiento del Señor. «O nuevo canto»	32 (f. CCLXXv) Cantico spiritual. Das alegrias do nacimiento do Senhor. «O novo canto»	64 (f. 83r) De la nativitat di Iesú Christo. «O novo canto»	Ferri, 64 Mancini, 64: «O novo canto, c'ài morto el planto»
II, 36 (f. 143r) Al nascimiento del Señor «En la noble estalla»		Ausente en Modio, pero incluído en Tresatti: «Nella degna stalla».	
II, 37 (f. 144r) Loores a nuestro Señor y a todos los sanctos «Digamos cantos»			
III, 1 (f. 145r) Tres sonetos spirituales. Qué cosa es unción del espírito. 1. «Quién será que lo crea, oyendo dezir». 2. «De un fuego tan subtil arde y se prende» 3. «Súpitamente, Amor, tú me ás herido»	3 (f. CCLIIIr) Tres sonetos spirituales. Que cousa he a unçam do Spiritu Sancto. 1. «Que seria que cresse quando ouvir» 2. «Dum repente fogo se accende» 3. «Subitamente amor me has ferido»		
III, 2 (f. 146r) De la congoxa en que vive el alma que començó a gustar la suavidad divina. «Gemir haze y sospirar»	4 (f. CCLIIIv) Cantico spiritual. Da alma que começou gostar quam suave he o Senhor. «Queixase o peyto penoso»		
III, 3 (f. 146v) De la ingratitude y ceguedad grande del hombre que no ama a Dios. «Mucho pierde su tiempo el que no te ama»	10 (f. CCLVIIr) Cantico spiritual. Que so o verdadeiro amor sempre aquire grandes riquezas. «Muyto perde seu tempo el que nam te ama»	101 (f. 138r) Como el vero amore non è otioso. «Troppo perde el tempo chi non t'ama».	Ferri, 101

III, 4 (f. 151v) De la perfección de la spiritual pobreza distinta por tres grados, a que por su excellencia llama cielos. «O Amor de pobreza quieto y llano»	2 (f. CCLIIIv bis) Cantico da perfeição da sancta pobreza distinta per tres grados, a que chama tres ceos por sua exce- lencia «O amor dalta pobre- za»	60 (f. 77v) De la sancta povertà & suo triplice cielo. «O amor de pover- tate»	Ferri, 60 Mancini, 36: «O amor de pover- tate»
III, 5 (f. 153r) D'el hombre que ama a Dios que más quiere morir que offenderle «Señor dame la muerte»		11 (f. 12v) De l'anema contrita de l'offesa di Dio. «Signore, damme la morte»	Ferri, 11 Mancini, 12: «Signor, dâme la morte»
III, 6 (f. 154r) Cómo se figuran en el hombre perfecto las tres hierarchías de los ángeles. 1: «Prólogo en soneto: El hombre que su lengua domar puede». (vv. 1-20 de la versión italiana) 2: «Parésceme qu'el hombre fue criado» (Resto del cántico según la versión italiana).	29 (f. CCLXVIIIr) Cantico spiritual, em que se mostram tres jerarchias spirituaes no varam perfecto. 1: «Prólogo: Quem podê sua lingoa bem domar» 2: «Tractado: Pare- ceme que o homem he criado»	88 (f. 112r) Como in l'omo perfecto sono figurate le tre Ierarchie con li novi cori de Angeli. vv. 1-20: «L'omo che può la sua lingua domare» vv. 21-230: «parema che l'omo sua creati»	Ferri, 88 Mancini, 77: 1: [Prologus]: «Omo che pò la sua lingua domare» 2: [Incipit Tractatus]: Pàreme che ll'omo sia creato.
III, 7 (f. 158r) Que l'alma perfeta en el divino amor no usa de los sentidos sino bien. «O amor, amor divino»		82 (f. 108r) Como l'anima trova Dio tutte creature per mezzo de sensi. «O Amor, divino amore. / perché m'ai assediato?»	Ferri, 82 Mancini, 41: «O Amor, devino Amore, /perché m'ai assediato»
III, 7 bis (error en la nume- ración) (f. 159r) Pide la ferviente alma que sea muerta con Christo crucificado. «Amor ensangrentado»	47 (f. CCLXXXIIIv) Cantico spiritual. Da morte que o amor causa na Alma por a morte de Christo. «O doce amor»	83 (f. 108v) De l'amore de Christo in croce, & como l'anima desidera de morir con lui. «O dolce amore»	Ferri, 83 Mancini, 69: «Oï dolze Amore»

III, 8

(f. 161r)

Colloquio entre la Alma y Razón sobre el conocimiento y amor divino y d'el discípulo desta doctrina.

«Vosotros, que de amor hambre tenéis»

—Reelaborado o inspirado a partir de la versión italiana. Véase Apéndice 3—.

III, 9

(f. 169r)

Combida y llama a los amigos de Dios a le amar y alabar.

«Todo el amador que uviere empleado»

III, 10

(f. 170r)

Distinción d'el divino amor en tres estados.

«Pregunta l'Alma. — ¿Quién me sabría dar nuevas del amor?»

III, 11

(f. 172r)

Del amor de Iesu Christo nuestro Redemptor.

«O Christo mi dilecto»

III, 12

(f. 176r)

Contienda entre el Amor y la Falsa discreción.

«Amor dessea ocupar el coraçón»

40

(f. CCLXXVIIv)

Cantico spiritual. O amor he contrariado da falsa discriçam.

«Amor o coraçam quer acupar»

98

(f. 135v)

Como la ragione conforta l'anima che retorni a Dio.

«Perché m'ai tu creata».

Ferri, 98

Ausente en Modio, pero incluido en Tresatti: «Ogni amatore che sente d'amore»

80

(f. 104v)

De l'amore divino destincto in tre stati.

«Sapete voi novelle de l'amore»

Ferri, 80

Mancini, 25:

«Sapete vuj novelle de l'Amore»

78

(f. 103r)

Del amor vero & discrecion falsa.

«L'amor lo cor si vol regnare»

Ferri, 78

Mancini, 16:

«L'Amor 'n lo Cor se vòl rennare»

III, 13

(f. 177r)

Que la bondad divina se comunica a las potencias d'el alma.

«La bondad divina»

39

(f. CCLXXVIIr)

Cantico spiritual. Da divina bondade e potencias da alma.

«A bondade infinita»

79

(f. 103v)

Della bontà divina & volontà creata.

«La bontade enlinita»

Ferri, 79

Mancini, 21:

«La Bontat'enfinita vòl enfinito amore»

III, 14 (f. 178v) Queixas de l'alma que se ve privada de la consolación divina por su ingratitud. «Ay de my, quién podría»		66 (f. 90v) Pianto che fa l'anima per la occultatione de la gratia. «Or chi averá cor- doglio?»	Ferri, 66 Mancini, 4; «Or chi averia cor- doglio vorriane alcun trovare»
III, 15 (f. 180r) Queixas de la Bondad divina con el affecto y entendimiento y de sus alteraciones. «La Bondad se la- menta»	41 (f. CCLXXVIIIr) Cantico spiritual. Da altercaçam do inten- dimento e affecto na contemplaçam. «A Bondade se aquei- xa»	74 (f. 99v) La bontá divina se lamenta del affecto creato. «La bontade se la- menta»	Ferri, 74 Mancini, 1: «La Bontate se la- menta»
III, 16 (f. 183r) Del júbilo spiritual. «O júbilo d'el alma»	38 (f. CCLXXVIIr) Cantico spiritual. Jubilo. «O jubilo de dulçor»	76 (f. 102r) Del iubilo del core che esce in voce. «O iubilo del core»	Ferri, 76 Mancini, 9: «O iubileo de core»
III, 17 (f. 183v) De la cruz perfecta y menos perfecta. «Huyo la cruz, cuytado»	26 (f. CCLXVIr) Cantico da perfecta e menos perfecta cruz. «Fuio a Cruz»	75 (f. 101r) De la diversitá de contemplatione de croce. «Fuggo la crece che me devora»	Ferri, 75 Mancini, 2: «Fugio la croce, cà mme devora»
III, 18 (f. 185r) Como la Alma, sposa de Christo, va subi- endo por grados en la contemplación. «Todo hombre que hablar quiere pensar deve»		71 (f. 97v) Como Christo se reposa ne l'anima ornata de virtú, como sposo con la sposa. «Omo che vol parlare»	Ferri, 71 Mancini, 65: «Omo chi vòl parlare»
III, 19 (f. 186v) Loores del Amor divino. «Amor. divino Amor. tan poco amado»		81 (f. 106v) De l'amor divino & sua laude. «O amor. divino amore. / amor, che non se'amato»	Ferri, 81 Mancini, 39: «O Amor. devino Amore. / Amor. che non èi amato»

III, 20

(f. 188v)

De l'alma llena del
Amor divino penetrativo en la contemplación.

«Iesus con la su vista»

III, 21

(f. 189r)

Nuestro Señor Iesú
Christo sobre todas las cosas deve ser amado.

«Ningún amador
piense»

III, 22

(f. 190r)

Árbol de la contemplación y amor divino.

«Pregunta. —Un hermoso árbol fue de Dios plantado»

27

(f. CCLXVIv)

Cantico espiritual e
arvore da contemplaçam e amor divino.
«Arvore he de Deos plantado»

89

(f. 116r)

Arbore de l'amore
divino.

«Un arbore è da Dio
plantato»

Ferri, 89

Mancini, 78:

III, 23

(f. 193r)

Que deve l'Alma
amar a Christo como d'Él es amada.

«O Dulcíssimo amor,
que tanto m'amas»

28

(f. CCLXVIIv)

Cantico spiritual, em
que a alma trabalha
com seu amor imitar
o amor de Christo.
«O amor que me amas
tanto»

85

(f. 109v)

Como se deve amar
Christo liberamente
como esso amò noi.
«O amor che m'ami»

Ferri, 85

Mancini, 79:

«O Amor, che mme
ami»

III, 24

(f. 194v)

Cómo l'Alma fiel es
verdadero aposento de
Dios.

«O alma mía fiel, que
buscando vas»

III, 25

(f. 197r)

Quexas y soledades
de el Alma que pide
a Iesús l'abra la puerta
de su consolación
divina.

«Ábreme ora, Iesús, o
vida mía»

37

(f. CCLXXVIv)

Cantico spiritual, em
que a alma pede
serem-lhe abertas as
portas da graça.

«Abre, Iesu, alegria»

III, 26 (f. 197v) Clamores y fervores d'el Alma transformada en el divino Amor. «Amor de Charidad, eterno y puro»	33 (f. CCLXXIir) Cantico spiritual, de clamores e fervores da Alma transformada em Deos. «Amor de charidade»	90 (f. 117v) Como l'anima se lamenta con Dio de la caritá superardente in lei infusa. «Amor de caritate»	Ferri, 90 Mancini, 89: «Amor de caritate, perché m'ai lassato. Amore»
III, 27 (f. 203v) De cinco grados por los quales sube l'Alma a transfigurarse en Christo. «Hallo que en cinco modos»		45 (f. 60r) Como Dio appare nell'anima en cinque modi. «En cinque modi appareme»	Ferri, 45 Mancini, 23: «En cinqui modi appareme lo Signor enn esta vita»
III, 28 (f. 204v) Quatro sonetos del amor divino. 1: «Amor qu'es consumado no se tarda», 2: «Amor leal y puro por natura», 3: «L'Alma dichosa de que rapta á sido», 4: «Venid a consolaros, o amadores»	46 (f. CCLXXXIIIr) Cantico spiritual. Das condições do perfeyto amor. «Amor consumado» vv. 1-28: soneto 1 de la versión castellana vv. 29-52: soneto 2 vv. 53-76: soneto 3 vv. 77-88: soneto 4		
III, 29 (f. 205v) Clamores y desseos d'el Alma que desseaverse con Christo. «O Iesu, mi dulce amor»			
III, 30 (f. 207r) Contemplación de el Alma ferviente al pie de la Cruz. «Amor mio Iesu, que derramaste»			

III, 31

(f. 207v)

Clamores del Alma
transformada en Iesu,
en quien tiene todo
su gozo y queixas de
su ausencia.

«Dulce Iesu que con
súpito buelo»

III, 32

(f. 210v)

En que se inflamma
l'Alma en desseos del
divino amor.

«Ama a tu Iesu, o
Alma enamorada»

III, 33

(f. 212v)

Queixas de l'alma, por
la ausencia de la
consolación divina.
«Amor mío, tan
amado»

25

(f. CCLXXv)

Cantico espiritual. De
queixumes da alma
que a tempo sente
ausencia do amor
divino.

«Amor, amado amor»

67

(f. 91v)

Como l'anima se
lamenta de l'amore
divino partito.

«Amor, dilecto amore»

Ferri, 67

Mancini, 18:

«Amor, diletto Amore,
perché m'ài lassato,
Amore»

III, 34

(f. 215v)

Del calor del amor
divino y de sus grados
siete.

«O Iesu fornaz ardi-
ente»

35

(f. CCLXXVv)

Cantico spiritual. Do
fervor do amor divino
e de seus graos.

«O Iesu, fornaz
ardente»

III, 35

(f. 217v)

Queixas de l'Alma por
la ausencia de la
suavidad divina.

«O Iesu, my dulce
Amor»

III, 36

(f. 219v)

Lamentaciones d'el
Alma por se ver
dexada de Christo su
amor.

«Llora doliente»

24

(f. CCLIXv)

Cantico spiritual. De
sospiros e prantos da
Alma que se ve
apartada de Christo.

«Chora doente»

68

(f. 93r)

Como l'anima piange
la partita del suo
amore.

«Piangi, dolente ani-
ma predata»

Ferri, 68

Mancini, 52:

«Plagne, dolente alma
predata»

III, 37

(f. 220v)

Pide l'Alma al Señor
el saberle gustar y
cuál es el camino de
su amor

«O Iesu dulce ama-
dor»

III, 38

(f. 222v)

Sonetos a devoción de
algunos santos y d'el
Amor divino.

1. Del Padre San
Francisco: «Dulce
Iesu que solos cora-
çones»

2. De la Magdalena:
«Altíssimo Iesu, la
alma tocada»

3. De la Magdalena:
«No esperó la amo-
rosa Magdalena»

APÉNDICE 2

LAUDES ITALIANAS ELIMINADAS EN LA VERSIÓN CASTELLANA

VERSIÓN ITALIANA (MODIO, 1558)	TRADUCCIÓN PORTUGUESA (1562)	EDICIONES MODERNAS (FERRI, 1915 MANCINI, 1974)
6 (f. 7r) Della guardia de sentimenti. «Guarda che non caggi. amico»	45 (f. CCLXXXIIv) Cantico moral da guarda dos sentidos e do coraçam. «Olha, nam cayas, amigo»	Ferri, 6 Mancini, 20: «Guarda che non caggi, amico»
8 (f. 9r) De l'ornamento delle donne dannoso. «O femene, guardate»		Ferri, 8 Mancini, 45: «O femene, guardate a le mortal' ferute»
17 (f. 18v) De Frate Ranaldo, quale era morto. «Frate Ranaldo, dove se' andato?»		Ferri, 17 Mancini, 88: «Frate Ranaldo, do' si andato»
18 (f. 19r) Como l'omo è acecato dal mondo. «Omo, tu se' engannato»		Ferri, 18 Mancini, 54: «O omo, tu è' engannato»
19 (f. 19v) Dell'omo che non satisfice in vita sua del mal acquistato. «Figli, nepoti & frati»	8 (f. CCLVIIr) Cantico moral do que nm tornou em sua vida o mal ganhado. «Filhos, netos e irmãos»	Ferri, 19 Mancini, 42: «Figli, neputi, fratre, rennete»
30 (f. 34r) De la iustitia & falsità. «Solo a Dio ne possa piacere»		Ferri, 30 Mancini, 17: «Solo a Deo ne pòzza piacere»
31 (f. 35r) Como la curiosa scientia & l'ambizione sono destruttive de la purità. «Tale qual è, tal è»		Ferri, 31 Mancini, 91: «Tale qual è, tal è: non ci è relione»

32

(f. 35v)

Como è da guardarse da' lupi
che vengono sotto vesta de
pecora.

«O anema fedele

50

(f. 66r)

De la grande battaglia de
Antichristo.

«Or se parrà chi averà
fidanza!»

52

(f. 68v)

Como Christo si lamenta de
la Chiesa.

«Iesù Christo se lamenta»

16

(f. CCLXIr)

Cantico moral, como Christo
se lamenta da sua Igreja.

«Iesu Christo se lamenta»

Ferri, 32

Mancini, 38:

«O anema fedele, che te vòli
salvare»

Ferri, 50

Mancini, 6:

«Or se parerà chi averà
fidanza»

Ferri, 52

Mancini, 29

«Iesù Cristo se lamenta»

54

(f. 71r)

Epistola a Celestino Papa V.
chiamato prima Pietro da
Morrone.

«Que farai, Pier da Morrone?»

Ferri, 54

Mancini, 74:

«Que farai, Pier da Morrone»

55

(f. 71v)

De Frate Iacopone de la sua
pregionia.

«Que farai, fra Iacovone?»

Ferri, 55

Mancini, 53:

«Que farai, fra' Iacovone»

56

(f. 73r)

Epistola a Papa Bonifatio
octavo.

«O Papa Bonifatio / io porto
el tuo prefatio»

Ferri, 56

Mancini, 55:

«O papa Bonifazio, / eo porto
tuo prefazio»

57

(f. 74r)

Epistola seconda al prefato
Papa.

«Lo pastor per mio peccato»

Ferri, 57

Mancini, 67:

«Lo pastor per meo peccato
posto m'è for de l'ovile»

58

(f. 74v)

Epistola terza al prefato Papa
da poi che fu preso.

«O Papa Bonifatio, / molt'ài
giocato al mondo»

Ferri, 58

Mancini, 83:

«O papa Bonifazio, molt'ài
iocato al mondo»

- 63
(f. 82v)
Epistola consolatoria a Frate
Ioanni da Fermo, dicto da la
Verna, per la stantia dove
ancho se riposa: transferita en
vulgare la parte lictérale, quale
è prosa.
«A fra Ianne de la Verna»
- 72
(f. 98r)
Como el vero amore del
proximo in pochi se trova.
«Vorria trovare chi ama»
- 86
(f. 110v)
Como l'anima dimanda
perdonanza de l'offensione &
gusto d'amore.
«Amor dolce senza pare»
- 87
(f. 111r)
De l'amor divino la misura
del quale è incognita.
«Amor che ami tanto»
- 91
(f. 122v)
Come l'anima per sancta
nichilità & carità perviene a
stato incognito & indicibile.
«Sopr'omne lingua Amore»
- 92
(f. 127r)
Como per la ferma fede &
speranza se pervene a triplice
stato de nichilità.
«La fede & la speranza»
- 94
(f. 130v)
Como l'onore & la vergogna
contendono insieme.
«Udite una entenzione / ch'è
fra Onore & Vergogna»
- 19
(f. CCLVIIIv)
Cantico moral, como se acha
em poucos verdadeiro amor
do proximo.
«Quería achar a quem ama»
- 63
Ferri, 63
Mancini, 68:
«A fr' Ianne de la Verna»
- 72
Ferri, 72
Mancini, 5:
«Vorria trovar chi ama»
- 86
Ferri, 86
- 87
Ferri, 87
Mancini, 82:
«Amor, che ami tanto»
- 91
Ferri, 91
Mancini, 92:
«Sopr'onne lingua Amore»
- 92
Ferri, 92
Mancini, 90:
«La Fede e la Speranza»
- 94
Ferri, 94
Mancini, A1:
«Audite una entenzione, ch'è
enfra Onore e Vergogna»

95

(f. 131r)

Altro cantico nel quale pur se
parla de anichilatione &
trasformatione, come nello
.xcij. cantico de sopra posto.
Et in due stantie de questo
appare defecto.

«Que farai, morte mia»

Ferri, 95

96

(f. 132v)

Excusatione che fa el
peccatore a Dio de non poter
far la penitentia a la quale da
lui è confortato.

«Tropo m'è grande fatica»

Ferri, 96

Mancini, A2:

«Tropo m'è granne fatica»

99

(f. 136r)

Conditione del perpecto
amore.

«L'amor ch'è consumato»

Ferri, 99

100

(f. 136v)

De la incarnatione del Verbo
divino.

«Fiorito è Christo nella carne
pura»

11

(f. CVIIIv)

Cantico da Encarnaçam do
verbo divino

«Floreceo Christo na carne
em pureza»

Ferri, 100

102

(f. 142r)

Come è da cercare Iesú per
sommo dilecto, el quale è
nostro fine, & cusí termina in
lui questo volume.

«Se per dilecto tu cercando
vai»

9

(f. CCLVIIr)

Cantico spiritual, como se
deve buscar Iesu Christo sobre
todo deleite.

«Se tu buscando teu deleyte
vas»

Ferri, 102

APÉNDICE 3

CANTOSCASTELLANOS INSPIRADOS O REELABORADOS SOBRE LA VERSIÓN ITALIANA

VERSIÓN ITALIANA (MODIO)	VERSIÓN CASTELLANA
1 (f. 1r) Della beata Vergine Maria, & del peccatore. «O Regina cortese	I. 4 (f. 8r) El alma, queriendo volver a hazer penitencia, pide a la Virgen Maria que interceda por ella. «O gentil Reyna mía»
20 (f. 20v) Del sclerato peccatore penitente «O me lasso, dolente»	I. 25 (f. 49v) Del religioso negligente. «Oyd una locura que al presente»
25 (f. 28v) De la contemplatione de la morte & incineratione contra la Superbia. «Quando t'alegri, omo de altura».	I. 10 (f. 19v) Cómo es el hombre animado a hazer penitencia, por consideración de la muerte. «No tardeis venir a penitencia»
27 (f. 31v) Como l'anima domanda aiuto contra la battaglia de li sensi corporali. «Amor dilecto, / Christo beato»	I. 26 (f. 52v) Cómo el hombre se humilla a Chisto por el conoscimiento proprio. «O eterna bondad»
69 (f. 93v) Arbore de Ierarchia simile a l'angelica: fondata sopra la fede, speranza & caritate. «Fede, spene & caritate»	II. 29 (f. 111r) Escalera de virtudes «A la grossera y baxa lyra mya»
98 (f. 135v) Como la ragione conforta l'anima che retorni a Dio. «Perché m'ai tu creata».	III. 8 (f. 161r) Colloquio entre la Alma y Razón sobre el conoscimiento y amor divino y d'el discípulo desta doctrina. «Vosotros, que de amor hambre tenéis»

Juan Antonio Mayans y Siscar [1718-1801], «editor» de Frei Marcos de Lisboa: a introdução às Crônicas dos Frades Menores (1788).

*«Los adelantamientos de las letras estan fundados en la
magnificencia de las impresiones»*

J. A. Mayáns y Siscar, Carta a Frei Manuel do Cenáculo, 9-V-1785.

No contexto das relações eruditas Espanha-Portugal¹, ao longo do século XVIII, o nome Mayans y Siscar evoca, imediatamente, a larga, importante e interessante correspondência que D. Gregorio Mayans y Siscar [Oliva, Valencia, 1699 -Valencia, 1781] manteve com os portugueses D.

¹ Para usar a sugestiva formulação de Marie-Hélène Piwnik que estuda em *Echanges erudits dans la Péninsule Ibérique (1750-1767)* – Lisboa, F.C.G., 1987 – não apenas as relações entre academias, mas também a correspondência entre eruditos portugueses e espanhóis, com especial destaque, pelo que nos importa, para a troca de missivas entre D. Gregorio Mayans e Frei Manuel do Cenáculo. Da mesma estudiosa e no mesmo âmbito vejamos ainda: «Un épisode des relations intellectuelles entre l'Espagne et le Portugal au XVIII^e siècle: la correspondance adressée par les frères Mohedanos, Provinciaux du Tiers-Ordre Régulier de Saint François en Andalousie à Manuel do Cenáculo, évêque de Beja. Essai d'une chronologie, principaux aspects» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, XI, Paris, F. C. G., 1977, 213-254; «Voyages au Portugal de quatre religieux espagnols du Tiers-Ordre de la Pénitence (1773)» in *Bulletin des études portugaises et brésiliennes, Nouvelle série*, t. 39 e 40, Paris, 1978-1979, 25-84; «Les souscripteurs espagnols du P. Teodoro de Almeida (1722-1804)» in *ibid.*, tomo 42, Paris, 1981, 115-157; «Les membres portugais de la Royale Académie d'Histoire de Madrid» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, XVII, Paris, F. C. G., 1982, 115-157; «Images de la culture pombaline dans l'Espagne des Lumières» in «o Marquês de Pombal e o seu tempo», *Revista de História das Ideias*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1982, 343-379; «Les deux voyages de F. Pérez Bayer au Portugal: 1782-1783» in *Revista de Historia Moderna*, nº3, Anales de la Universidad de Alicante, 1983, pp. 261-317; «La correspondance Mayáns-Cenáculo. Principaux aspects» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, XX, Lisboa-Paris, F.C.G., 233-311; «La correspondance Mayáns-Cenáculo» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXII, Lisboa-Paris, F.C.G., 483-600. Sobre a importância de Mayans na renovação da parenética, no sentido da adopção de novas formas de persuasão e esquema do sermão, deve ver-se Aníbal Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal. Do humanismo ao neoclassicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, esp. 536-539.

Francisco de Almeida [1701-1745]², D. António Caetano de Sousa [1674-1759]³, Jerónimo Contador de Argote [1688-1749]⁴ e, sobretudo, com o franciscano, activo colaborador de Pombal, Frei Manuel do Cenáculo [1770-1814]⁵, bispo de Beja e arcebispo de Évora. As missivas trocadas, desde os anos trinta, com D. Francisco de Almeida e, essencialmente desde os anos sessenta, com Cenáculo, focam os temas que sempre interessaram D. Gregório e dele fizeram um nome fundamental da Ilustração católica⁶, em Espanha, por mais discutível ou «discutido» que o conceito possa ser: a reforma da crítica histórica, a atenção e a revalorização da filologia, a

2 As relações entre D. Francisco de Almeida [1701-1745] e D. Gregório foram objecto de um estudo pioneiro de Robert Ricard (*Mayans et le Portugal in Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. III, Paris, F. C. G. 1971 688-694). A partir da obra já clássica de Antonio MESTRE (*Ilustración y Reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar* [1699-1781], Valencia, 1968), R. Ricard evidencia a importância desse intercâmbio intelectual cujo resultado pode avaliar-se, entre outros aspectos, pela edição das *Disertaciones eclesiásticas* (1747) do marquês de Mondéjar. Ainda de A. MESTRE V. *Gregorio Mayáns y Siscar – Epistolario*, XIII: *Mayáns y los librerías*, Valencia, 1993; Recentemente, Manuela D. Domingos estudou a livraria deste fidalgo setecentista, procurando traçar a sua «biografia intelectual» (Manuela D. DOMINGOS, *Erudição no tempo joanino. A livraria de D. Francisco de Almeida in O livro antigo em Portugal e Espanha, séculos XVI-XVIII – El Libro antiguo en Portugal y España, siglos XVI-XVIII*, in *Leituras*, Revista da Biblioteca Nacional, Lisboa, S. 3, n.ºs 9-10, out. 2001-2002, 191-219).

3 Vicente PESET, *Gregori Mayans i la cultura de la ilustración*, Barcelona-Valencia, 1975, 84-90.

4 Vicente PESET, *Gregori Mayans i la cultura de la ilustración*, ed. cit., 84-90.

5 Como já tem sido assinalado pelos estudos sobre D. Gregório, grande parte da sua correspondência encontra-se na Biblioteca do Colégio do Corpus Christi de Valencia e nos respectivos arquivos municipais (fundo Serrano Morales - Bib. Mun. de Valencia) e tem vindo a ser publicada pelo Ayuntamiento de Oliva nos até agora dezasseis volumes do *Epistolário* dir. por A. Mestre. Em todo o caso, as cartas enviadas a Frei Manuel do Cenáculo, T.O.R., juntamente com as de seu irmão D. Juan Antonio Mayáns y Siscar guardam-se na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Marie-Hélène PIWNIK reuniu o conjunto de missivas trocadas entre D. Gregório e Cenáculo entre 1768 e 1780 e entre o ilustre franciscano e D. Juan Antonio entre 1781 e 1797 («La correspondance Mayáns-Cenáculo. Principaux aspects», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, ed. cit., 233-311 e «La correspondance Mayáns-Cenáculo» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, ed. cit., 483-600). São 101 cartas que a autora transcreve – «J'ai pu mettre au jour 102 lettres, 36 de Cenáculo à Gregorio Mayáns, avec 44 réponses, soit 80 en tout pour cette échange, 10 de l'évêque portugais à Juan Antonio, avec 12 réponses, soit 20 lettres pour le deuxième volet de la correspondance, qui couvre la période 1781-1797, et deux lettres ponctuelles de Cenáculo à Juan Antonio, l'une de 1768 et l'autre de 1774» (p. 234). Segundo a mesma autora encontram-se em Valencia 45 cartas de Cenáculo aos irmãos Mayáns «et un certain nombre de brouillons des lettres adressées par don Gregorio à son ami portugais, en tout 23. La Bibliothèque Publique d'Évora dispose de leur version définitive, et y ajoute 21 autres lettres, qui ne semblent pas avoir été conservées en Espagne. A la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Lisbonne, il y a 4 lettres de Cenáculo à Mayáns, qui sont la répétition de celles qui se trouvent en Espagne, à l'exception de l'une d'entre elles, qui offre une version plus complète, et 1 lettre non répétée ailleurs à Juan Antonio» («La correspondance Mayáns-Cenáculo. Principaux aspects» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XX, ed. cit., 253).

6 A designação «Ilustração católica» ou «Aufklärung» católica - que evidencia a matriz historiográfica alemã a quem se devem as primeiras formulações nos anos 40 do século XX - tem sido objecto de valiosos trabalhos de cujo conjunto devem destacar-se B. PLONGERON («Recherches sur l'aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830)» in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XVI (1969), 555-605 e *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie in il Pensiero Politico*, III (1970), 30-58.), PASSERIN D'ENTREVES, E., *Ricerche sul tardo giansenismo*

jurisprudência, em suma, um «humanismo crítico», o direito natural e das gentes, a história do direito, o acolhimento da denominada «ciência moderna»⁷.

Contudo, o prólogo que acompanha a reedição, em 1788, da tradução de Frei Diego Navarro (1ª parte, Alcalá de Henares, em casa de Athanasio de Salcedo, 1559) e de Filipe de Sousa (2ª parte, Alcalá, André de Angulo, 1566 – cólofon – 1567), das *Crónicas* de Frei Marcos de Lisboa publicada em Valencia, nos pelos da Imprensa de Josef y Tomas de Orga, não pertence a D. Gregorio, mas sim a seu irmão mais novo, D. Juan Antonio, cónego da Catedral de Valencia, que viveu entre 1718 e 1801⁸. Nem poderia de maneira alguma pertencer, pois que D. Gregorio havia falecido em 1781, sete anos antes, portanto, da publicação do texto em causa. A obra de D. Juan Antonio não se aproxima, nem em extensão nem em importância, da de seu irmão mais velho, com quem trabalhou sempre de forma muito próxima, colaborando como uma espécie de discípulo que a cada momento reconhecia e valorizava os trabalhos do mestre⁹. Em todo o caso, parece ser-lhe unanimemente reconhecida, pelos seus contemporâneos, uma particu-

italiano in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, III, (1967), 279-313; «Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti» in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XIV (1978), 58-67; Joel SAUGNIEUX (*Foi et Lumières*, Lyon, 1985 e *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Távira (1737-1807)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986) e Mario ROSA que sobretudo em *L'«Aufklärung» cattolica (Settecento Religioso. Politica della religione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, 149-184) discute e teoriza o conceito e a respectiva fecundidade explicativa, recuperando e ampliando o anterior estudo intitulado «Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia», publicado em *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano* (a cura di Mario Rosa, Roma, Herder, 1981, 240-278).

7 De entre os estudos fundamentais de A. MESTRE, *Ilustración y reforma de la iglesia*, ed. cit.; *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, Valencia, 1970; *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la ilustración valenciana*, Valencia, 1988; «La historiografía española del siglo XVIII» in *Actas del Congreso sobre Carlos III y su siglo*, Madrid, 1988, vol. I, 21-60; *Don Gregorio Mayans y Siscar entre la erudición y la política*, Valencia, I. Alfons el Magnanim, 1999. Especialmente sobre opções pedagógicas Mariano e Jose Luis PESET, *Gregorio Mayans y la reforma universitaria. Idea del nuevo metodo que se puede practicar en la enseñanza de las universidades de España*, Valencia, 1975; *Plan de estudios aprobado por S. M. Y mandado observar en la Universidad de Valencia*, II, Centenario del rectorado de Vicente Blasco y García, 1784-1984, Valencia, 1984. Estudios preliminares de L. Esteban, S. Albiñana, M. Baldó, A. Mestre, José Luis Peset., M. Peset.

8 Sobre a personalidade, o labor científico e as obras de D. Juan Antonio é imprescindível a leitura do estudo de Amparo ALEMANY PEIRÓ, *Juan Antonio Mayans y Siscar (1718-1801). Esplendor y crisis de la Ilustración valenciana*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1994.

9 Amparo A. Peyró mostra, pelo estudo de uma preciosa documentação constituída por um vasto espólio epistolar, a forma como D. Juan Antonio colaborava com D. Gregorio, pesquisando fontes, consultando bibliografia, corrigindo e copiando trabalhos diversos. Mesmo depois da morte do irmão, ocorrida em 1781, Juan Antonio continuou empenhado em divulgar-lhe o nome e a obra, chegando até a iniciar uma biografia (Amparo ALEMANY PEIRÓ, *Juan Antonio Mayans y Siscar (1718-1801). Esplendor y crisis de la Ilustración valenciana*, ed. cit., 288-289).

10 Amparo ALEMANY PEIRÓ, *Juan Antonio Mayans y Siscar (1718-1801). Esplendor y crisis de la Ilustración valenciana*, ed. cit., passim.

lar competência em tudo quanto dizia respeito à renovação do estudo de fontes, à crítica histórica e sagrada, à numismática e à medalhística¹⁰. O franciscano Manuel do Cenáculo considerava-o «preciso, seguro» e de «vasta» erudição¹¹.

De resto, os trabalhos publicados, inscritos justamente neste enquadramento, denunciavam preocupações, partilhadas por tantos contemporâneos, de antiquário e de filólogo, isto é, de absoluta e completa entrega à crítica «erudita», entendida, simultaneamente, como tratamento científico da documentação e como aplicação à história das regras da razão. Tomemos como exemplo o estudo sobre Elche, terminado em 22 de abril de 1768 e publicado em Valencia, nos prelos de Francisco Burguete, em 1771, intitulado *Ilici, hoy villa de Elche, ilustrada con varios discursos*¹², que servirá a D. Gregorio para valorizar os méritos intelectuais do irmão, na candidatura ao canonicato deixado vago pela morte do marquês de Mascarell¹³. Aqui, D. Juan Antonio conjectura sobre a extensão e importância do local, fundando-se em medalhas várias e na história do lugar, embora confiando mais nas fontes documentais que nos testemunhos arqueológicos. Idêntica preocupação de crítica de fontes ocorre na obra intitulada *Notas y observaciones à la division de los Obispados de España, atribuida al Rey Wamba* (1744), que procura provar a falsidade da dita divisão, contribuindo para a *Corografia Ecclesiastica* de Espanha, e cujas linhas gerais aproveitou Florez no tomo IV da *España Sagrada*, embora, de acordo com cartas de D. Gregorio, pareça jamais tê-lo agradecido devidamente¹⁴.

Significativa também, sobretudo em termos de orientações eclesiológicas e pastorais, foi a tradução que empreendeu e fez publicar pela primeira vez, em 1770, do jansenizante catecismo do arcebispo de Soissons que parece ter-lhe custado, pelo menos num primeiro momento, a perda do lugar de cônego na Igreja Metropolitana de Valencia, apesar das pressões sobre o confessor do rei, Joaquín de Eleta, solicitadas por D. Gregorio a Frei Manuel

11 Carta de Frei Manuel do Cenáculo a Gregorio Mayans, de Beja, 4-VI-1770, transcrita por M. H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 510 («[...] ao Snr D. João Antonio o meo ardente desejo pelos seus ascensos, tão merecido da sua vastíssima erudição e virtude»).

12 Reeditado, com um estudo preliminar de A. Mestre, em 1982 (Alicante-Elche).

13 A. MESTRE (ed.), *Ilici, hoy villa de Elche*, ed. cit., estudo introdutorio e Amparo ALEMANY PEIRÓ, *Juan Antonio Mayans y Siscar (1718-1801). Esplendor y crisis de la Ilustración valenciana*, ed. cit., esp. 183-187.

14 As *Notas a la division de los obispados atribuida al rei Wamba*, publicada por A. Mestre (*Historia, fueros y actitudes políticas*, ed. cit.), integram os nove volumes manuscritos da *Historia Española*, ainda inéditos, constituindo o tomo II, o único até hoje editado. Sobre o aproveitamento que dele faz Florez na sua *España Sagrada*, cujas imprecisões D. Gregorio apontou, baseado na leitura atenta de D. Juan Antonio, vejam-se A. Mestre, *Historia, fueros y actitudes políticas*, ed. cit., e Amparo ALEMANY PEIRÓ, *Juan Antonio Mayans y Siscar (1718-1801). Esplendor y crisis de la Ilustración valenciana*, ed. cit., 131-155, e José F. ALCARAZ GÓMEZ, *Jesuitas y reformismo. El Padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia, 1995, 562-568.

do Cenáculo, ao tempo personalidade poderosa do consulado pombalino¹⁵. No conjunto da correspondência trocada entre o mais velho dos irmãos Mayans e Cenáculo existe uma carta, datada de 12 de Julho de 1773, em que o franciscano português se desculpa por não ter escrito directamente ao confessor: «Não me era proporcionado escrever imediatamente ao Senhor confessor de Sua Majestade Catolica, porque jamais tive a honra de o conhecer. Solicitei nesta Corte Pessoa que tivesse proporção de escrever a Madrid com a efficacia digna de hum despacho favoravel, e athe ao presente não recebi resposta categorica, e ja me da cuidado esta inacção, porque certamente dezejo concorrer para quanto seja de v. S. ilma, e farei em todas as circunstancias da minha possibilidade»¹⁶. As pressões exercidas, estas ou outras, deverão ter surtido algum efeito, pois que, em 1774, Juan Antonio obtem, finalmente, o canonicato, não sem que antes Pérez Bayer, o conhecido preceptor do Infante Gabriel, tenha feito eleger o irmão. Em 1775, D. Juan Antonio ascenderá ao reitorado da Universidade de Valencia, de onde travará uma longa e aguerrida polémica sobre o ensino da Gramática Latina, com o arcebispo tomista Fabián y Fuero, esse, nas palavras de D. Gregorio, «enemigo publico de la verdadera sabiduria»¹⁷.

Tanto quanto sabemos, os estudos e repertórios bibliográficos não se detêm, nem tão-pouco referenciam, em alguns casos, a introdução que D. Juan Antonio redigiu para esta reedição das *Cronicas* de Frei Marcos de Lisboa. E, no entanto, o prólogo em causa, se bem que obedecendo aos dispositivos retóricos orientados para a sedução do leitor, revela-se um verdadeiro programa em que confluem as linhas mestras que travejam a formação e a acção intelectual de Juan Antonio, bem próximas, aliás, das de D. Gregorio, insistindo num esforço de renovação da Igreja que se prende, a par e passo, à revalorização da cultura clássica e ao regresso às fontes, como dimensão de um humanismo cristão que encontra os seus modelos em Vives e Frei Luís de Granada, autores que ambos tanto apreciavam.

15 Carta de 12-V-1770: «[...] pero un Ilmo Sr. Obispo de Beja, que es amado i respetado de todos, puede manifestar sin nota alguna el gusto que ha tenido de saber tal propuesta, para que solo este indicio de buena voluntad sea eficaz recomendacione que facilite a mi hermano el logro de esta prebenda.» (Transcrição de M. H. PIWNIK, *La correspondance Mayans-Cenáculo*, ed. cit., 509. Ver ainda a missiva de D. Gregorio enviada a Fr. Juan Lutre, examinador geral dos franciscanos: «En nombre de mi hermano Juan Antonio, que está en Oliva, embío a V. Rua, la traduccion del *Catecismo* del célebre obispo de Soissons, Francisco de Fitz-James, que es el cuerpo de su gran delito (de ahí la oposición a hacerle canónigo) por aver hecho spañol un catecismo herético y specialmente jausenista», (G. Mayans a Fr. Juan Lutre, 3-VIII-1770, BMV, Serrano Morales 7272-37).

16 Carta de 12-VII-1773 (M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayans-Cenáculo*, ed. cit., 531).

17 Carta de D. Gregorio a Frei Manuel do Cenáculo de Valencia 27-XII-1774: (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayans-Cenáculo*, ed. cit., 541).

A «história» da edição

Para conhecer com a precisão possível a «história» desta edição, a última do século XVIII, em Espanha, nesse ano que viu morrer Carlos III, haverá que recorrer à já citada correspondência com Frei Manuel do Cenáculo, guardada em Évora e Valência e já parcialmente editada, como referi. As cartas de D. Juan Antonio, todas autógrafas, continuam depois da morte de D. Gregorio, embora com menor frequência. Integram interessantes considerações sobre os cuidados editoriais de D. Juan, notícias do mundo literário, impressões sobre acontecimentos e personalidades. Limitemo-nos, por agora, às informações que permitem seguir o percurso da edição em causa. Em carta de 6 de Janeiro de 1787, D. Juan Antonio diz saber que os padres capuchinhos da província de Valencia «piensan en reimprimir las Chronicas de Frai Marcos de Lisboa, si no lo han empezado a hacer»¹⁸. Cenáculo, por esses anos, já em Beja, depois da queda em desgraça de Pombal, em 1777, congratula-se, em carta de 31 de Maio do mesmo ano, com a notícia, respondendo que celebra «que os p. Capuchinhos tentem a impressão de Frei Marcos de Lisboa»¹⁹.

Em 13 de Setembro de 1788, Juan Antonio afirma que o primeiro tomo já estava impresso e que tinha um exemplar que Frei Manuel poderia mandar recolher em Madrid²⁰. Conta que a «resurreccion» das Crónicas se deve a Frei Andres de Valdigna, capuchinho, que considera «el sugeto mas eloquente i docto que ai en este pueblo»²¹.

Cedendo ao tópico da «modéstia afectada», D. Juan Antonio entende que Valdigna só errou em escolhê-lo como autor do prólogo, pedido a que acedeu, em nome da amizade que o capuchinho nutria pelo irmão. Penitencia-se por não ter tido tempo para pedir a leitura prévia de Cenáculo, sublinhando que «Quando se encargan estes trabagitos dan grandes prissas, i despues ai muchas largas. Quisiera yo que esta pieza huviesse salido despues de vista i corregida por V: S: IL^a, porque este pueblo està de modo que no ai con quien comunicar estes assuntos, tan malsinado està con las cizañas Escolasticas, o lhamense Academicas.»²².

18 Carta de Valencia de 6-I-1787 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 593).

19 Carta de Beja de 31-V-1787 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 594).

20 Carta de Valencia de 13-IX-1788: «Ha llogado la hora de estar impresso el tomo I. De la Chronica de los Menores de Frai Marcos de Lisboa, cuyo despacho ha de facilitar que salgan los dos tomos siguientes, i mi Agente D. Miguel Rubio de Pradas, que vive en Madrid, en la calle de los abades, n.13, tiene un ejemplar que V. S. Il^{ma} mandará recoger.» (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 597).

21 Carta de Valencia de 13-IX-1788 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 597).

22 Carta de Valencia de 13-IX-1788 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 597).

Em 4 de Fevereiro de 1789, Cenáculo agradece a dignidade com que D. Juan «falla deste Peninsulano», isto é, de Frei Marcos, e diz respeitar «a erudição com que delle escreve que certamente a outrem seria muito difficultoso dizer tanto, mas a sua licção e bibliotheca são duas coisas raras»²³. Entende que a Crónica está bem «vestida» e vai juntá-la às antigas que possui, sublinhando que «[...] o pensamento de repetirmos todos, daqui e dali, as Edições de quinhentos, he nobre, honrado e muito util»²⁴.

Em 2 de Junho de 89, D. Juan Antonio informa que o segundo tomo está a imprimir-se e que «tudo caminhará poco a poco, por ser una hacienda del impresor[...] quando falta alimento a la prensa»²⁵. A carta sugere, pela falta de informações, a lentidão e as dificuldades de impressão, confiando em que «el averse recebido bien la primera sera causa de que se lleve todo a su conclusion»²⁶. Depois desta missiva existe, no conjunto que temos vindo a referir, apenas mais uma de D. Juan Antonio para Frei Manuel do Cenáculo. Entre a última citada e esta, datada de 1 de Abril de 1797, medeiam quase oito anos. Contudo o irmão de D. Gregorio não volta a mencionar as Crónicas de Frei Marcos, embora por esses anos já tivesse sido editado o tomo segundo (em Valencia, pelos mesmos Hermanos de Orga, em 1794).

Apesar da escassez de informações, a troca de correspondência entre D. Juan Antonio e Frei Manuel do Cenáculo esclarece alguns dos cenários que envolveram a reedição em Espanha, a última, da editadíssima crónica de Frei Marcos²⁷. Parece claro, de acordo com as missivas citadas, que a «resurrección» do texto do franciscano português não resultou do empenhamento directo do valenciano que se deve ter limitado a aceder ao pedido de Andres de Valdigna, o capuchinho que se afigura o verdadeiro responsável pela impressão. Andres de Tabernes de Valldigna (25-XII-1716 / 23-VIII-1805) chamou-se, no século, Manuel Miguel Esteban Estruch y Grau e nasceu justamente em Tabernes de Valldigna. Ingressou na província capuchinha de Valencia em 13 de Novembro de 1731. Foi leitor de filologia e teologia,

23 Carta de Beja de 4-II-1789 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 598).

24 Carta de Beja de 4-II-1789 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 598).

25 Carta de Valencia de 2-VI-1789 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 599).

26 Carta de Valencia de 2-VI-1789 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayáns-Cenáculo*, ed. cit., 599).

27 José Adriano de Freitas CARVALHO, «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, anexo de *Via Spiritus*, Porto, C.I.U.H.E., 2001, 5-73. V. O número de edições da Crónica em Fr. Marcos de LISBOA, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, Porto, FLUP, 2001.

guardião de Múrcia (1758) e Monóvar (1764), duas vezes primeiro custódio geral (1755 e 1770), duas vezes definidor provincial (1761 e 1767) e um ministro provincial (1773). Foi ainda qualificador do Santo Ofício e examinador sinodal do arcebispado de Valencia e acadêmico da Real Academia de San Carlos de las Nobles Artes de Valencia²⁸. Tido como um estrênuo defensor da observância, Andres de Valdigna parece ter-se dedicado particularmente à parenética, tendo alcançado fama como pregador. De acordo com o testemunho de D. Juan Antonio, este capuchinho tinha mantido relações de amizade com D. Gregorio, circunstância que certamente o teria influenciado na escolha do autor do prólogo. As alegações do valenciano atribuem, sem margem para dúvidas, a responsabilidade da reimpressão a Andres de Valdigna, circunstância que a identificação do impressor desta edição das *Crónicas* parece corroborar, pois que José y Tomas de Orga é também o prelo escolhido por Frei Andres para um sermão pronunciado por alma de Carlos III, precisamente em 1789, o ano seguinte à edição do tomo primeiro, e para a edição em três volumes dos seus *Sermones quadragesimales*, em 1806. Para Andres de Valdigna, que tinha tido um papel importante no capítulo geral, decorrido em Roma, em 1775, e a que tinha assistido na qualidade de ministro provincial, o texto de Frei Marcos, «história da observância da regra de S. Francisco», representava certamente, de um ponto de vista simultaneamente pragmático e simbólico, a necessidade de regressar à «pureza» original, num tempo em que as ordens religiosas se iam tornando, cada vez mais, motivo de críticas diversas. Não deixa de ser curioso, todavia, que Frei Manuel do Cenáculo, que havia estado no capítulo de Valencia, em 1768,²⁹ tendo sido eleito Definidor Geral da ordem na Península Ibérica, embora congratulando-se com a reedição das *Crónicas*, não tivesse manifestado nenhum sinal de reconhecimento face

28 Com exceção de PALAU y DULCET, A., *Manual del librero hispano-americano*, Barcelona y Londres, 1925. Tomo 25, 27, os repertórios bibliográficos ignoram Andres de Valdigna. Palau cita três sermões – *El buen Rey [...] por el alma de Carlos III*, Valencia, José y Tomas de Orga, 1789; *El Pastor solícito [...] en la [...] beatificación del Beato Juan de Ribera*, Valencia, Imprenta del diario, 1797; *Sermón predicado en el triduo [...]*, Valencia, Benito Monfort, 1797; – e uma recolla de *Sermones quadragesimales*, Valencia, José de Orga, 1806. As informações que conseguimos encontrar sobre este capuchinho devemos-las à biblioteca dos capuchinhos do Porto e à disponibilidade e gentileza do P. Arantes, que muito agradecemos, e que permitiu aceder ao catálogo elaborado pelo P. Emilio SOLANA, O.F.M., cap., *Escritores de la provincia capuchina de Valencia. Ensayo bibliografico (Impresos de 1596-1962)*, Valencia, – curia Provincial de Capuchinos, 1963. 20.

29 Francisco Trigo d'Aragão MORATO, «Elogio histórico do Excelentíssimo e Reverendíssimo D. Fr. Manuel do Cenáculo arcebispo de Évora, recitado na Assembleia Pública da mesma Academia, de 24 de Junho de 1814» in *História e Memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa* IV, I, 1815 – LXXXV: V, J. MARCADE, *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, êvêque de Beja, archevêque d'Évora (1770-1814)*, Paris, F.C.G. – C.C.P.: 1978. 33; Francisco da Gama CAEIRO, *Frei Manuel do Cenáculo, Aspectos da sua actuação filosófica*, Lisboa, 1959.

ao nome de Andres de Valdigna, de quem D. Juan Antonio havia feito um rasgado elogio.

O prólogo: o regresso às fontes.

Apesar da pressa que D. Juan Antonio afirma ter enquadrado a redacção do prólogo – será ela apenas apenas mais um tópico? – o texto merece atenção, ou não fosse ele um testemunho de uma leitura «ilustrada» das Crónicas quinhentistas do frade português.

Considerando que S. Francisco, com a «sua humildad profunda, pobreza evangelica e caridad abrasada»³⁰, renovou virtudes como a humildade e a pobreza, D. Juan Antonio acentua que as acções dos seus filhos merecem conservar-se na memória dos homens como modelo a imitar tanto por religiosos como por leigos, atribuindo às crónicas de Frei Marcos uma primordial dimensão utilitária – a história como lição – que se fixa na exemplaridade de vida de muitos dos modelos propostos. O próprio Frei Marcos é retratado, por um lado, como um «erudito insigne», sabendo na perfeição o Latim, o Grego e o Hebraico, como exemplo de um século, o XVI, em que os estudos «floresciam»³¹; por outro, como um religioso exemplar que em nome do aproveitamento das almas preferiu a carreira da pregação à das letras e sempre havia desdenhado cargos e louvores, tendo passado à reformada província de Santo António, de que foi segundo Provincial, sobressaindo pela modestia do semblante, pela parcimónia da comida, pela observância do silêncio, pela mortificação dos sentidos corporais e pela assistência aos ofícios divinos de dia e de noite.

Tendo como fonte, com toda a certeza, a *Historia Seraphica* de Fernando da Soledade³², publicada em 1721, D. Juan Antonio acolhe a versão de que a Frei Marcos teria sido oferecido o bispado de Miranda, em consequência do desaguisado do rei com D. António Pinheiro, bispo da diocese, e de que, finalmente, Filipe II, tido por D. Juan Antonio «como muy atinado en la eleccion de los Obispos»³³, o fez bispo do Porto, cargo em que foi consagrado em 21 de Janeiro de 1582.

30 *Primera Parte de las crónicas de la óeden de los frayles menores del serafico Padre S. Francisco su instituidor y primero ministro general, que se puede lhamar Vitas Patrum de los menores cuenta de los principios y primeros Santos Padres desta Sagrada Religion. Nuevamente copilada y ordenada de los antiguos libros y memoriales de la órden por Fray Marcos de Lisboa Fryle Menor de la Provincia de Portugal y traducida en lengua castellana por Fray Diego Navarro profesor de la misma orden de la provincia de Castilla*, En Valencia, En la Imprenta de Josef y Tomas de Orga, Año de M.DCC.LXXXVIII. «A Quien Leyere», fol.17.

31 *Cronica*, ed. cit., «A quien Leyere», fol. 21: «Como Fray Marcos era insigne humanista, mereció que andres de Resende honrasse este volumen con un poema Llatino mui elegante»

32 Fernando da SOLEDADE, *Historia serafica da ordem dos frades menores de S. Francisco da provincia de Portugal, Quinta Parte*, Lisboa, Officina de Antonio Pedroso Galvão, 1721.

33 *Cronica*, ed. cit., «A quien leyere», fol. 18.

Se bem que no prólogo o irmão de D. Gregorio se empenhe em dar a conhecer a figura e as acções de Frei Marcos como estratégias de sedução do leitor, evidenciando a exemplaridade do retrato traçado, o discurso orienta-se para o sublinhar de duas dimensões essenciais: por um lado, a actuação como bispo, por outro, a sua dimensão de homem de letras. E se, no primeiro caso, Marcos de Lisboa se revelou um prelado modelar, pastor vigilante das suas ovelhas, conservando a pobreza e humildade da «religião franciscana», envergando vestido remendado, ainda que limpo, mesa parca, gastando as rendas eclesiásticas em socorrer os pobres e em aumentar o património da catedral, encomendando livros de coro em caracteres grandes, edificando a quinta do Prado, a aula do Cabido e actuando sempre como «pastor gravíssimo, vigilante, sabio e piedoso»³⁴, no segundo, D. Juan Antonio concede especial atenção às linhas que definem e estruturam o labor historiográfico de Frei Marcos de Lisboa, valorizando o trabalho de recolha de fontes e, muito especialmente, a tradução e edição, no contexto das *Crónicas* e autonomamente, de muitas obras franciscanas – cuja história e percurso procura traçar exaustivamente –, imagem de uma intensa actividade intelectual em prol da divulgação do percurso da sua ordem, da fidelidade à história e às suas fontes e da renovação da espiritualidade.

Não surpreende que D. Juan Antonio apreciase particularmente essa dimensão de «editor» e divulgador de textos, ele que tinha escrito numa carta a Frei Manuel do Cenáculo que «los adelantamientos de las letras estan fundadas en la magnificencia de las impresiones»³⁵ e que se extasiava, numa outra, perante «las magnificas ediciones que D. Eugenio Lhaguno ha hecho de las Chronicas de los Reyes de Castilla[...]³⁶. Neste contexto, presta especial atenção às traduções atribuídas a frei Marcos, aproveitando para precisar informações sobre diferentes obras. Face à referência da tradução de «Las perfecciones de las vidas de los Santos del Viejo, i Nuevo testamento enderezado para las virtudes christianas, i muestra de la gloria de nuestro señor y de sus Santos, i gran consuelo, i enseñanza de todos los christianos» de Marcos Marulo, publicada em Lisboa, em 1579, afirma não existir tradução castelhana³⁷. Anota as edições de textos, autênticos ou apócrifos, de S. Boaventura³⁸, aproveitando o ensejo para fornecer indicações sobre

34 *Cronica*, ed. cit., «A quien leyere», fol. 18.

35 Carta a Frei Manuel do Cenáculo, 9-V-1785 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayâns-Cenáculo*, ed. cit., 587).

36 Carta a Frei Manuel do Cenáculo, 9-V-1785 (transcrição de M.-H. PIWNIK, *La correspondance Mayâns-Cenáculo*, ed. cit., 588).

37 *Cronica*, ed. cit., «A quien leyere», fol. 22..

38 José Adriano de CARVALHO, «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, ed. cit., 16; *Das edições de S. Boaventura em Portugal nos séculos XVI, XVIIe XVIII. Semântica de uma influência na história da espiritualidade portuguesa* in *A. I. A.*, XLVII (1987), 131-159.

a existência de traduções castelhanas. Alude, provavelmente por informação de Nicolás António, à tradução inédita de uma *Vida de la Beata Sor Coleta*³⁹ que alega conservar-se manuscrita na livreria do duque de Lafões e que teria vindo dos livros do Cardeal de Sousa. De resto, este «Prólogo» é, verdadeiramente, um significativo documento que desenha o cronista e o bispo Marcos de Lisboa pelos olhos e pela pena de um erudito valenciano do século XVIII, que fez das orientações galicanas um caminho de «humanismo cristão», no respeito pela pureza das fontes, pelo recurso à crítica de documentos, pelo combate, em que acompanhou D. Gregório, em prol dos estudos das línguas da antiguidade, com o único fim de favorecer a compreensão das Escrituras no seu texto original. Sendo o grego a língua do Novo Testamento e o hebreu a do Antigo, os irmãos Mayáns bateram-se pelo restabelecimento das respectivas cátedras: «Pues la lengua hebrea quien no sabe que murió con el doctor Benito Arias Montano, i la griega, pocos años ha, con don Manuel Martí dean de Alicante? Pues sin el debido conocimiento de las lenguas eruditas, quién creará que se pueden entender bien los libros más eruditos escritos en ella? Como se podrá saber originalmente? Como se escribirá contra los hereges tan versados en ellas?»⁴⁰.

Certamente por tudo isto, Frei Marcos é apresentado ao leitor, em conformidade com o retrato modelar que podia servir de paradigma a um religioso, ou sobretudo a um prelado «ilustrado», como um «homo trilinguis», como se essa fonte original pudesse continuar a brotar depois de esgotada durante tanto tempo. E, no entanto, esse saber de Frei Marcos de Lisboa não pode confirmar-se à luz dos estudos mais recentes⁴¹. Se há provas da sua competência na língua de Cícero, longe contudo das perfeições humanísticas⁴², elas faltam, todavia, pelo que diz respeito ao grego e ao hebraico. Para D. Juan Antonio, porém, que aproveitou seguramente as informações de Fernando da Soledade, na *Historia Seraphica*, essa

39 Como é sabido – basta lembrar as questões suscitadas pela publicação da *Censura de histórias fabulosas* de Nicolás António – D. Gregório e D. Juan Antonio admiravam particularmente a actividade deste erudito. No tomo segundo da *Bibliotheca Hispana Nova* (Madrid, 1788, 85). N. António alude, justamente, à existência de um manuscrito referido por Jorge Cardoso, V. Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *A biblioteca de Jorge Cardoso († 1669) autor do «Agiológio Lusitano»*, Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal Moderno, Porto, 2000, 238. Sobre esta Vida e a probabilidade de ter sido editada uma com título idêntico ver José Adriano de CARVALHO, *As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado* in *Quando os frades faziam história*, ed. cit., 34-35 e esp. nota 109.

40 «Carta de D. Gregorio Mayans y Siscar», in MAYANS y SISCAR, *Epistolario*, Valência, 1990.

41 José Adriano de CARVALHO, «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, ed. cit., 9-10.

42 José Adriano de CARVALHO, «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, ed. cit., 10.

condição de perito trilingue traduz a inclinação de Marcos de Lisboa para as *bonae litterae* que o habilitariam a tratar com rigor as fontes históricas e o apetrechariam para exercer com eficácia as funções de Provincial e Prelado, marcando a diferença face a bispos contemporâneos de D. Juan, valha o exemplo do arcebispo Fabián y Fuero, acusado por D. Gregorio, em 1775, de «falta de principios de las buenas artes y ciencias, mero escolastico, sin lectura de los concilios y de los Santos Padres, encaprichado con pertinacia en sus antojos, persuadido a que ha de ser el reformador de las letras». Por outro lado, a já citada correspondência com Cenáculo, que se havia empenhado na reforma de estudos da sua ordem, publicada em 1769⁴³, batendo-se pelo estudo do latim, do grego, do hebraico e do árabe, assumindo a herança dos mauristas, evidencia o apreço que o valenciano tinha por uma ordem, a dos filhos de Francisco de Assis, que, em tempos que se adivinhavam já difíceis para as congregações religiosas em geral, procurava restaurar uma primitiva pureza observante que as Crônicas de Frei Marcos poderiam ilustrar, na medida em que também eram a história da vitória da observância sobre a conventualidade⁴⁴.

Questões fundamentais em tempos que iam assistindo, com insistência acrescida, ao velho debate, agora relançado com outro vigor, sobre a «decadência» das ordens religiosas que uns consideravam necessitarem de urgente reforma e outros acusavam de excessivo peso social e de pouca ou nenhuma funcionalidade no contexto da república. Desse ponto de vista, o elogio feito a Frei Marcos, se fornecia uma leitura que muitos continuavam a achar bem mais útil que as das novelas que atravessavam o século, projectava do século XVI para o XVIII a figura ideal de um prelado «ilustrado», erudito e útil, cujo saber permitia simultaneamente a publicação de obras e uma piedade despojada, compreensivelmente apreciada pelo «cristianismo esclarecido», de matriz anti-jesuíta, de Juan Antonio Mayans y Siscar.

43 Frei Manuel do CENÁCULO, T.O.R., *Disposições do Superior Provincial para a observância regular e literaria da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco d'estes reinos, feitas em os annos de 1769 e 1770*, Lisboa, Régia Officina typografica, 1776. V. J. MARCADÊ, *Frei Manuel do Cenáculo Villas Boas: evêque de Beja archevêque d'Évora*, ed. cit., 16-27.

44 José Adriano de CARVALHO, «As Crônicas da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, ed. cit., 60-73.

La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España

*À memòria do inesquecível P. José Martí (1918-2001),
de todos conhecida a sua bondade e franciscanismo*

1. Introducción

Para diferenciar a un historiador de un filósofo se inventó aquella máxima que reza: «la filosofía dice con palabras que nadie entiende lo que sabe todo el mundo; la historia, en cambio, dice con palabras que todo el mundo entiende lo que nadie sabe». Lo primero me atañe a mí como historiador de la filosofía, aunque espero no caer en demasiados tecnicismos académicos propios de mi gremio; lo segundo, en cambio, fue virtud de dos franciscanos que, en épocas diferentes, supieron acercar la obra del *Pobrecillo de Asís* a los hombres de sus tiempos respectivos: fray Marcos de Lisboa y fray José Martí. Mi contribución no tendría sentido sin ellos, pero la desaparición del P. Martí me ha dejado huérfano en muchos sentidos y en el de la proyección de fray Marcos ha sido especialmente dolorosa, por cuanto estas palabras, sin su concurso, carecen del contrapunto del historiador, erudito y franciscanófilo.

Me atrevo, sin embargo, a intentar una reconstrucción parcial y limitada del trasfondo cultural e intelectual de fray Marcos de Lisboa con los propios consejos del P. Martí, con mis conocimientos de filosofía medieval y renacentista y porque el mismo Marcos brinda pistas de comprensión de su filosofía de la historia más allá de lo que cabría esperar en sus *Crónicas*. Antes de entrar en materia, sin embargo, debo hacer constar mi franciscano agradecimiento al Dr. José Adriano de Freitas Carvalho, el cual, en lo tocante a fray Marcos, no encontrará en mi aportación sino alguna que otra nota marginal a su trabajo¹.

¹ José Adriano de Freitas CARVALHO. *Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do século XV em Portugal e Espanha* in *Carthaginiensia* 7 (1991), 127-228; ID., «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, Oporto, 2001, 9-81.

2. Utopía e historia en el Renacimiento

Hoy sabemos de la frivolidad filosófica de lo que se ha llamado en la postmodernidad *el fin de la historia*. No dudamos que muchos planteamientos del «pensamiento débil» no tengan ya sustento alguno, ni se confíe en la *utopía*, ni en un esquema histórico, ya sea de corte agustiniano – que prevaleció hasta la Ilustración dieciochesca con la finalidad secularizada, *el progreso terrenal de la condición humana* –, ya desde los postulados hegelianos y sus derivados marxistas o comtianos, que necesitan una revisión a fondo².

En filosofía política, es famosa la dialéctica entre utopistas y realistas en el Renacimiento. Sin embargo, tales distinciones, útiles sin duda para organizar el pensamiento topan con inconvenientes, como, por ejemplo, suena poco *realista*: «Afirmo una vez más ser absolutamente cierto y estar demostrado en toda la historia que los hombres pueden secundar a la fortuna y no contrarrestarla; pueden tejer sus hilos, pero no romperlos. No deben abandonarse a ella porque, ignorando sus designios y caminando la fortuna por desconocidas y extraviadas sendas, siempre hay motivos de esperanza que sostendrán el ánimo en cualquier adversidad y en las mayores contrariedades de la suerte»³. Difícil de sostener si no se confía en un cierto proyecto «utópico», o mejor dicho, si no se mantiene una cierta esperanza, cristiana o no, que tense la historia humana hacia un futuro que se suponga, por un extraño principio, mejor. «De aquí nace que a la mayoría de los lectores les agrada enterarse de la variedad de sucesos que narra [la historia], sin parar mientes en imitar las grandes acciones, por juzgar la imitación, no sólo difícil, sino imposible; como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, no tuvieran hoy el mismo orden, movimiento y poder que en la antigüedad»⁴. Para Maquiavelo, sin embargo, vale la máxima latina: *nihil novum sub sole* (Ecli 1,9). Pero es un empeño que ni él mismo es capaz de cumplir, ya que utiliza la historia, en este caso la vieja Roma imperial, para «adoctrinar» al lector. Como fray Marcos en su *captatio benevolentiae* de las *Crónicas*, el proyecto del florentino es parecido⁵. En este sentido, el florentino y el lisboeta se acercan a Poliziano, Cicerón o Jenofonte, en cuanto la historia es maestra de verdad y de vida⁶.

2 Josep M. ESQUIROL, *D'Europa als homes*, Barcelona, 1994, 118-127.

3 MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio II*, 39.

4 MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio II*, «Prólogo».

5 «Si la pobreza de mi ingenio, mi escasa experiencia de las cosas presentes y las incompletas noticias de las antiguas hacen esta tentativa defectuosa y no de grande utilidad, al menos enseñaré el camino a alguno que con más talento, instrucción y juicio realice lo que ahora intento, por lo cual si no consigo elogio, tampoco mereceré censura» (*ibid.*)

6 «Con justicia llama Cicerón a la historia testimonio de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, voz de la antigüedad. Contra todo asalto de la fortuna, ella es para nosotros como un baluarte y como un arma salida del taller de Vulcano. En lo referente al conocimiento,

Marcos de Lisboa, además, nos sitúa en un doble enfoque, entre historia y leyenda⁷. Se trata, pues, de un terreno movedizo: entre lo que podría llamarse paradigma histórico positivista, que desde la racionalidad científica hace ser extremadamente cautos en las afirmaciones, y una interpretación más amplia de los indicios de los que disponemos y nos permite una crítica severa de los mismos, al mismo tiempo que nos abre las puertas de una interpretación más global del «fenómeno franciscano» a través del historiador portugués. Hay que recordar que la idea de la ciencia histórica se fraguó con Dilthey a finales del siglo XIX, haciendo notar que se nos presenta con una triple dimensión, representativa u objetiva, afectiva o valorativa y volitiva o ética, que forman un todo como comprensión de una determinada visión del mundo o *Weltanschauung*.

Porque en sentido general, que hunde sus raíces en la palabra griega *historía* de Tucídides, historia es una narración verdadera – fiel e imparcial – y ordenada de los acontecimientos pasados relativos a una persona o a hechos memorables; y en tanto que narración debe ser escrita, para diferenciarse de lo oral⁸. A pesar de ello, no somos esclavos de la máxima latina: *Quod non est in scriptis, non est in historia*. Una pequeña constatación nos permitirá entender nuestro punto de vista: la cultura del XIII, al menos hasta su segunda mitad, cuando aparece el papel y las universidades hacen honor a su nombre de *universitas*, la cultura europea era primordialmente oral, no escrita. Por otro lado, la «leyenda», considerada originariamente como un relato, y por oposición a la fábula (lo que se dice, sea cierto o no)⁹, al mito (explicación a-racional, pero narración en su sentido originario

lo es de tal modo que nos parece que hayamos vivido incluso en las épocas precedentes. Y es un gran mérito de la historia el de exaltar con alabanzas a los buenos y mortificar con su reprobación a los malos; ella sola es fidelísima custodia de los tiempos, que casi como un grato recambio la conservan. Algunos filósofos, cierto es, niegan que se deba buscar la gloria y sostienen que la virtud actúa mejor desentendiéndose de ella, como si no fuese necesaria; así, sostienen que la virtud es un premio a sí misma y es buscada por sí misma independientemente de cualesquiera halagos exteriores. Pero cuando ellos escriben esto, ponen sobre sus libros su propio nombre. La historia nos hace partícipes de la felicidad y, sin daño alguno, es útil para el hombre y por encima de todo persigue la verdad, por decirlo así, con las naves y con los caballos. Por todo esto, en una palabra, no hay ninguna facultad o disciplina que proporcione tanta utilidad como la historia. En efecto, a la vez que imprime una marca indeleble sobre los malos, a la vez que da a los buenos una gloria eterna, a los unos los mantiene alejados del mal con el temor a la infamia y a los otros los exhorta al bien con la esperanza del elogio; pues, en gran parte, la historia justamente referirá las obras, las vicisitudes, los dichos más destacados de los hombres excelentes» (POLIZIANO, «Praefatio in Svetonium», *Opera* II, Lión, 1528).

7 Sobre el tema, es clásico el estudio holandés, sobre el que nos basamos: Hippolyte DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1927.

8 «Ateniéndome lo más posible a la idea general de las cosas dichas en verdad... he investigado con exactitud, tanto cuanto me ha sido posible» (TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 23).

9 A pesar de las ediciones, primero en traducción de Lorenzo Valla (1474) y después en *editio princeps* de Aldo Manuzio (1502), la monumental *Historia* de Herodoto se considera que a penas si tuvo influencia en el Renacimiento, básicamente por su carácter de epopeya con elementos de fábula y narraciones míticas, en el sentido de fantásticas.

griego), al cuento, o a la novela, supone un hecho histórico del que es sujeto o pretexto¹⁰. Y este es el primer elemento esencial del género. Por otra parte, este acontecimiento histórico está ornamentado o desfigurado por la imaginación popular y éste es su segundo elemento esencial. El término «leyenda» se ha tomado de la hagiografía. La leyenda es primitivamente la historia que *se ha de leer* el día de la fiesta del santo, o sea, *legenda*. Es la *Passio* del mártir o el elogio del confesor, abstracción hecha de su valor histórico. En el siglo XIII quedó unificado en *Legenda aurea* que comprendía las actas de los mártires y las biografías de los demás santos. Muchos hechos legendarios, y hasta míticos, como podría ser la existencia de ciertos santos, o el hallazgo de Vírgenes, han cobrado vida y aceptación entre nosotros y no parecen haber producido extrañeza entre los estudiosos. Naturalmente que no podemos afirmar taxativamente todo lo que dicen las leyendas que han proliferado durante muchos años, pero sí que podemos dar por históricos algunos de los hechos que nos han llegado. El texto marcano de las *Crónicas*, así pues, participa de ambos elementos: explica los hechos y no renuncia a que puedan ser leídos con provecho. Tal vez por ello puedan resultarnos poco rigurosos cuando se enzarza en relatos milagrosos, a pesar de que su funcionalidad edificante queda normalmente supeditada a la norma del historiador de recoger la información digna de ser recordada.

Por ello, no debe sorprendernos que fray Marcos se considere a sí mismo un *moderno*¹¹ y — como iremos viendo — se acerca efectivamente más al historiador moderno y a una nueva *Weltanschauung* que al hagiógrafo medieval. Es más, y a pesar de que una lectura superficial de las *Crónicas*

10 *Mythos* significa en griego, al fin y al cabo, *relato*; *mito*, desde el historicismo, no es una explicación objetiva, sino una percepción atemporal, tradicional y oral (curiosamente ausente en fray Marcos de Lisboa), algo semejante a lo que explica el padre del racionalismo sobre la fábula: «Pero creía también que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos ocurrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es, y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y concebir designios a que no alcanzan sus fuerzas» (DESCARTES, *Discurso del método* I, Madrid, 1968, 32).

11 III. *Anotación de fray Marcos de Lisboa al devoto Lector*: «por lo que un moderno escribe».

en tanto que relato religioso puedan dar la sensación de ser un *Flos sanctorum* franciscano, su misma ordenación revela que se siente de alguna forma en una posición de superioridad respecto de los anteriores: siguiendo la imagen bernardina clásica, es *un enano a hombros de gigantes*. Algo así como lo afirmado por Cristóbal de Villalón en su *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente*, obra de 1529, que cronológicamente es la primera que sostiene esa superioridad. Es, en fin, un hombre del renacimiento tardío, como lo era Guicciardini en su *Historia de Italia*, escrita poco antes de 1540, o como Jean Bodin en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de 1566, y heredero de Juan Cúterio y su *Historia ecclesiastica* de 1521 o las *Crónicas* de Jerónimo Zurita de 1518.

3. *Trasfondo franciscano*

3.1. La herencia medieval de los «espirituales» y el legado humanista

A pesar de la heterogeneidad del movimiento franciscano a principios del siglo XVI – muestra inequívoca de su enorme vitalidad y motivo, también, de pugnas internas –, la Orden no renunció a su pasado y supo dar respuesta, especialmente en la Península Ibérica, a las necesidades de la sociedad del siglo XVI. Para ello, sin renunciar a los autores de la Escuela Franciscana con un Buenaventura rehabilitado y sin despreñar su dimensión popular y religiosa recibida de los espirituales – ortodoxos como los clarenos o heterodoxos como John Wycliff¹² –, se optó por acercarse al humanismo.

Sería una ligereza asignar a fray Marcos de Lisboa el apelativo de *heredero de los espirituales*. Ciertamente que sus *Crónicas* participan de la teología secularizada del progreso, al estilo joaquinista¹³, pero ello también es propio de Condorcet, Hegel o Marx y no por ello son *espirituales*, naturalmente. A diferencia de ellos, fray Marcos renuncia a una división de la historia en clave *espiritual* y se limita, en todo caso, a añorar una supuesta edad de oro sanfranciscana. No hay rastro, como tampoco parece que se pueda generalizar en los humanistas renacentistas, de una concepción cíclica de la historia – lo que se suele llamar el *modelo griego* –, sino más bien una idea lineal de continua y acumulativa, que para el portugués culmina con los movimientos de reforma en la vasta Orden franciscana y, huyendo de fechas «mágicas», acaba su exposición en 1520, una fecha sin especial

¹² Sobre los espirituales, la literatura clásica es: Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages*, Oxford, 1969. En concreto, sobre los franciscanos, se puede consultar: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*, IX Semana de Estudios Medievales de Nájera, Logroño, 1999; y José María POU y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1991.

¹³ E. AEGETER tradujo al francés *L'Évangile éternel*, en Venecia, en 1527.

significación. Más bien debería decirse que el lisboeta sigue el modelo bonaventuriano de historia septenaria, a cuyo análisis dedica el grueso del *Prólogo*¹⁴. Con ello obtiene dos ventajas de tipo «político»: por un lado, evitar la acusación inquisitorial de *espiritual* y citar, al mismo tiempo a Buenaventura y Ubertino de Casale; y por otro lado, *rehabilitar* a san Buenaventura (canonizado en 1482 y declarado como Doctor de la Iglesia en 1587). Además, uniendo libertad, tiempo humano e interpretación pedagógica de los hechos cronológicos, se aleja de cualquier planteamiento milenarista e incluso de las crónicas y anales medievales y su providencialismo¹⁵, y se acerca al humanismo. Por otro lado, frente a una reminiscencia de talante utópico, el lisboeta hace gala de una gran dosis de realismo y evita especular con el futuro, ya desde la perspectiva medieval del profetismo como desde la renacentista de una comunidad ideal. Más aún: respecto de la historiografía que asigna a los franciscanos del Nuevo Mundo elementos joaquinistas, cabría decir que no hay rastro de ello en las *Crónicas*, como sí lo hay de otra influencia decisiva en América y en la Península: el *Floreto de San Francisco*¹⁶.

En cuanto al humanismo, Erasmo de Rotterdam (1467-1536) encontró entre los franciscanos admiradores entusiastas como fray Juan de Cazalla († 1531) que miraban con agrado la nueva visión bíblica y positiva del cristianismo y cultivaban la interioridad en los círculos evangélicos. De ahí nació, en parte, la mística española con Pedro de Alcántara o Francisco de Osuna. Pero el erasmismo también tuvo sus detractores en la Orden, como fray Luis de Carbajal († 1532), que atacó a Erasmo en dos escritos por su actitud despectiva hacia las órdenes religiosas, mientras que él mismo, en su *De restituta theologia*, abogaba por una ciencia sagrada más sinceramente

14 I. *prólogo* 1º: «Esta prophecia de São João, segundo dà testemunho Vbertino, São Boaventura seraphico Docor a pregou, e affirmou em hum capitulo prouincial em Paris, que se entendia do Padre Sam Francisco». En el *Prólogo* del volumen II, además, a través de Mariano de Florencia, introduce a Ángel Clareño. Felice ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, Padua, 1997, 151.

15 Sobre el particular es esencial lo que arguye en la Introducción. Después de constatar, treinta años después del primer uso propagandístico de la imprenta por parte de Lutero, que tan importante es leer como escoger qué se lee, fray Marcos se descubre a sí mismo como humanista: escribe para educar y dar ejemplos de virtud – ambas ideas caras a los devotos seguidores de Cicerón. Al proponer ejemplos, se evita el providencialismo: «com seus exemplos mostraram per que via, industria e forças se ha de adquirir a verdadeira gloria» (I. *Frei Marcos ao Leitor*, 4º).

16 A. ABAD, «Presentación», a: *Floreto de san Francisco*, Madrid, 1998. Resulta, por otro lado, casi imposible entender las *Crónicas* sin esta obra. El *Floreto* – como es sabido – fue felizmente editado por J. A. de Freitas CARVALHO en Oporto en 1988. Sobre la experiencia misional franciscana en América, es clásico el estudio: Pedro BORGES, *Historiografía de la evangelización hispanoamericana*, in V. VÁZQUEZ DE PRADA, *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica*, Pamplona, 1989, 187-209.

adecuada a las fuentes de la revelación, según los postulados del humanismo cristiano. En España, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros¹⁷ († 1517) impulsó el movimiento de poner en manos del pueblo cristiano libros espirituales que *ilustren las mentes y enciendan los corazones* para un auténtico renacer cristiano. O en palabras del propio fray Marcos: «Porque muy averiguado tenemos que no seremos bienaventurados por leer o saber cosas santas, sino que nos cumple obrarlas»¹⁸. La táctica del Cardenal franciscano consistió en hacer traducir libros del extranjero, promover la Universidad de Alcalá de Henares – con su fruto más notable, la *Biblia políglota* –, y formar escritores, en el campo doctrinal, moral y místico, como fueron fray Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Antonio de Córdoba o san Pedro de Alcántara, por citar a los franciscanos. Un elemento a estudiar, además, es la crítica erasmista, con sus antecedentes medievales, a la religiosidad externa y farisea, como ya antes notamos, pero que en Marcos puede ser una clave de lectura a su actuación como obispo, a la que debe unirse, como es obvio, el paquete de medidas tridentinas, muchas de las cuales, como es sabido, se habían aplicado previamente en la España cisneriana, como la reforma de la vida religiosa regular.

Sin duda alguna, fray Marcos de Lisboa se situaría perfectamente en esta doble corriente, ascética y mística por un lado, y erasmista y divulgadora por el otro. No olvidemos, pues, que la definición del humanista es simple: el hombre de letras, humanas y divinas.

3.2. La división de la Orden

La bula *Ite vos* de 1517 dividió la Orden entre los llamados observantes y conventuales, pero también supuso la unión de reformados, amadeístas, clarenos y frailes del capucho. No sin razón, la historiografía ha querido ver en esta división la rebeldía de los conventuales que no aceptaron la bula de León x, aunque para éstos significaba el inicio de una incómoda situación que culminaría en 1567 con su supresión en algunos países como España y Portugal¹⁹. Esta nueva unión con el tiempo dio también lugar a reformas en el siglo xvi: descalzos, alcantarinos, capuchinos, etc. Con la *Ite vos*, se calcula que tres quintas partes de los franciscanos estaban ya en la reforma – no más de treinta mil frailes – y el resto siguió en la conventualidad. Poco después, en el caso de fray Marcos, se habla ya de la *más estricta observancia*, refiriéndose con ello a los que buscaban una más alta perfección evangélica en la forma de vida franciscana.

17 José GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros I y II*, Madrid, 1992 y 1993, respectivamente.

18 III, *Anotacion de fray Marcos de Lisboa al devoto Lector*.

19 Sobre la reforma: José GARCÍA ORO, *Itinerarios eclesiales. El franciscanismo en la España moderna* in *Verdad y Vida* 57 (1999) 263-292.

Esta reforma de la Orden franciscana estaba llevando aires nuevos entre sus frailes con la implantación de una nueva manera de pensar y de actuar. Esto llevaba consigo un estudio más profundo de *la Regla* y una dedicación más entregada al pueblo, un poco desatendido anteriormente por una primacía demasiado absoluta de los estudios. Los franciscanos observantes, sin dejar los estudios, se preocuparán intensamente por la atención del pueblo con la predicación popular y por la atención al mismo en sus necesidades, sobre todo espirituales. Es acertadísima, pues la definición del P. Melquíades Andrés, aplicada a fray Marcos: «De este modo se llega a una visión antro-po-teo-céntrica característica de nuestros místicos y a un humanismo teológico integral que caracteriza a nuestros teólogos desde 1525 a 1600. Ello dio seguridad interna a nuestros compatriotas. Los siglos de oro españoles en teología, derecho, literatura y mística son hijos de estos planteamientos. También la pintura y la escultura reflejan, en colores y figuras, estas preocupaciones religiosas»²⁰. El nuevo marco, pues, de la *Ite vos* exigía que la misma predicación estuviera basada en unos estudios adecuados a los tiempos de inestabilidad religiosa que se respiraba en Europa. Para ello, la Orden tuvo que modelar una nueva filosofía y teología, prestada en gran parte de los postulados erasmistas del humanismo, un nuevo paradigma sanfranciscano que armonizase las diversas corrientes observantes y una fundamentación histórica, jurídica y literaria de lo franciscano.

3.3. Los estudios

Se suele asociar en la historiografía de la filosofía a los autores de la llamada Escuela Franciscana, en especial san Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, con el nacimiento de la modernidad. El nexo de unión suele ser representado por la escuela jesuítica como el portugués Pedro Fonseca (1528-1599) y su discípulo Francisco Suárez (1548-1617), que supone un intento de fusión entre el escotismo y el tomismo. Sin duda, el suarismo estaba presente de manera constante en el colegio de La Flèche donde estudió Descartes. Pero se suelen olvidar otras influencias, menos llamativas, más «subterráneas» o indirectas. En el campo protestante, el movimiento intelectual franciscano aportó una doble base teórica: por un lado, la nueva religiosidad apropiada a los burgos o nacientes ciudades alemanas y holandesas, primero a través de los *espirituales* y después por medio de la observancia, la consideración del dinero y la pobreza tan patente en movimientos como el

²⁰ Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España* III-2º, Madrid, 1980, 314-315.

anabaptismo o Thomas Müntzer; y por el otro, el prestigio del nominalismo ockhamista, que hizo exclamar al propio Martín Lutero, en uno de sus gestos de clara modernidad: «Yo pertenezco a la Escuela de los nombres». En el campo católico, la influencia más directa del franciscanismo se puede comprobar, además de en el campo misional, en las formulaciones sacramentales del Concilio de Trento, donde escotistas y nominalistas tuvieron un protagonismo destacado y hoy en día casi olvidado²¹.

La formación, sin embargo, de un franciscano de principios del xvi como fray Marcos había sufrido cambios destacados²². En efecto: los estudios generales de la Orden, como la cátedra franciscana de París o los *studia* de Bolonia, Oxford o Barcelona, surgidos a lo largo del siglo xiii, se consolidaron en el xiv pasando a ser universitarios, como el caso de Salamanca o Lérida. Dado que sólo París otorgaba el *ius ubique docendi*, el convento franciscano de los *Cordeliers* albergaba más de mil frailes agrupados en *nationes*, normalmente becados por las diferentes coronas europeas, la nobleza o incluso la nueva burguesía adinerada. Vueltos a sus provincias respectivas, engrosaban la lista de títulos y doctores que requería un estudio general, pero al mismo tiempo ahondaban un abismo que con el tiempo se hizo insalvable: la división entre la Comunidad y la observancia.

En toda la Península Ibérica – así como fuera de ella – van surgiendo casi con el siglo xv diversos movimientos de reforma dentro de la Orden, la mayor parte de los cuales confluirán luego en el movimiento llamado de la regular observancia o de restauración de la primitiva observancia de la *Regla* franciscana, cuyas llamadas cuatro columnas fueron san Juan de Capistrano († 1456), san Jaime de la Marca († 1476), fray Alberto de Sarteano († 1450) y, especialmente, san Bernardino de Siena († 1444). La observancia obtuvo del Concilio de Constanza una cierta autonomía respecto del resto de la Orden, que le permitirá, entre otras cosas, organizar los estudios por su cuenta, al margen de los centros oficiales de la Orden. El momento decisivo se produce con la aprobación en 1451 de las llamadas *Constituciones de Barcelona*, o *Statuta Barchinonensia*, con las que la familia ultramontana observante (Inglaterra, Francia, Alemania, España y Portugal y después América y Oriente) se regirá durante

21 Excepción a la regla es el trabajo: Buenaventura OROMÍ, *Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento*, Madrid, 1947.

22 I. VÁZQUEZ JANEIRO, *La enseñanza del escotismo en España* in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, IV: Scotismus decursu saeculorum*, Roma, 1968, 191-220. También, del mismo autor: *I tabù della storia del scotismo in Antonianum* 59 (1984) 337-392; *El estudio y la vocación franciscana* in *Verdad y Vida* 49 (1991) 33-58.

más de siglo y medio al margen de la conventualidad. En cuanto a los estudios, también gozaron de autonomía y, hasta cierto punto, consiguieron reenfocarlo en una triple dirección: la finalidad pastoral de la predicación popular²³, el abandono de las disputas escolásticas²⁴ y la promoción de san Buenaventura como maestro, a la vez filósofo, teólogo y autoridad espiritual²⁵.

Pero, de hecho, el efecto real fue todo lo contrario: «En aras de una mayor simplicidad franciscana, la Observancia no quiso aceptar grados académicos, cosa que, por lo demás, tampoco le hubiera sido posible, al menos en los primeros tiempos, por haberse puesto al margen de los *studia* y de los programas oficiales de la Orden. Rechazando los grados académicos, la Observancia se incapacitaba a sí misma para desempeñar la docencia universitaria. Cuando tomó en 1517 las riendas de toda la Orden, la Observancia comenzó a tomar conciencia del gravísimo error histórico que había cometido; pero sólo a finales del siglo xvii tendrá la valentía de cantar la palinodia y de volver a los grados y a las cátedras universitarias»²⁶. Si ello es así, y si tenemos en cuenta que antes de la *Ite vos* la situación de la Orden estaba realmente conmocionada a nivel de reforma, no es de extrañar que uno de los campos donde más sensible se hace esa disputa sea el cultural y, sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que el siglo xv fue el período más decadente del pensamiento franciscano.

Sin embargo, tanto la repulsa de los estudios por núcleos observantes como la progresiva concienciación del mismo hecho que la reforma necesitara un fundamento, llevó a la larga a invertir la tendencia. Por ello,

23 Su abanderado fue, sin duda, san Bernardino de Siena y sus sermones en lengua vulgar.

24 Un rasgo común con el humanismo. Este rechazo se hace tan elocuente que incluso Erasmo de Rotterdam llega a decir que *sólo las buenas letras son la riqueza propia del hombre... lo único que da paz al alma y nos es un refugio siempre a punto, sin la cual, en una palabra, no somos hombres* (véase Maquiavelo). Y añade: «Los maestros parisinos del templo sacrosanto de la teología escotista, se hacen llamar nuestros maestros». Recordemos que, estando en la Universidad de París, Erasmo, en carta de 1499 a Colette desde Oxford, le dice: «desgracian la teología, la reina de todas las disciplinas, que fue enriquecida y ornamentada por la elocuencia de los antiguos, con los balbuceos y fealdades de su innoble dicción». Para él, los misterios de la teología «son inaccesibles a los que tienen el más pequeño trato con las musas o con las gracias... Nada más rancio que su pequeño cerebro, más bárbaro que su lenguaje, más perezoso que su inteligencia, más enredado que su enseñanza, más pueblerino que sus gestos, más hipócrita que su vida, más venenoso que sus discursos, más tenebroso que su corazón» (*Carta a Tomás Grey*, París, agosto de 1497).

25 San Buenaventura fue elevado a los altares en 1482 por el papa franciscano Sixto iv, sin duda gracias a san Bernardino y a la *Devotio Moderna* de Juan Gerson. En 1587 – en vida, pues, de fray Marcos –, Buenaventura fue declarado Doctor de la Iglesia por Sixto v y en 1588 el mismo Papa franciscano ordenó la edición vaticana de sus obras, completada once años después.

26 Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, *Autores franciscanos españoles*, 1997, pro manuscrito.

no es de extrañar que abunden las ediciones escotistas de principios del XVI y menos aún el estudio de autores clásicos²⁷. Lo franciscano se vio así forzado a replantear sus raíces y a buscar nuevas formas de traducir su carisma a los nuevos tiempos. Así, por ejemplo, se notará en el arte, en el derecho, en la literatura, en el pensamiento y en la historia.

— En cuanto al arte, la arquitectura franciscana tuvo su influencia en la sobriedad del Renacimiento español, aunque sus frutos más destacados hay que buscarlos en la eclosión de conventos del siglo XVII. También en pintura el arte español impuso el tenebrismo y no pocos pintores barrocos asociaron la imagen de san Francisco, como la de Hamlet, con la calavera. Caso aparte, como veremos, será la influencia de fray Marcos de Lisboa.

— En cuanto al derecho, no tardaron en darse cuenta los franciscanos que se necesitaba también un profundo conocimiento de los textos franciscanos, sobre todo jurídicos para defenderse de los que se oponían a la reforma de la Orden. Estamos en unos años de gran efervescencia de la Observancia, impulsada de manera singular por Cisneros. El primer paso serio fue la publicación en Salamanca en 1506 de los *Monumenta Ordinis Minorum*, que tuvieron una suerte magnífica y empezaron a imitarlos o editarlos nuevamente. Los ultramontanos publicaron un grueso volumen (dividido en dos tomos) dentro de una completísima colección de textos franciscanos para uso interno de los frailes. En ella encontramos el bagaje esencial de la Orden²⁸. Fruto de este gran interés se dieron otros pasos, como la publicación de la *Lucerna fratrum minorum* de fray Gerardo de Zoethelme editada en Alcalá en 1515, el *Speculum fratrum minorum* de fray Juan de Argumanes editado en Barcelona en 1523 y los *Compendium privilegiorum* editados en Valladolid en 1525 y dirigidos a todos los mendicantes, especialmente frailes menores, escritos por el P. Casarrubios y reeditados en Salamanca el 1532.

— En cuanto a la literatura, el fruto más notable fue la publicación del

27 Por poner un ejemplo, la biblioteca de los franciscanos de Barcelona contaba con la edición de: autores escotistas como Guillermo de Rubió (París, 1518); Juan Bassols (París, 1517); o el *Liber de conformitate* de Bartolomé de Pisa (Milán, 1510 y 1513); autores de historia como Genebrando, Flavio Josefo, Jenofonte, la *Historia ecclesiastica* de Jantópulos y Eusebio de Cesarea, Juan Curterio Marineo y Jerónimo Zurita; autoridades clásicas como Virgilio, Cicerón, Séneca, Salustio, Catón, Esopo, Plinio, Quintiliano y modernas como Petrarca, Nebrija o Lorenzo Valla.

28 Hay tres exposiciones primitivas de la *Regla*: la de san Buenaventura, la de Hugo de Digne (el único espiritual superviviente de los clásicos comentarios de Pèire Joan [Oliví], Àngel Clarenó y Ubertino de Casale) y la de Bartolomé de Pisa; el *Tratado de Serena conciencia*; un tratado sobre las dispensas, de Juan Perrini; otro, sobre la Observancia y sus impugnadores; una *Apología de la Observancia*; un *Memorial de la Orden*, que termina en 1506; las célebres Constituciones de Barcelona de 1451 y las de santa Clara; ordenaciones sobre el Oficio Divino; algunas epístolas de san Buenaventura; la *Exposición del Padrenuestro* y *Admoniciones* de san Francisco; el ceremonial del Oficio Divino, etc.

Floreto de San Francisco, que ejerció una notable influencia en nuestro Marcos de Lisboa²⁹. Gracias en parte a todo ello, habrá una gran explosión de escritores franciscanos, ya no dominados por lo legal, sino dedicados al pensamiento teológico y a la espiritualidad, como fue el escritor fray Francisco de Osuna, con sus *Abecedarios*, siendo el primero el editado en Sevilla en 1528; y litúrgico, como el P. Pedro Navarro con su *Manuale Chori* aparecido en Salamanca en 1536.

– En cuanto al pensamiento, ya hemos indicado la fusión de la tradición escolástica y de los *espirituales* con el humanismo cisneriano de corte erasmista.

– Y en cuanto a la historia, había que legitimar una lectura «observante» de la misma. Y éste fue el cometido de fray Marcos de Lisboa, como veremos. Nótese que la pugna entre los dos bandos ya había cristalizado antes de la separación cuando en Milán *observantes* y *conventuales* habían dado a la imprenta sendas reediciones del *Liber conformitatum* de fray Bartolomé de Pisa, que fue hasta fray Marcos la obra de historia de más difusión en la Orden.

4. Las Crónicas como referente histórico y franciscano

4.1. Aspectos formales

Las *Crónicas* aparecieron en tres volúmenes los años 1557, 1562 y 1570 respectivamente. Las fechas son indicativas del trabajo del cronista: desde el encargo del Ministro General, fray Andrés de Ínsula³⁰, hasta el último volumen pasaron unos veinte años. Desde luego, los viajes por España, Francia e Italia influyeron en el retraso de la edición de los volúmenes II y III, pero hay que tener en cuenta otras contingencias para valorar este lapso de tiempo, especialmente por lo que se refiere al último volumen que, como es sabido, apareció en castellano y en Salamanca, perdiéndose el original de fray Marcos. Sus «anomalías» merecerían que este volumen recibiera un tratamiento especial.

²⁹ Baste, además de lo dicho en la nota 16, recordar las palabras de encomio del P. Antolín ABAD, en la «Introducción» al *Floreto de San Francisco*, Madrid, 1998, VIII. En esta misma introducción y a lo largo de muchas charlas que tuvimos tanto con él como con el P. José Martí, podemos recapitular tres hechos fundamentales para entender la importancia del *Floreto*: en primer lugar, su desgracia al ser confundido por los franciscanistas hasta el siglo xx con las *Florenti* italianas; en segundo lugar, su influencia en ámbito hispano, especialmente a través de las *Crónicas* de fray Marcos de Lisboa; y en tercer lugar, su influjo en el Nuevo Mundo, superando, de algún modo, los viejos paradigmas milenaristas que muchos historiadores se empeñan en encontrar en el continente americano a través de los franciscanos.

³⁰ Continuator de la reforma humanista de tipo cisneriano; cf. J. MESSEGUER FERNÁNDEZ, *Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, Ministro General O.E.M. (1523-1528)* in *Archivo Ibero-Americano* 21 (1961) 5-51.

Precisamente la cuestión del idioma no es poco significativa: recordemos que la labor de los sesudos maestros franciscanos se hacía en latín y sólo autores como el beato franciscano Ramon Llull, contemporáneo de Duns Escoto, redactaba en romance. También es pertinente recordar aquí que el Concilio de Viena de 1311 y, posteriormente, la cruenta persecución de los beguinos y *espirituales* franciscanos por parte de Juan XXII, había dado al traste con lo que Lutero convirtió en Reforma: el uso de la Biblia en lengua vulgar. Si antes nos hemos referido a la polémica entre Lutero y Erasmo, no cabe duda que la impostación del humanismo peninsular franciscano se alió en este caso con el alemán. Recordemos que fray Francisco de Osuna, estudiante de Alcalá de Henares que vivió la edad de oro del humanismo cisneriano, tenía como propio la huida del latín cacofónico de los escolásticos – el *verboisismo* – y del latín acicalado de los erasmistas en favor de un latín claro y simple, conceptual³¹ o un *humanismo vulgar* como fray Antonio de Guevara³². Así se entiende el uso del portugués por fray Marcos y su extraordinaria difusión en Europa, sin estar, que sepamos, traducido al latín³³. Otra cuestión, sin embargo, es saber si cuando recibe el encargo de fray Andrés de Ínsula, se trata de un encargo provincial para uso interno de los frailes portugueses, o el mismo éxito de la primera parte hizo cambiar de orientación de la obra, o incluso a tenor del texto marcano, podemos dar por razonable que en el horizonte del encargo del Ministro General se quisiera ya dar una historia actualizada de la Orden.

Detengámonos, pues, un momento en la cuestión de los destinatarios. El primero – en la I parte – es el rey Juan III, el cual, además de recibir la dedicatoria en tanto que sufragaba los gastos, aparece como un mecenas renacentista y, si bien podría decirse que se erigía como patrón cultural para crónicas de otras congregaciones religiosas, se encuentra con que fray Marcos le subraya la especial simbiosis entre la Casa Real portuguesa y los franciscanos (Alenquer, los protomártires de Marruecos, san Antonio de Lisboa, santa Isabel de Portugal y el Monasterio de Santa Clara de Coimbra). Pero en la misma dedicatoria añade: *V. A. receba, pera com sua autoridade e favor ser lida e aceitada de todos os vassallos, e ainda buscada das outras linguas e reinos*. Y no sólo los portugueses: en la edición de

31 Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN, *Introducción* in: Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, 1998, 11-14. Sobre la mística española, es clásico: Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1994.

32 Emilio BLANCO, *Introducción* in: Fr. Antonio de GUEVARA, *Relox de Príncipes*, Madrid, 1994, xxxiii-xlii.

33 Francisco Leite DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca. 1511-1591, e as muitas edições das suas Crónicas da Ordem de São Francisco* in *Revista da Biblioteca Nacional* 6 (1991) 85-106.

Barcelona de 1634, *el intérprete al lector* le advierte que la obra puede serle de gran provecho porque es clara – ordenada – y de estilo sencillo. En ese tiempo, otro grupo de lectores, los terciarios, que son mencionados por el mismo fray Marcos, se han multiplicado enormemente y están ayunos de formación franciscana. Pero en el prólogo *Ao leitor* descubrimos que, además de que se emplee bien *el tiempo, el papel y el trabajo* para edificación de todos (especialmente *para ser religioso y para ser cristiano*), también se espera que lo lean humanistas y burgueses. Los primeros se descubren a través del detalle erudito de la cita de los clásicos – Homero, Virgilio y Cicerón³⁴, aunque sea para criticarlos – y, haciendo un guiño a la nueva astronomía pre-copernicana – *se te delecta a sciencia* –, menciona la redondez de la tierra, sin duda refiriendo la gesta de Magallanes en 1521. Los segundos, cuando alude a los libros de caballerías – *se es inclinado a caualaria o se folgas con honras* –, Y mientras esta parte I recomienda el libro a activos y contemplativos y, en fin, a quien se precie de ser cristiano, la segunda, en *Ao leitor*, se limita a recomendar su lectura por los tiempos peligrosos – la Reforma – a los que Trento intenta poner remedio.

Que fray Marcos escribe bajo los cánones del *humanismo vulgar* se aprecia en su estilo incluso en castellano. Sin concesiones retóricas, su exposición es clara y el hilo argumental no se pierde en consideraciones marginales. La intención, pues, del franciscano lisboeta no es tanto dirigirse a un público erudito (porque, por ejemplo, usaría el latín), como divulgar la historia al público en general, como podría haber sido un Maquiavelo³⁵. Ya no sólo a los círculos conventuales, sino a eclesiásticos e incluso lectores del mundo intelectual apartados de las contiendas inter-franciscanas. Se apreciará mejor esto en el contenido de las *Crónicas*, pero el hecho de que aparecieran en lengua vulgar y con un estilo accesible y claro hizo que

³⁴ Sólo Séneca y Platón se salvaron en la Edad Media de la censura por su moralidad, pero recordemos que fray Marcos sigue un cierto proyecto ciceroniano de educación en la virtud y el ejemplo de vida.

³⁵ «Llegada la tarde, vuelvo a casa y entro en mi escritorio. En el umbral me despojo de la ropa de cada día, llena de fango y porquería, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde – recibido por ellos amistosamente – me alimento con aquella comida que es la única verdaderamente mía y para la cual nací. No me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles la razón de sus acciones y ellos amistosamente me responden. Durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de todo afán, no temo la pobreza, no me acobarda la muerte: todo me transfirió a ellos» (MAQUIAVELO, *Carta a Francesco Vettori*, 10 de diciembre de 1513).

eclipsara a las anteriores historias y fuera referente imprescindible para las posteriores. Este juicio también es válido en la lengua portuguesa³⁶.

Además, las historias de la Orden anteriores a fray Marcos hay que buscarlas en el ya lejano siglo XIV, con la *Chronica XXIV Generalium*, anterior a 1369, y la celebrísima *De conformitate* de fray Bartolomé de Pisa en 1390. Precedentes, sin embargo, fueron la *Chronica Fratrum Minorum Observantium Fratris Bernardini Aquilani* de 1480, «el *Memoriale* de J. Komorowo, la *Chronica* de Nicolás Glassberger (1506-1508) de gran utilidad para los países polacos y germanos respectivamente; Fr. Mariano de Florencia († 1523) escribe también una crónica, pero sólo ha llegado a nosotros un resumen de la misma»³⁷. Las *Crónicas*, pues, suplían un vacío, tanto por incorporar siglo y medio de historia, hasta 1520, *cuando el estado de la observancia subió a la cumbre y a ser cabeza de la orden*³⁸, como de proponer un modelo hagiográfico franciscano a la Observancia. Algo como lo que se hizo en la *Vida de los Pontífices* de Platina³⁹.

Acusar a las *Crónicas* de ser meras vidas de santos puede parecer algo exagerado. Si bien es verdad que intentan continuar la obra de Bartolomé de Pisa y que responden de alguna manera al estilo hagiográfico medieval,

36 Véase: Francisco Leite DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca. 1511-1591, e as muitas edições das suas Crónicas da Ordem de São Francisco* in *Revista da Biblioteca Nacional* 6 (1991) 90.

37 Deodato CARBAJO, *Elementos de historia de la Orden Franciscana*, Murcia, 1958, XV.

38 III, *Anotación al Lector*, in *fine*.

39 «En este prefacio de Platina a las *Vite dei pontefici* hay aún algo más que un interés por la historia, que ya hemos subrayado, y el concepto de que la elocuencia debe ilustrar cualquier argumentación. Hay el sentido nuevo, laico, con que se trata una materia tan delicada como ésta y con el cual debe uno abordar un tema tan grave. En las palabras de Varchi, en el fragmento 27, aparece subrayado, junto a la importancia de la historia, el trabajo del historiador, que hay que anteponer a cualquier otro esfuerzo. No hay nadie que ponga en duda, beatísimo padre, que en la vida hay muchas cosas útiles, muchas cosas cómodas para el género humano... Hacía falta, pues, hallar un camino que abriese a todos el acceso a la felicidad, para que no pareciese que sólo se había provisto a los filósofos. Y ésta es ciertamente la conciencia de las empresas pasadas que recoge la historia a fin de que, reuniendo los hechos eminentes no de una sola, sino de todas las épocas y teniendo como maestra de nuestra vida a la misma antigüedad, incluso como ciudadanos privados, nos hagamos dignos de cierto imperio. Además de ese conocimiento, los ánimos de los hombres son hasta tal punto azuzados por la historia hacia la prudencia, la fortaleza y la modestia, hacia todas las virtudes, que no consideran nada más bello que la gloria ni más detestable que la infamia. Pues si los antiguos, entre los cuales la virtud fue grandemente estimada, querían que fuesen veneradas las estatuas de sus mayores colocadas en el foro, ante los templos y en otros lugares públicos, y ello para utilidad de los hombres, ¿no debemos nosotros tanto más grandemente estimar a la historia, la cual, no siendo muda como las estatuas ni vana como las pinturas, nos revela las verdaderas imágenes de los hombres eminentes con los que podríamos hablar, a los que podríamos interrogar e imitar como si se tratase de seres vivos?» (PLATINA, «*Vidas de los Pontífices*», *Opera*, Colonia, 1529, fol. ar).

la vida del propio san Francisco, de san Antonio, de santa Coleta⁴⁰ o del entonces beato Bernardino de Siena⁴¹, reciben, en lengua vulgar, un tratamiento novedoso tanto en mostrar cuáles han sido sus fuentes – en los *Ao leitor* – como en encajarlas para dar un mosaico unitario⁴² y más aún: *por lhe dar mais autoridade*. Tampoco faltan, sin embargo, copia de documentos, como en el caso de los mártires de Granada, Pedro de Dueñas y Juan de Cetina, que copia una *leyenda antigua* escrita y conservada en algún convento u otros documentos hoy, por desgracia, desaparecidos. Recordemos que Gonzaga intentó reunir documentación poco después, pero no se acercó al rigor de Marcos⁴³, obligando a la preparación de los *Annales* de Waddingo y, ya en el siglo XVIII, a las crónicas provinciales, cuyo rigor histórico tiene sus claroscuros innegables.

4.2. Fray Marcos, artífice de historia

Se ha dicho, no sin razón, que el siglo XVI es el gran siglo de las falsificaciones, documentales, históricas y legendarias. No escapa fray Marcos a estas corrientes, pero hay dos hechos que le distancian de ellas y nos permiten – si se puede decir así – calificarlo de historiador riguroso. Por un lado, es cierto que asume su condición de cronista: así en II, 1, 45 leemos: «Nesta romaria a Santiago entrou o santo Padre em Portugal, e passou pola vila de Guimarães, em a qual (segudo alguns dizem, resuscitou huna defunta, filha do hospede que o acolhou». Sabemos que difícilmente fray Marcos había viajado hasta una ciudad tan al Norte, ya que su periplo formativo no fue más allá de Coimbra y sus destinos estuvieron ligados a Lisboa y alrededores. El detalle, pues, de puntualizar *según algunos* dicen es revelador de hasta qué punto se tomó en serio el *officium* de historiador. Ni tan sólo menciona otros lugares portugueses – desde a Guarda hasta Almeida, pasando por Braga, la propia Guimarães, Viseu, Trancoso o Guarda – cuyas referencias podría haber tenido de primera mano, ya a base de tradiciones orales recibidas como el caso de la resurrección mencionado, ya a base de las referencias de los propios frailes naturales de esos lugares que, sin duda, algo debieron decirle a su paso por Lisboa.

Sin embargo, sí cayó en la tentación de la leyenda cuando afirma a continuación: «También se hacha scripto, que vio a Rainha dona Horraca

40 Andrés IVARS, *Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa* in *Archivo Ibero-Americano* 20 (1923) 124-133 y 21 (1924) 385-390.

41 Sobre san Bernardino y el uso que hace Marcos: Celestino PIANA, *I processi di canonizzazione su la vita di S. Bernardino da Siena* in *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951) 119-121.

42 I. I. I: I. 5. I: III. 2. I.

43 José MARTÍ, *Dos autenticadores de documentos de los conventos franciscanos y de clarisas de la Provincia de Cataluña: P. Antonio Mochales (1583) y P. José Batlle (1701)* in *Archivo Ibero-Americano* 65 (1994) 1021-1032.

molher del Rey de Portugal don Alfonso o segundo, e que ficou huna profecia do santo, que este reino de Portugal nunca seria junto aos reinos de Castela»⁴⁴. Esto afirmaba en 1556, cosa que hay que leer en clave política y económica: la continuidad de la dinastía portuguesa, frente a las pretensiones de Felipe II de España, y la carta dedicatoria al Rey Juan III, que, al fin y al cabo, fue quien corrió con los gastos de la edición de 1557. El segundo volumen de 1562 lo pagó su por entonces viuda, la Reina Catalina. Pero el tercero, dedicado a la Infanta María de Portugal, última hija del Rey Don Manuel, ya en castellano, tuvo que aparecer en Salamanca en 1570. Sin negar la proyección que el idioma suponía, lo que facilitaría su éxito comercial, hay otro factor decisivo en ese cambio: descartada la amistad con el Rey Don Sebastián, que es posterior, fray Marcos se había distanciado de la Observancia y había optado por pasarse a la reforma de los capuchos, siendo Provincial de Portugal de 1572 a 1576. La profecía sanfranciscana entonces se tornó en su contra: Felipe II le propuso como obispo de Oporto en 1581 y aceptó.

Recordemos, además, un hecho que diferencia las *Crónicas* de posteriores intentos como Gonzaga o Waddingo: fray Marcos hace un trabajo *de campo*, es decir, recorre a pie diversos países – uno de tantos ideales del humanista completo o, incluso, un programa que Descartes también siguió estudiando *el gran libro del mundo* – para obtener la información de primera mano. Tal vez para algunos este detalle resulte poco ilustrativo, si lo comparamos con los historiadores antes mencionados que trabajaron fundamentalmente a base de centralizar la información en Roma, pero, por poner un ejemplo que no atañe al lisboeta, tan sólo una investigación *in situ* puede hoy en día darnos algunas pistas del paso de san Francisco como peregrino de Santiago, como esbozaremos más adelante. Es más: cuando fray Antonio Daza escribe la *Quarta parte de la Chronica General* (Valladolid, 1611), sigue los cánones marcanos de rigor y fidelidad, como dando a entender que ni Gonzaga ni Ridolfi ofrecían un modelo adecuado⁴⁵. En cualquier caso, se nos antoja su figura de historiador lejana a los paradigmas medievales de dar más crédito a lo oral que a lo escrito, aunque se trate de un trabajo pionero y precursor en la medida que historiar hagiográficamente será condición de la reforma tridentina.

Antes decíamos que sus *Crónicas* habían supuesto tanto la fundamentación histórica de la observancia tras la Bula *Ite vos*, como la aplicación del humanismo franciscano con la redacción en portugués. El

⁴⁴ En el margen se lee impreso: *En los Fueros, Pragmáticas y Leyes*.

⁴⁵ Jacobo SANZ HERMIDA, *La continuación de las Crónicas franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la Quarta parte de la Chronica General* (Valladolid, 1611) in *Quando os frades faziam história*, Oporto, 2001, 24.

fracaso del erasmismo, parejo a la consolidación de la Reforma protestante, se nota en los dos últimos volúmenes. Un ejemplo ilustrativo lo tenemos en fray Francisco Gonzaga: educado como *menino* del hijo del rey Felipe II, vino a la Orden en Alcalá y fue Ministro General de la misma entre 1579 y 1587. Gonzaga, precisamente, fue quien consiguió la paz entre fray Antonio de Córdoba, uno de los últimos humanistas españoles, y el Nuncio entre 1572 y 1577⁴⁶. Cuando cesó en el cargo, publicó, en latín y ya sin la sombra del humanismo su célebre *De origine Seraphicæ Religionis franciscanæ eiusque progressibus* (1587). La obra contaba con todos los medios a su alcance, pero no superó el trabajo de fray Marcos. Le faltó su humanismo y su rigor histórico: elaboró su *De origine...* a base de las noticias que le enviaron de todas las provincias de la Orden⁴⁷, pero confió demasiado en sus colaboradores y por ello hay en el libro inexactitudes cronológicas y sorprendentes errores geográficos. Parece como si Gonzaga quisiera enlazar directamente con Bartolomé de Pisa, llenando el intervalo entre la segunda mitad del siglo XIV y su tiempo⁴⁸, dando preciosas noticias de gran valor estadístico y datos de la fundación de los conventos. Aun así, Gonzaga se declara como *moderno* y, a la vez, *antiguo*: en el primer caso, porque cuenta una *historia de progreso* desde la primera página arábiga; y en el segundo, porque hace una recogida de *hechos memorables* en la línea de lo que hemos visto de los historiadores medievales. Pero no es una mera ordenación, como comenta fray Marcos al lector en el III volumen: «muchos trabajos, peregrinaciones, vigiliass, contradicciones, y otras muchas fatigas, por buscar ajuntar y componer esta santa historia». O más adelante: «se tuvo toda la diligencia posible en buscar los memoriales antiguos y modernos por los conventos, y las informaciones fidedignas, porque no fuese escrito sino lo muy averiguado y cierto».

Pero la calidad histórica de fray Marcos es incluso superior no sólo a Gonzaga, sino también a la *Historia Seraphicæ Religionis* aparecida en Venecia en 1586, del conventual fray Pedro Ridolfi de Tossignano († 1601). Pero se trata, en este caso, de una simple enumeración de personas,

46 «El Nuncio, en efecto, Mons. Nicolás Ormaneto, quería imponer una interpretación tridentina por medio de su autoridad, mientras fray Antonio ofrecía otra interpretación basada en la razón y la ciencia. Los buenos oficios del joven fray Francisco Gonzaga devolvieron las aguas a su cauce» (J. MARTÍ y A. BOADAS, *Un humanista franciscano: fray Antonio de Córdoba (1485-1578) y su entorno intelectual in V Curso de Verano: El Franciscanismo en Andalucía*, curador M. Peláez del Rosal, Córdoba, 2001, 363).

47 En Cataluña se conserva copia de parte de los manuscritos del P. Antonio Mochales que fueron enviados al P. Gonzaga en 1583: se trata de copias de documentos que él mismo autentificaba y de un valor histórico incalculable. Véase: José MARTÍ, *Dos autentificadores...*, ed. cit., 1021-1032.

48 Por ejemplo: F. GONZAGA, *De origine Seraphicæ Religionis*, Roma, 1586, 9-11.

provincias y casas y, por consiguiente, no obstaculizó ni la difusión ni la calidad de la obra del portugués. Desde el punto de vista de la historia del movimiento franciscano, no obstante, la obra del Tossignano supuso el comienzo de las controversias literarias entre observantes y conventuales, contra las disposiciones de León x, con lo que queda patente que fray Marcos no sólo fue pionero, sino que marcó la historiografía franciscana.

La estela de fray Marcos tuvo sus continuadores. Así, en efecto, fray Antonio de Daza escribió una cuarta parte, aparecida en Valladolid en 1611, como ya hemos dicho. Respondía así a la continuación de fray Bartolomé Cimarelli († 1628), que fue refundida por fray Juan Núñez († 1633).

El éxito de las *Crónicas* no sólo radica en sus aspectos formales como la elección del idioma o decantarse por su finalidad edificante, propia como ya advertimos del Renacimiento en general, sino que además fue un trabajo pionero. Fuera del ámbito franciscano, J. Román publicó en Salamanca el 1571 la *Historia de la Orden de San Agustín* y H. del Castillo, la *Historia general de Santo Domingo y su Orden de Predicadores* (Valladolid, 1592-1621). Ambas son del mismo tenor que las *Crónicas*, en cuanto pensadas para la edificación y la lectura. Fray Marcos, además, contó con un aliado extraordinario: el Capítulo General de Toledo de 1606. En efecto: fray Diego González de Mendoza, *menino* y amigo de Felipe III de España, fue elegido Comisario General ultramontano y, como tal, intentó revitalizar la Orden Tercera – incorporando a ella al propio Rey – a través de una serie de medidas como la obligación de que cada convento tuviera sus propios terciarios. Las *Crónicas* fueron entonces el instrumento privilegiado que no podía faltar en una casa para dar a conocer el carisma franciscano.

El epílogo al lisboeta es, sin duda alguna, fray Lucas Waddingo (1588-1657), irlandés que había estudiado en Leiría y Salamanca, el autor de los *Annales Minorum* (1625-1654). Estamos, pues, a casi un siglo de distancia y en los albores de la labor de los cronistas provinciales del xviii. Fray Marcos se había quedado anacrónico por diversas razones. En primer lugar, porque habían aparecido los *Annales Ecclesiastici* de César Baronio (el primero es de 1588), donde, año tras año y desde los comienzos de la Iglesia, se va reseñando su historia y se documenta ampliamente con fuentes impresas e inéditas. De este modo comenzó una nueva época para la historiografía católica y un modelo para ulteriores historias⁴⁹. Baronio publicó 12 volúmenes, hasta llegar al año 1198. Su continuador, el dominico P. Abrahán Bzovio o

49 Anales, crónicas e historias en otros ámbitos de la vida religiosa son más bien propias del siglo xvii y siguen el tenor de Baronio y sus *Annales*: A. Yepes y su *Crónica general de la Orden de San Benito* (1513-1621), L. Waddingo y sus *Annales minorum* (1625-1654), A. Manrique y los *Anales cistercienses* (1642-1649), etc.

Bzowski, mientras se refiere abundantísimamente a la orden dominica, olvidó casi por completo a los franciscanos y a otras órdenes y, lo que es peor, en las pocas noticias franciscanas hay tales errores y despropósitos, que fueron tenidas por los propios menores como calumnias. En segundo lugar, Gonzaga tenía que ser «depurado» en sus errores y, desde 1619, las provincias empezaron a trabajar en ello. Y, finalmente, en tercer lugar, las Crónicas de fray Marcos de Lisboa se antojaron más que una historia de la Orden, un conjunto de biografías de frailes santos⁵⁰, mientras se olvida la actividad cotidiana de la Orden o se habla solamente de soslayo de ello. Las ediciones de las Crónicas, pues, tras la aparición de los Annales, fueron siendo cada vez más escasas, pese a que los historiadores de la Orden siguieron acudiendo al lisboeta, especialmente por lo que se refiere al nacimiento de la Observancia⁵¹.

4.3. Los ejemplos españoles

Fray Marcos se limitó en su primer volumen a recoger el paso de san Francisco⁵², los milagros ya conocidos de san Buenaventura⁵³, las menciones a los protomártires de Marruecos⁵⁴, Ceuta⁵⁵ o Teruel⁵⁶ y un milagro de san Antonio en León⁵⁷. También menciona a dos de los compañeros de san Francisco, fray Bernardo de Quintaval y fray Gil, peregrinando a Santiago⁵⁸, y a la reina Blanca de Castilla como terciaria⁵⁹. Para acabar, el libro X, un verdadero cajón de sastre, recoge milagros diversos del santo por naciones y menciona uno acaecido en Girona⁶⁰. Mención a parte es el caso de un fraile, fray Juan, de la Provincia de Santiago pero morador en Lisboa, con una anécdota edificante, al estilo usual de fray Marcos⁶¹.

50 Waddingo, optando por el estilo de Baronio, pasó del *humanismo vulgar* a una obra erudita. P. Basilio PANDZIC, O.F.M., *Gli "Annales Minorum" del P. Luca Wadding*, Florencia, Vallecchi Ed., s.d. (1956-1959).

51 Por ejemplo: Damián CORNEJO, *Crónica seráfica* IV, Madrid, 1698, 266.

52 I, 46, 34-35.

53 I, 3, 2.7.17.18.

54 I, 4, 1-9; sus milagros españoles aparecen en: III, 6, 34.

55 I, 4, 30-34.

56 I, 4, 36-39.

57 I, 5, 33. Nótese que antes (I, 5, 1) dice textualmente: «Em a parte de Hespanha occidental na muy populosa e noble cidade de Lisboa» nació san Antonio. Milagros del Santo en España aparecen en: III, 9, 13.

58 I, 6, 3 y I, 7, 2, respectivamente.

59 I, 9, 27.

60 I, 10, 14.

61 I, 10, 36. También a Portugal, a Alenquer y a Guimarães en concreto – sin contar con san Antonio, naturalmente –, se refiere en: I, 6, 29-30.

Ha pasado como ejemplo clásico de la influencia de una obra literaria en el arte una de las representaciones más universales del *Pobrecillo de Asís* que se encuentra en la Catedral de Toledo: se trata de *San Francisco según la visión del papa Nicolás* v de Pedro de Mena (1688), escultura hecha a partir de la narración de fray Marcos. La escena histórica, en efecto, la recoge en las *Crónicas* y alcanza rápidamente difusión⁶². El hecho es que Nicolás v (1449-1455), durante el primer año de su pontificado, tal vez por la influencia de Dante en la *Divina Comedia* que insinúa que Francisco estaba enterrado de pie⁶³, bajó a la cripta del *Sacro Convento* de Asís para comprobar si era cierta la tradición de los estigmas recibidos por Francisco en vida y que procuró esconder incluso a sus frailes más allegados. Le acompañaba el cardenal Austerigio, que relató el hecho al abad Jacobo de Cavallina, después obispo de Ariano (1463-1480). Éste, a su vez, escribió una carta a Francisco de Balso, Duque de Adria y éste al *Gran Capitán*, Gonzalo Fernández de Córdoba. Todo ello sirvió para que fray Marcos relatara el episodio, recogiendo todos estos datos. Eran *tres horas pasadas de la noche*. Derribada la puerta y abiertas las tres cadenas, el Papa entró en la sala de bóveda donde estaba el Santo y echó a llorar. Entró el séquito y... «Era cosa de admiración, que un cuerpo humano, muerto de tanto tiempo, estuviese de la manera de él estaba. Porque estaba en pie derecho, no allegado, ni recostado a parte alguna, ni de mármol, ni de pared, ni de otra cosa. Tenía los ojos abiertos, como de persona viva, y alzados contra el cielo, moderadamente. Estaba el cuerpo sin corrupción alguna, de ninguna parte, con el color blanco, y colorado, como si estuviese vivo. Tenía las manos cubiertas con las mangas del hábito delante de los pechos, como las acostumbran a traer los frailes Menores». Nicolás levantó el hábito del pie para comprobar si tenía alguna llaga (de ahí la diferencia entre la representación de Mena o Cano, que enseñan un pie, y Zurbarán que le deja como estaba, con el hábito hasta el suelo) e hizo lo propio con las manos. También descubrió «que tenía el hábito abierto» en el pecho con una llaga aún fresca. Finalmente, el Papa y los allí presentes besaron las llagas y aquél, además, la boca del Santo. Después de ver a los compañeros de Francisco también incorruptos, especialmente fray Gil, que en vida fue recreado con la visión de Cristo, el guardián procedió al cierre y sellado de la cripta. Hasta aquí la narración del hecho, *que debe ser a todos los Cristianos lumbré y*

62 I. 10. 1: *De cómo está sepultado el cuerpo del bienaventurado Padre San Francisco en la ciudad de Asís*.

63 DANTE ALIGHIERI. *Divina Comedia*, Paraíso, Canto XI, 115-117: «e del suo grembo l'anima preclara / mover si volle, tornando al suo regno / e al suo corpo non volle altra bara» (y de su regazo, el alma preclara / quiso partir para volver a su reino / y no quiso otro ataúd para su cuerpo).

*confirmación de nuestra santísima Fe Católica*⁶⁴. Aunque la historicidad es más que dudosa, su intencionalidad, a la luz de Trento y del humanismo de fray Marcos, es evidente: Francisco, el *alter Christus*, es modelo de fe y devoción. El modelo de fray Marcos aparece repetidamente en el barroco: Eugenio Cagés, antes de 1613 lo pintó para el Convento de San Francisco «el Grande» de Madrid y ese año lo repitió, pero ambas obras se han perdido y sólo queda un boceto; Thomas de Leu hizo un grabado a principios del xvii; Alejandro de Loarte lo pintó para los capuchinos de Toledo en 1627; Gérard Douffet, también en 1627, Laurent de la Hyre en 1630, etc. En todos ellos, la escena es complicada, artificiosa y superpoblada. Otros autores barrocos españoles reproducirán la escena, pero con idéntico tenor que Pedro de Mena: un Francisco con el hábito observante y sin ningún elemento sobrenatural (o acaso todo sea de una mística basada en la divina sencillez). Zurbarán lo plasmó en tres ocasiones entre 1635 y 1640; Alonso Cano, en una estatua hoy perdida y en otra, pequeña, de la Catedral de Toledo; y Murillo⁶⁵.

En el segundo volumen, las citas españolas son más abundantes, por tratar, claro está, ya no de la vida del *Pobrecillo* sino de la Orden en general⁶⁶ y por haber podido ver *in situ* mucho de lo que recoge⁶⁷. Tal parece ser el caso de la vida de san Luis, obispo, o de santa Isabel de Portugal⁶⁸. El libro IX – el X es un ramillete de los privilegios papales y la traducción de Jacopone de Todi – acaba con una estadística de la Orden⁶⁹.

Ya hemos dicho que podemos decir que fray Marcos, a su paso por España, copió algunos documentos, como la vida de los mártires de Granada. También es fuente de información fidedigna en la cuestión de la reforma

64 Parecida consideración leemos en el *Floreto*: «E como en diuersas partes del mundo, los sus gloriosos miraglos e largos beneficios por él alcançados traxesen a muchos a la deuoción de Ihesu Christo e incitassen a reuerencia de esse mesmo sancto...» (*El Floreto de San Francisco*, Madrid, 1998, capítulo 150, 257).

65 J. MARTÍ y A. BOADAS, *El franciscanismo de Zurbarán (1598-1664)* in *IV Curso de Verano: El Franciscanismo en Andalucía*, curator M. Peláez del Rosal, Córdoba, 2000, 220-221.

66 Así recoge el Capítulo General de Barcelona de 1313 en II, 7, 31, o el de 1508 en III, 8, 33.

67 De las *Chronicas antiguas* extrae: la edificación del convento de Toledo (II, 1, 21); la ayuda de los frailes y jun león! a los españoles en Marruecos (II, 1, 22); otros hechos milagrosos (II, 1, 23; II, 1, 30; II, 1, 33; II, 1, 36; II, 2, 22; II, 4, 4-5; II, 4, 27 y II, 4, 29 – ambos, sin embargo, procedentes del *Floreto* y Bartolomé de Pisa –; II, 4, 38; II, 5, 19 – debido a Mariano de Florencia; II, 5, 26; II, 9, 35); asocia, sorprendentemente, la paz de 1278 entre Castilla y Francia a la paz entre los generales dominico y franciscano (II, 4, 15); y apuntes de hombres santos (II, 4, 16; II, 5, 13; II, 6, 26; II, 7, 24; II, 7, 43; II, 8, 46; II, 8, 48-50 – que incluye un célebre milagro en Ciudad Rodrigo –; II, 9, 14-15; II, 9, 20).

68 II, 6, 1-12 y II, 8, 26-32, respectivamente.

69 II, 9, 37.

española villacreciana y san Pedro Regalado⁷⁰, como se lee en el *Prólogo* al tercer volumen de las *Crónicas*: «Hase también aquí de advertir, cristiano lector, que se tuvo toda la diligencia posible en buscar memoriales antiguos y modernos por los conventos, y las informaciones fidedignas, porque no fuese escrito sino lo muy averiguado y cierto. Y no habiendo yo podido ir a Alemania, ni peregrinar por toda Francia, por no consentir los tiempos, como fui personalmente por Italia, España y parte de Francia, está manifiesto que no habrán aquí todos los bienaventurados siervos de Dios y cosas insignes de las Órdenes de nuestro Padre San Francisco, sino que quedarán muchas por contar»⁷¹. En este III volumen recoge la predicación de san Bernardino de Siena⁷², la reforma villacreciana y recoleta⁷³, san Pedro Regalado⁷⁴, san Diego de Alcalá – de quien parece recoger los testimonios en vistas a su canonización⁷⁵ –, el portugués Juan Hortelano que moraba en Salamanca⁷⁶, la fundación de las concepcionistas⁷⁷, la vida del cardenal Cisneros⁷⁸, una nueva estadística después de 1517⁷⁹, fray García Blandes⁸⁰, la llegada a América⁸¹ y otros hechos más o menos dignos de consideración, especialmente, de nuevo, citando vidas de frailes singulares⁸².

Por fin, mencionaremos el paso de san Francisco por la Península, que tiene en la autoridad de fray Marcos de Lisboa un referente obligado. Reunió fuentes hasta entonces ignoradas, como el *Floreto*, y su autoridad debe ser tenida en cuenta, en la medida que, como Waddingo un siglo después, no

70 Dos monográficos han estado dedicados por la revista *Archivo Ibero-Americano*: 17 (1957) y 59 (1999).

71 Un tenor bien distinto se encuentra en el siglo XVIII: «Esta primera parte de la *Crónica de Cataluña* es obra con tanto acierto escrita y con tanta verdad sacada a la luz, que por ambas razones arrastrará la estimación de propios y extraños. El estilo, por lo liso, es para todos; la verdad (que es el espíritu de una historia) es salda: la narrativa estudiosamente discreta y discretamente estudiosa» (Antonio Boer en: Jaime COLL, *Crónica de la provincia franciscana de Cataluña I* (1738), curator J. Martí, Madrid, 1981, 20*).

72 III, 2, 10. Aunque no recoge su paso por Barcelona y Girona, donde los efectos de su predicación hicieron estragos, ya que coincidieron con un histórico terremoto.

73 III, 2, 27 y III, 9, 16, respectivamente.

74 III, 3, 61.

75 Le dedica nada menos que medio libro: III, 5, 1-37.

76 Precisamente el lugar de edición del III volumen: a fray Juan le dedica diez capítulos: III, 8, 1-10.

77 III, 8, 11-17 y su *Regla* en: III, 10, 15.

78 III, 8, 45-46.

79 III, 8, 48-49.

80 III, 9, 1-5.

81 III, 9, 9-11.

82 III, 3, 36; III, 4, 1; III, 4, 28-29; III, 5, 45; III, 5, 64; III, 6, 40-41; III, 7, 16-17; III, 7, 20; III, 7, 26-27; III, 7, 27; III, 8, 21; III, 8, 36; III, 8, 40-44; III, 9, 21-22; III, 9, 29; III, 9, 34; III, 9, 40; III, 9, 42-45.

añade nada espectacular a lo que los documentos anteriores habían tratado. Los documentos posteriores, tales como las crónicas de las provincias, los propios *Annales* de Waddingo – que se queja de que los españoles no guardaran memoria del tránsito de Francisco por nuestras tierras – y toda suerte de documentación parecen, de momento, prescindibles. Podría ejemplificarse esta desconfianza en el P. Jaime Coll⁸³. Contra los castellanos, escribe que Francisco viajó dos veces a España: una, en 1211, entrando por Cataluña – naturalmente – y otra, para ajustarse algo más a la historia, en 1213, por Navarra...

The philosophical and cultural background of the Crónicas shows that Mark of Lisbon was closer to the Renaissance historians and humanists than to the medieval hagiographers. It can be also noted that they suppose the end of the Franciscan disputes among the spiritual sense of history by means of promoting an irenic and moralising way of collecting the information and the sources. The resulting model offered by Mark was not only valid for the vulgar humanism, but also provided a guideline for later Franciscan historians and anticipated some of the features of the Baroque Reform in the Catholic Church. From this point of view, it can be analysed the Spanish references, specially those of saint Francis, as an example of Mark's style and as an influential work until the end of the Seventeenth Century.

⁸³ Jaime COLL, *Crónica de la provincia franciscana de Cataluña I* (1738), curator J. Martí, Madrid, 1981, 1-17.

Les enjeux de l'édition française des *Chroniques* de frère Marc de Lisbonne

Au moment des premières éditions des *Chroniques* de Marc de Lisbonne en portugais et en castillan, les conflits religieux sont en train de conduire la France dans des guerres longues de plusieurs décennies, qui ne prennent fin qu'avec l'édit de Nantes de 1598. Evidemment, dans une telle situation, l'œuvre ne rencontre qu'un écho limité, et il n'est donc guère étonnant que le nombre d'exemplaires de ces éditions que l'on peut retrouver aujourd'hui dans les bibliothèques françaises soit peu élevé ; dans une moindre mesure, la remarque vaut aussi pour les éditions italiennes, même si celles-ci sont un peu plus nombreuses¹. La plupart des franciscains sont alors, comme tous les religieux, plus préoccupés de la sauvegarde de leurs couvents et de leurs biens, voire de leur vie, que de l'enrichissement de leurs bibliothèques². Dans les intervalles entre les guerres, plus propices à l'activité intellectuelle, celle-ci est toute entière accaparée par les controverses et les polémiques confessionnelles, ou encore par les débats sur le devenir de l'Etat ou sur l'autorité politique.

En revanche, avec le retour à la paix, le catholicisme français connaît un profond renouveau qui se traduit notamment par un rapide et ample développement des ordres religieux, dont témoignent aussi bien l'évolution du nombre des maisons que celle des effectifs qu'ils accueillent. Au sein de la famille franciscaine, le phénomène le plus notable est le rapide essor des capucins, qui avaient commencé à prendre pied dans le royaume dès 1574 et sont demandés dans de nombreuses villes, mêmes petites, pour leur zèle à combattre «l'hérésie» protestante; leur détachement des biens et leur austérité leur forgent aussi une image de saints religieux, toujours proches du peuple et souvent thaumaturges. Au cours des premières décennies du

1 La Bibliothèque nationale de France, par exemple, est particulièrement pauvre en éditions des *Chroniques* en d'autres langues que le français.

2 Certains couvents sont transformés en forteresses pendant une partie des guerres. Voir par exemple le cas cité par D. DINET, *Religion et société: les réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, t.1, Paris, 1999, 29-30.

XVII^e siècle, aucun ordre ne connaît semblable expansion dans le royaume³. Proches des capucins par leur mode de vie, leur spiritualité et leurs activités, les récollets, branche réformée de l'Observance née dans les dernières décennies du XVI^e siècle, connaissent un essor plus limité⁴. Sans doute sont-ils un peu victimes de la rapidité avec laquelle les capucins occupent le terrain; dans bien des villes, il existe déjà un couvent de cet ordre lorsque les récollets veulent s'implanter, et les autorités municipales leur objectent alors fréquemment que la localité ne peut accueillir une communauté supplémentaire de Mendiants. Le second volet de leur stratégie, qui consistait à faire basculer des couvents de l'Observance dans la réforme récollette, ne connaît lui aussi qu'un succès partiel. En revanche, on peut relever des adhésions individuelles à la nouvelle réforme: des religieux quittent l'Observance pour entrer chez les récollets, tandis que d'autres partent chez les capucins, voire empruntent des itinéraires plus complexes, allant d'une réforme à l'autre⁵. Finalement, les tensions entre les diverses branches de la famille franciscaine sont assez fortes, en particulier entre observants et récollets, en compétition directe à un moment où les capucins tendent à se présenter comme les véritables héritiers de saint François.

Entreprise en 1600, la publication en français des *Chroniques* de Marc de Lisbonne – histoire de l'ensemble de l'ordre et de ses réformes – doit évidemment être examinée dans ce contexte, car on se doute que la décision de donner une traduction de cet ouvrage ne peut être totalement étrangère aux rivalités et aux tensions entre les branches du franciscanisme. Pour tenter de comprendre les enjeux de l'entreprise, l'enquête doit d'abord être conduite dans le champ de l'histoire de l'édition des diverses parties des *Chroniques*; elle peut alors se poursuivre du côté des protagonistes et des commanditaires.

Une succession rapide d'éditions pendant deux décennies

L'histoire de la publication des *Chroniques* en français est plus mouvementée que ne le laissent paraître les notices bibliographiques qui prétendent présenter les diverses éditions. Wadding commet des erreurs dans ses *Scriptores ordinis minorum*, et Sbaraglia ne dresse qu'un tableau incomplet dans son *Supplementum et castigatio*⁶. Plus récemment, la question a été

3 J. MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, Paris, 1978, 3 vol.; B. DOMPNIER, *Enquête au pays des frères des anges. Les capucins de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, 1993.

4 F. MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle. Les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, 1997.

5 P. MORACCHINI, *Notes sur l'histoire des premiers récollets français*, in *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani*, 1 (1999), 324.

6 Dans l'édition *novissima* de Lucas WADDING (*Scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1906, 131), l'édition de la totalité des *Chroniques* est attribuée à R. Fouet en 1601 (alors que son nom n'apparaît pas avant l'impression de 1622-1623). H. Sbaraglia, pour sa part, rectifie cette erreur, mais ne fournit aucune précision pour les éditions plus anciennes de la première partie; sans identifier l'éditeur, il donne une date exacte pour la première impression des deuxième et troisième parties, c'est-à-dire 1604 (*Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo atisque descriptos*, t. 2, Rome, 1908, 213).

reprise d'abord par Bernardo Xavier C. Coutinho, dans sa *Bibliographie franco-portugaise* publiée à Porto en 1939, puis par Francisco Maria Leite de Faria dans un article de la *Revista da Biblioteca Nacional* de 1991⁷. L'un et l'autre ont effectué d'importantes recherches dans les bibliothèques, qui permettent d'enrichir la liste des éditions répertoriées. Il n'est pas sûr pour autant qu'elle ne mérite pas d'être encore perfectionnée⁸. Surtout, en s'appuyant sur l'inventaire ainsi dressé, il faut prendre en main les volumes, car leur aspect et leur contenu précis aident aussi à comprendre plus en détail l'histoire de la publication⁹.

La première édition connue s'étend sur plusieurs années. En 1600, Guillaume Chaudière, libraire-éditeur parisien¹⁰, donne la première partie de l'ouvrage, dans une belle présentation in-quarto, s'ouvrant par une



Edition Guillaume Chaudière, page de titre de la première partie (1600). – Cliché Bibliothèque nationale de France.

7 Bernardo Xavier C. COUTINHO, *Bibliographie franco-portugaise. Essai d'une bibliographie chronologique de livres français sur le Portugal*, Porto, 1939, 15 et 18; Francisco Leite de FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca 1511-1591, e as muitas edições das suas Crônicas da Ordem de São Francisco*, in *Revista da Biblioteca Nacional*, S.2, 6/2 (1991), 85-106.

8 Apparemment, cette observation vaut aussi pour les éditions des *Chroniques* dans les autres langues, et il serait utile de la reprendre de manière méthodique, notamment en s'appuyant sur les inventaires anciens de bibliothèques, lorsqu'il en existe. Voir, à ce sujet, José Adriano de Freitas CARVALHO, *As Crônicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, in José Adriano de Freitas CARVALHO (ed.), *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Porto, 2001 (Biblioteca da Via Spiritus, V), 27; l'auteur, qui fait référence à des travaux de Mariano d'Alatri et de Diego Ciccarelli, attire l'attention sur l'intérêt des inventaires anciens de bibliothèques pour compléter la liste des éditions italiennes des *Chroniques*.

9 Je remercie vivement tous les bibliothécaires qui m'ont apporté leur concours dans cette recherche et ont bien voulu parfois me fournir des descriptions précises des ouvrages (Bibliothèque des Franciscains de Paris, Bibliothèque franciscaine provinciale de Paris; Bibliothèques et Médiathèques Municipales de Bourg-en-Bresse, Chambéry et Troyes).

10 Sur la famille Chaudière, voir H. J. MARTIN, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle*, Genève, 1969, 336, 418, 419. Sur la place de Guillaume Chaudière dans le monde parisien de l'édition, D. PAILLER, *Les impressions de la Contre-Réforme en France et l'apparition des grandes compagnies de libraires parisiens*, in *Revue française d'histoire du livre*, 50^e année, nouv.série, n°31, 215-273. Guillaume Chaudière, qui a été un partisan de la Ligue, participe à la «Compagnie des usages», qui édite les livres liturgiques; il est également spécialisé dans l'édition d'ouvrages de spiritualité.

page de titre ornée d'un encadrement gravé par Karel van Mallery, qui signe ici C. de Mallery¹¹. Le fronton semi-circulaire représente la stigmatisation de saint François dans sa partie gauche et douze religieux martyrs (dont l'un a la tête détachée du corps) dans la partie droite; les panneaux latéraux sont constitués de quatre figures superposées de saints franciscains (de haut en bas, deux du premier ordre, puis une clarisse, et enfin un membre du tiers ordre). On trouve ainsi sur la partie gauche, en partant du registre supérieur, saint Louis archevêque de Toulouse, saint Bonaventure, sainte Claire et saint Louis roi de France; à droite, leur confrère saint Antoine de Padoue, saint Bernardin, sainte Agnès et sainte Elizabeth de Hongrie. L'ensemble de cette iconographie permet d'évoquer toutes les facettes du franciscanisme: la mystique et l'apostolat, la vie cloîtrée et l'adhésion de séculiers¹². Ajoutons que le titre de l'ouvrage, placé au centre de la page, indique clairement que la traduction n'est pas faite de l'espagnol, mais de l'italien; enfin, au-dessous des Conformités, un cartouche fournit l'adresse typographique et précise que l'édition française «jouxte» celle d'Erasmus Viotti à Parme¹³. A l'intérieur, on relève que cette traduction, qui reproduit (en italien) les approbations de l'édition originale, a reçu de surcroît celle de deux docteurs en théologie¹⁴; l'épître dédicatoire, signée du traducteur – Denis Santeul – est adressée au cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux¹⁵. Le premier tome s'achève avec le

11 E. BENEZIT, *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs*, nouv. éd. (J. BUSSE, dir.), t.9, Paris, 1999, 110. Né en 1571 à Anvers et mort après 1635, Karl Van Mallery, élève de Philippe Galle, a exercé son activité à Anvers; son œuvre compte surtout des sujets religieux.

12 Dans la discussion qui a suivi la présentation de cette communication, Roberto Rusconi a fait observer que l'on peut considérer les saints du premier ordre figurant sur la page de titre comme annexés par la réforme capucine (pieds nus, robe courte de saint Antoine de Padoue, forme du capuchon et de la barbe de saint Bernardin). Les échanges, en revanche, n'ont pas permis de déterminer la raison exacte pour laquelle sont représentés douze martyrs franciscains; personnellement, j'incline à penser qu'il s'agit là d'un nombre symbolique pour évoquer l'activité apostolique de l'ordre.

13 Le titre complet de la première partie est le suivant : *Chronique et institution de l'ordre du Pere S. François. Qui contient sa vie, sa mort, et ses miracles, et de tous ses Saints Disciples et compagnons. Composée premierement en Portugais par R. P. Marco de Lisbonne, et en Espagnol [sic] par le R. P. Diego de Navarre, Maintenant en François par D.S. Parisien. A Monsieur le Cardinal de Sourdis. L'œuvre est divisée en deux Volumes, et en dix livres; avec deux tables distinctes et copieuses. A Paris, Jouxte la Copie imprimée à Parme, par Erasme Viotti. 1600 [la date est en chiffres romains]. Chez G. Chaudière. Le terme «jouxte» n'appartient plus au XVII^e siècle qu'au vocabulaire des imprimeurs. Emprunté au langage juridique, il signifie «conformément à, selon, suivant», conservant le sens latin de *juxta*, qui signifie «côte à côte, à proximité, tout près» (*Trésor de la langue française*, 10, Paris, 1983, 770).*

14 Cette approbation, datée du 7 novembre 1599, est signée F. M. Le Heurt et F. Guilloreaux.

15 Créé cardinal en 1598 à la demande d'Henri IV, François d'Escoubleau de Sourdis (1575-1628) est fait archevêque de Bordeaux l'année suivante, avant même d'avoir reçu la prêtrise. Son action dans son diocèse se traduit notamment par la fondation de nombreux établissements religieux.

livre III des *Chroniques*; le second, parfois relié à la suite ou formant un volume séparé dans d'autres cas, ouvert par une sobre page de titre sans encadrement gravé, comporte une nouvelle épître dédicatoire, adressée cette fois à Henriette de Clèves, duchesse d'Aiguillon¹⁶. Une rapide confrontation avec les éditions espagnole et italienne de cette première partie des *Chroniques* fait apparaître quelques différences avec la structure initiale de l'œuvre, principalement dans le livre X. Celui-ci comporte d'ailleurs un «Advertissement» dans lequel le traducteur informe les lecteurs qu'il ne suit pas l'ordre des chapitres de l'auteur, afin de «donner une meilleure disposition à cet œuvre»: concrètement, des épisodes de la vie de saint François, venus tardivement à la connaissance de Marc de Lisbonne et donc rejetés par lui à la fin de la première partie, sont réintégrés à leur place normale dans le cours de la biographie du fondateur. Ces modifications sont déjà présentes dans la traduction italienne et confirment que la version française est bien effectuée à partir de celle-ci. Par ailleurs, alors que l'édition espagnole du premier livre contient quarante quatre chapitres, il n'y en a plus que trente six dans les traductions italienne et française, les huit derniers, relatifs aux degrés de la perfection étant omis. Enfin, contrairement à l'édition italienne, la version française se clôt par un ajout concernant la France, un miracle du Saint-Sacrement survenu au couvent du Mans. L'ensemble de ces modifications, que le traducteur justifie par son souci d'une «plus grande satisfaction» du lecteur, n'a a priori rien d'exceptionnel en un temps où la traduction était communément conçue comme une adaptation, sans exigence de fidélité absolue à la lettre des œuvres.

La seconde et la troisième parties des *Chroniques* ne sont publiées en français que quatre ans plus tard, sous la même enseigne éditoriale, mais par la veuve de Guillaume Chaudière, décédé entre temps¹⁷. La page de

16 Ce volume commence au f° 184 verso, qui existe ainsi deux fois dans l'ouvrage puisqu'il est aussi présent à la fin du premier tome. Des pages de tables non numérotées séparent ces deux folios.

17 Les titres sont les suivants: – *La seconde partie des Croniques [sic] des Freres Mineurs, divisée en dix livres: en laquelle est compris ce qui est advenu en la religion du Pere S. François, du temps de Vingt quatre Ministres Generaux, par l'espace de cent cinquante ans. Composé par F. Marco da Lisbona, en langue portugaise, reduite en la Castillane par le Pere Frere Filippo de Sosa; et de nouveau traduite en François, sur la troisieme edition corrigee et meliorée. A Paris. Chez la Vefve G. Chaudiere Rue St Jacques a l'enseigne dition corrigee et meliorée. 1604. Avec Privilege du Roy*; – *La troisieme partie des Chroniques des Freres Mineurs, divisée en dix livres. En laquelle la vie et les miracles de plus de trois cens Religieux ou Sainctes de l'ordre sont descrits, avec les reformes tant des Peres de l'observance, que celle des Peres Capucins. Composee par le R[é]vérendiss[im]e Marc de Lisbonna Evesque Portuense frere Mineur de l'observance portugois. Reduite de castillan en Italien par le Sieur Horace Diola Boloignois. Et nouvellement Traduite en François par R. P. F. Jean Blancane Tolozaïn Religieux du grand couvent de l'observance de Tolose confesseur et aumonier de la Roynne. A Paris. Chez la Vefve G. Chaudiere Rue St Jacques a l'enseigne du temps et de l'homme sauvage. 1604. Avec Privilege du Roy.*

titre reprend l'encadrement gravé de la première partie, en ne modifiant que la partie centrale où figure le titre lui-même. Plusieurs particularités de celui-ci méritent d'être relevées. La première est la mention d'un privilège royal, qui ne figurait pas en tête des volumes imprimés en 1600. L'extrait qui en est donné à l'intérieur du livre montre d'ailleurs qu'il ne date que du 21 juin 1602 et qu'il ne concerne que les deuxième et troisième parties; la première a donc été publiée sans l'autorisation théoriquement nécessaire du chancelier¹⁸. Par ailleurs, les informations sur la traduction française diffèrent de celles fournies pour la première partie. Pour la deuxième, il n'est plus question d'une traduction réalisée sur l'italien, mais seulement «sur la troisieme edition corrigee et melioree». Il faut ajouter qu'existe une incertitude sur l'identité du traducteur, qui n'est plus celui de la première partie: si aucune indication ne figure en page de titre, le début du premier livre porte en revanche la mention «Traduit en François par G.C.T.D.»; mais l'approbation donnée par deux religieux en date du 21 novembre 1601, elle, attribue pour sa part la traduction à Jean Blancane, un cordelier, c'est-à-dire un observant. C'est ce même personnage que l'on retrouve mentionné comme traducteur sur la page de titre de la troisième partie, dans laquelle il signe trois épîtres dédicatoires, datées de janvier 1604, l'une à Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino et nonce en France, une deuxième à l'évêque de Rieux et une dernière au capucin Ange de Joyeuse, provincial de Paris. Ces divers éléments invitent à quelques observations: par ses épîtres, Blancane semble nettement s'approprier la troisième partie, alors que la seconde ne contient qu'une épître «au lecteur chrétien», éloge non signé de la vie religieuse. Blancane apparaît ainsi comme un maître d'œuvre qui aurait «sous-traité» la seconde partie à un traducteur presque anonyme (on ne connaît que ses initiales), réservant tous ses soins à la troisième, à laquelle il associe plus étroitement son nom et qu'il place sous de hauts et puissants patronages. Cela invite à penser que cette dernière partie était l'objet d'enjeux plus importants, qu'il faudra évidemment chercher à mettre en lumière.

La deuxième partie comporte, comme la première, quelques modifications par rapport à l'original, de faible portée du point de vue de leur signification, même si elles touchent un nombre important de pages. Ainsi,

18 Même s'il est théoriquement nécessaire d'obtenir un privilège royal pour la publication d'un ouvrage depuis 1566, l'absence de celui-ci pour la première partie des *Chimiques* ne paraît pas surprenante outre mesure à la date de leur impression, puisque le règne d'Henri IV est marqué par un très grand «libéralisme» en matière d'édition, en raison surtout d'une incapacité du pouvoir royal à faire respecter les règlements. Voir à ce sujet B. BARBICHE, *Le régime de l'édition*, in R. CHARTIER et H. - J. MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française*, I (*Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVIIe siècle*), Paris, 1989, 457-462. Dans le cas présent, il existe d'autres explications (cf. *infra*).

comme cela était déjà le cas dans la traduction italienne¹⁹, tout le livre III est supprimé pour ne pas accabler le lecteur de questions qui sont «sans profit»:

«En cest endroict est omis le troisieme Livre, auquel estant traicté seulement des Ordres et discipline des Religieux Novices l'on a iugé estre bon et expedient de n'en accroistre le Volume, sans profit des Lecteurs»²⁰.

Mais, apparemment cette deuxième partie des *Chroniques* avait déjà été plusieurs fois retouchée pour l'édition lors des traductions antérieures. Ainsi, dès la version en castillan de 1577 à Alcalà, le lecteur était averti dès la page de titre de l'existence de modifications du texte original:

«Va repartido esta segunda parte en nueve libros, diferente de la primera, para mayor claridad de la hystoria»²¹.

Incontestablement, les retouches effectuées sur le texte des *Chroniques*, comme sur celui de nombreux œuvres de l'époque, à l'occasion de leur traduction dans une autre langue, correspondent à la volonté de fournir aux lecteurs un «produit» plus attrayant. Mais, même si les traducteurs ont coutume de souligner que leurs modifications permettent de mettre en meilleur ordre – voire d'amender – les ouvrages, il est toujours prudent de s'assurer que ces interventions ne répondent pas également à d'autres préoccupations moins avouables. Le nombre important de traductions des *Chroniques* de Marc de Lisbonne, réalisées en diverses langues, invite à un ample travail en ce domaine, qui dépasse évidemment l'objet de la présente étude.

En 1608, la veuve Chaudière publie de nouveau les *Chroniques*, dans une présentation peu différente de la précédente. Ainsi rencontre-t-on toujours le même titre gravé, ainsi que les épîtres à François de Sourdis ou à Henriette de Clèves dans la première partie²². Il s'agit bien cependant d'une nouvelle édition, et non d'une simple réimpression, puisque la pagination diffère: alors que le premier tome de la première partie s'achevait au folio 184, la fin du livre III – qui continue de marquer le partage des deux tomes – prend maintenant place au folio 188. Cette édition semble particulièrement complexe puisque certains exemplaires de la première partie portent la date de 1609, ce qui laisse supposer une réimpression de celle-ci dès l'année suivant sa nouvelle publication. De plus, une rapide recherche dans les catalogues des bibliothèques et les instruments bibliographiques invite à penser que seule la première partie de l'œuvre a

19 Notre édition de référence est ici celle de Venise. I Gioliti. 1598. 194.

20 f° 96v.

21 *Parte segunda* [...]. Alcalà. Andres de Angulo. 1577.

22 Certains exemplaires, toutefois, tel celui de la Bibliothèque franciscaine provinciale de Paris (cote GM2/11), qui présentent une page de titre sans encadrement gravé, ne contiennent pas l'épître à Sourdis.

fait l'objet d'une réédition en 1608-1609²³. Quoi qu'il en soit, il est évident que la première partie connaît alors une demande nettement supérieure aux autres, comme en témoignent à la fois le nombre des exemplaires conservés et le double passage sur les presses en 1608 et 1609²⁴. Mais la véritable originalité de cette édition est ailleurs: une quatrième partie des *Chroniques*, due à Barezzo Barezzi et imprimée pour la première fois à Venise en 1608²⁵, est publiée en traduction française en 1609 à la suite de l'ouvrage de Marc de Lisbonne, dans une présentation en tous points identique aux autres volumes, à commencer par la reprise de l'encadrement gravé de la page de titre²⁶. Le privilège accordé à Gillette Hacte, veuve de Guillaume Chaudière, daté du 20 juillet 1609, informe que le traducteur est toujours le frère Jean Blancone, qui avait eu en charge les deuxième et troisième parties. Par rapport à sa source italienne, la version française de cette quatrième partie opère quelques ajouts²⁷.

Une quinzaine d'années plus tard, Robert Fouet, gendre et successeur de la veuve Chaudière, donne une nouvelle impression des *Chroniques*, reprise à peu près à l'identique de celle de 1608-1609²⁸. La page de titre est la même, à l'exception de l'adresse typographique, modifiée par une nouvelle gravure de la plaque, après grattage²⁹; la pagination générale ne

23 Aucun exemplaire de la troisième partie n'est mentionné dans les catalogues de bibliothèques. Quant à la deuxième, F. Leite de FARIA en signale un exemplaire à la British Library (art. cit., 105), mais le catalogue de cette bibliothèque laisse penser qu'il s'agit d'une confusion (V. F. GOLDSMITH, *A Short Title Catalogue of French Books 1601-1700 in the Library of the British Museum*, Folkestone, 1973, 509).

24 Parfois, sont reliés ensemble des tomes de différentes éditions: à la Bibliothèque franciscaine provinciale de Paris, on rencontre ainsi, pour la première partie, un second tome de 1600 relié à la suite d'un premier tome de 1608 (cote AC 4/48). Le succès des *Chroniques* au début du XVII^e siècle, dont rend compte cette succession d'éditions, est confirmé par l'importante diffusion des traductions italiennes de l'œuvre: s'il est actuellement impossible de dénombrer les exemplaires conservés dans les diverses bibliothèques françaises, on sait en revanche que ceux-ci proviennent de neuf éditeurs au moins, dont huit ont mis en circulation leurs volumes des *Chroniques* entre 1600 et 1625 (Suzanne P. MICHEL, *Répertoire des ouvrages imprimés en langue italienne au XVII^e siècle, conservés dans les bibliothèques de France*, t.V, Paris, 1975, 111-113).

25 *Delle Croniche dell'ordine de' Frati minori instituito dal serafico P. S. Francesco, parte quarta [...] raccolta da vari [...] scrittori e nella lingua italiana trasportata da Barezzo Barezzi*, Venise, Barezzo Barezzi, 1608. Il convient de rappeler que l'ouvrage de Barezzi n'est que l'une des continuations des *Chroniques*. Sur l'entreprise analogue qui voit le jour en Espagne au même moment, on consultera notamment Jacobo SANZ HERMIDA, *La continuación de las Crónicas franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la Cuarta parte de la Crónica General (Valladolid, 1611)*, in J. A. de Freitas CARVALHO, *Quando os frades faziam história*, ed. cit., 83-92.

26 *Quatriesme Partie des Chroniques [...] En laquelle sont descrites les vies admirables, les cruels martires, les merveilleux miracles, et les saints exercices de plus de huit cens Religieux et Religieuses vray serviteurs de Dieu de la Religion de St François [...] depuis l'an 1500 iusques à l'année presente 1609. Composée par Barezzo Barezzi Cremon, et nouvellement traduite en françois par R. P. E. I. Blancone*, Paris, Veuve G. Chaudière, 1609.

27 Ces ajouts seront présentés dans l'épilogue du présent article.

28 Sur les enfants de Guillaume Chaudière et sa succession, H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société*, op. cit., 419. Robert Fouet est, en son temps, l'un des principaux libraires parisiens.

29 Ces indications ont été mentionnées sur un exemplaire de la première partie à la Bibliothèque Nationale de France (H 4272). L'examen attentif du cartouche permet de confirmer l'existence de ces modifications.

diffère pas. Toutefois, des modifications interviennent dans les épîtres, notamment par suppression de celle à Henriette de Clèves dans la première partie. L'impression de cette nouvelle édition s'échelonne sur plusieurs années, avec la publication des trois premières parties en 1623 (le second tome de la première partie est même daté de 1622) et celle de la quatrième en 1627. Passée cette date, les *Chroniques* de Marc de Lisbonne ne connaissent plus d'autre édition française.

L'ensemble des éditions mentionnées jusqu'à présent forme un tout cohérent, puisque tous les volumes sont sortis des mêmes presses, qui changent seulement de propriétaire au fil du temps. La maison Chaudière, puis Fouet, semblerait ainsi avoir détenu un monopole de la publication en français des *Chroniques* de Marc de Lisbonne, si l'on ne découvrait dans quelques bibliothèques une



Edition Jacques Rezé, page de titre de la première partie (1602). - © BMVR Troyes. Photo P. Jacquinet.

édition de l'ouvrage totalement indépendante des précédentes. Il s'agit d'un volume de plus petit format (in octavo et non in quarto), imprimé en 1602 à Troyes par Pierre Chevillot, pour le compte de Jacques Rezé, libraire parisien³⁰. Seule la première partie semble avoir été l'objet de cette édition, qui survient deux ans après celle de Guillaume Chaudière à Paris. La page de titre est elle aussi ornée d'un encadrement gravé, nécessairement plus modeste en raison du format du livre. Des doubles colonnes corinthiennes décorées de chapelets sont placées de part et d'autre du titre, dominé par la scène de la stigmatisation; de part et d'autre de l'adresse typographique, des vignettes présentent deux scènes de la vie de François. Cette page est signée de Jacques Grandhomme, graveur en activité à Paris sous Henri IV³¹.

30 *Croniques* [sic] des ordres instituez par le seraphique P. S. François. Volume premier Qui contient la vie mort et miracles dudit P. S. François. Traduites d'espagnol en François, et reveues par les R. P. Capucins. Imprimé à Troyes et se vendent à Paris. Chez Hilaire Rezé au mont S. Hilaire à la Cour d'Albret. 1602. Pierre Chevillot, qui porte à Troyes le titre d'imprimeur du roi, est actif de 1594 à 1635 au moins. Les informations sur sa production semblent indiquer qu'il produisait un travail de qualité (CORRARD de BREBAN, *Recherches sur l'établissement de l'imprimerie à Troyes*, 3e éd., Paris, 1873, 54-55 et 198). Sur la dynastie des Chevillot, on consultera aussi L. MORIN, *Une imprimerie troyenne trois fois séculaire*, Troyes, 1899. Sur Jacques Rezé, qui occupe une situation moyenne dans le monde des libraires, H.-J. MARTIN, *Libre, pouvoirs et société*, ed. cit., 296-297, 405, 417.

31 R.-A. WEIGERT, *Graveurs du XVIIe siècle*, t.V, Paris, 1968 (Bibliothèque Nationale, Inventaire du fonds français), 24; E. BENEZIT, *Dictionnaire critique*, ed. cit., VI, 369. Il existe plusieurs graveurs parisiens du nom de Jacques Grandhomme - ou Grandhomme - (peut-être trois), dont l'un trouva refuge en Allemagne sous la Ligue avant de revenir à Paris sous Henri IV.

La page de titre du second tome, qui s'ouvre au livre IV comme chez Chaudière, ne comporte pas de titre gravé. A quelques nuances près, la traduction est globalement la même que celle imprimée par Chaudière, ce qui n'est pas surprenant puisque le traducteur est le même: Denis Santeul. Ce dernier bénéficie d'ailleurs, conjointement avec le libraire Rezé, d'un privilège d'édition du «livre intitulé *Croniques des ordres instituez par le Seraphique Pere Saint François*, qui contient la vie, la mort et miracles dudit Pere S. François», c'est-à-dire de la première partie de l'ouvrage de Marc de Lisbonne. Ce privilège leur a été accordé le 13 janvier 1601, soit postérieurement à la première impression Chaudière. Le livre comprend par ailleurs l'épître au cardinal de Sourdis, ainsi que les diverses approbations déjà rencontrées dans l'édition rivale. Ce volume ne manque pas de poser question. Pourquoi cette édition se limite-t-elle à la première partie des *Chroniques*³²? Quelle rivalité entre libraires se cache derrière l'impression quasi simultanée de deux ouvrages identiques? Que dit cette intense activité éditoriale à propos des tensions entre familles franciscaines? Un indice invite à prolonger la recherche sur ce dernier terrain: dès sa page de titre, l'édition de 1602 précise que les *Chroniques* ont été «traduites d'espagnol en François, et reveues par les R. P. capucins»; dans le privilège, à nouveau, Santeul (ici appelé Santeuil) est réputé «reveré par les RP Capucins». Edition capucine contre édition franciscaine? La piste mérite d'être suivie, même si la réalité est, comme nous le verrons, un peu plus complexe.

L'arme de l'histoire dans les conflits entre fils de saint François

Partons des éléments les plus assurés, c'est-à-dire de l'intérêt porté par les capucins à une édition française des *Chroniques* de Marc de Lisbonne. Aucun doute n'est permis à ce sujet en ce qui concerne la première partie. Outre les éléments déjà cités que l'on peut recueillir dans le volume publié en 1602, il existe d'autres preuves, parfaitement explicites. Ainsi, dans l'épître au cardinal de Sourdis, le traducteur déclare:

«Les Peres Capucins m'ayant prié de leur faire voir en nostre langue la premiere partie des Chroniques de leur Ordre, pour leur obeir ie me suis resolu de faire parler François un Espagnol pieux et docte».

Dans l'épître à Henriette de Clèves, le même auteur assure de nouveau que la demande émane des capucins et précise même à cette occasion qu'il s'agit de ceux de la province de Paris. De ce Denis Santeul (ou Santeuil),

³² Aucun exemplaire d'une suite ne se retrouve dans les fonds des bibliothèques, et le répertoire des éditions troyennes ne connaît aussi que la première partie (Jacques BETZ, *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVII^e siècle*, III, Troyes, Baden-Baden, 1981).

ignoré des dictionnaires de biographie, on ne sait à peu près que ce que disent les textes qu'il insère dans son édition des *Chroniques*. Familier du cardinal de Sourdis – le dédicataire de la traduction – il signe son épître de Rome, le 4 octobre 1599, ce qui suggère qu'il suit le cardinal lors de ses séjours à la Cour pontificale; on comprend mieux dès lors que, tout en disant traduire de l'espagnol, il ait utilisé la version italienne, ayant sans doute un usage plus courant de cette langue. Dans sa seconde épître, il se dit «serviteur domestique» de la Maison d'Henriette de Clèves. N'ayant pas laissé d'autre ouvrage ou traduction, Denis Santeul ne vivait apparemment pas de sa plume et n'a donc réalisé cette traduction que pour complaire à des commanditaires religieux et laïcs. Si on le croit, les capucins n'étaient intéressés que par la première partie des *Chroniques* de Marc de Lisbonne. Cela s'accorde bien avec ce que l'on sait des orientations spirituelles des premières générations de l'ordre en France, exclusivement tendues vers une totale fidélité à François et à ses compagnons. Les vies et gestes des premiers capucins, considérés comme les véritables dépositaires du message de François, constituaient leur seul autre centre d'intérêt pour le passé. Mais seule pouvait satisfaire à cette attente une historiographie produite de l'intérieur, ce à quoi les chapitres de l'ordre avaient commencé à pourvoir.

Santeul était-il conscient qu'en utilisant la traduction italienne des *Chroniques*, il prenait appui sur un texte qui les altérait en y faisant la part belle aux capucins? Rien ne le prouve, et la question est d'ailleurs de peu d'importance pour la première partie puisque les modifications se rencontrent surtout dans la troisième, dans la relation des événements du XVI^e siècle. Or c'est aussi sur cette version italienne que s'appuie le franciscain Jean Blancone pour sa traduction française, ce qui peut sembler surprenant. Il ne faut cependant pas oublier que c'est au tome 8 des *Annales Minorum* de Luc Wadding, dont la première édition ne voit le jour qu'en 1654, que sont relevés et dénoncés pour la première fois les changements introduits dans l'œuvre de Marc de Lisbonne par la traduction italienne, après que Bzowski, puis Zaccaria Boverio da Saluzzo en eurent repris le contenu sans hésitation³³. Avant cette date, ceux qui le lisaient en italien ne pouvaient se douter que le regard particulièrement attentif et bienveillant des *Chroniques* sur les origines des capucins ne correspondait pas exactement à ce qu'avait écrit leur auteur. Seule une confrontation minutieuse des

³³ Le dominicain Abraham Bzowski (plus connu sous son nom latinisé: Bzovius) publie à Cologne, de 1616 à 1630, une continuation des *Annales ecclesiastici* de Baronius en neuf volumes, qui couvre les années 1198 à 1532; Le premier volume de Boverius (*Annalium seu Sacrarum historiarum Ordinis Minorum S. Francisci qui Capuccini nuncupantur tomus primus*) est édité à Lyon en 1632 et le second en 1639.

versions portugaise ou castillane du texte avec la traduction italienne aurait pu permettre de découvrir que des altérations avaient été introduites par cette dernière, ce qui supposait tout d'abord d'avoir simultanément en main des exemplaires dans diverses langues, situation extrêmement rare en France.

Concrètement, les modifications apportées prennent la forme d'une amplification du texte des *Chroniques* pour l'année 1525, au livre IX de la troisième partie, que l'on rencontre dans toutes les éditions italiennes. Dans la première de celles-ci, sortie des presses en 1591, le récit des origines des capucins (au chapitre 15) est développé et un chapitre 36 substitué aux deux brèves pages que Marc de Lisbonne consacre à la vie de Matteo da Bascio. À partir de l'édition de 1597, cette même vie occupe désormais les chapitres 16 à 28 du livre IX³⁴. Les Pères de Quaracchi s'accordent avec le capucin Edouard d'Alençon pour convenir que ces additions sont empruntées à la chronique du capucin Mario da Mercato Saraceno qui, le premier, raconte en détail la vie de Matteo da Bascio dans un texte de 1578, c'est-à-dire à une date postérieure à la publication de l'ouvrage de Marc de Lisbonne³⁵. En revanche, personne n'a encore pu déterminer les conditions dans lesquelles ces modifications ont été introduites. Le traducteur, Orazio Diola, mort avant que la troisième partie des *Chroniques* n'ait vu le jour en italien, n'a laissé aucune information à ce sujet, pas plus que l'éditeur, Erasmo Viotti. Les Pères de Quaracchi concluent alors que c'est un capucin qui est l'auteur de cette *alteratio*, sur laquelle Diola et Viotti auraient jeté un voile pudique. On ne peut exclure cette hypothèse, mais les retouches opérées peuvent aussi relever tout simplement de cette liberté que se donnent les traducteurs et que nous avons déjà rencontrée. On est donc en droit de supposer que le traducteur ou l'éditeur, ayant eu connaissance du texte de Mario da Mercato Saraceno, ont voulu amender les *Chroniques* pour le «contentement» de leurs lecteurs. Nul besoin de recourir à la thèse d'un complot capucin pour expliquer l'altération du texte: en un temps où la notion de propriété intellectuelle n'existait pas, aucune œuvre n'avait un caractère intangible, et les *Chroniques* connurent le sort commun des livres souvent réédités et traduits.

34 Nous suivons pour ce développement les commentaires donnés dans l'édition de référence des *Annales* de Wadding, Quaracchi, 1931-1935: ici, XVI, 778-787 (*De interpolatione italica Chronicarum fratris Marci Ulyssiponensis*). Toutefois, nous n'épousons pas totalement les conclusions de cette étude.

35 L'œuvre de Mario da Mercato Saraceno a été éditée par les soins de Melchior de Pobladora: *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*, Assise, 1937 (*Monumenta Historica Ordinis Capuccinorum*, I). Au sujet de cet auteur et de son utilisation par le traducteur italien des *Chroniques* de Marc de Lisbonne, EDOUARD D'ALENÇON, *De primordiis ordinis fratrum Minorum Capuccinorum 1525-1534. Commentarium historicum*, Rome, 1921; ID., *Quid de origine Ordinis Minorum Capuccinorum et de Matthaeo a Bascio scripserit Marcus Ulyssiponensis*, in *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, 44 (1928), 42-49.

S'il faut apparemment renoncer à supposer que la traduction française a été réalisée sur la version italienne *parce que* celle-ci faisait une plus large place aux origines des capucins – puisque le manque de fidélité à l'original était généralement ignoré vers 1600 – la recherche sur l'édition française de Marc de Lisbonne doit se concentrer sur le personnage central de cette entreprise, Jean Blancone, afin de tenter de comprendre les buts qu'il poursuivait³⁶. Les informations biographiques sur Blancone manquent totalement jusqu'à l'année 1601, à la fin de laquelle il reçoit les approbations nécessaires à l'édition de la deuxième partie des *Chroniques*; il est alors présenté comme toulousain, gardien des cordeliers de Périgueux et aumônier de la reine Marie de Médicis, épouse d'Henri IV depuis 1600. Ces brèves indications renseignent sur deux points: d'une part, il bénéficie de patronages puissants; de l'autre, il appartient à la province d'Aquitaine Nouvelle (ou Récente), à laquelle est rattaché le couvent de Périgueux, province qu'il quitte peu après, avant la fin 1603, pour celle d'Aquitaine Ancienne. En 1604, il signe les épîtres de la troisième partie depuis le couvent parisien de l'Ave Maria, où son provincial l'a autorisé à séjourner pour préparer la traduction des *Chroniques*. On le trouve ensuite gardien de Mirepoix en 1609, puis, bien au-delà de la période qui nous intéresse, gardien à Rieux en 1616 et confesseur des Annonciades de Rodez³⁷. Wadding le mentionne dans ses *Scriptores*, et il faut surtout retenir de la quinzaine d'ouvrages qui figurent dans sa notice que la majeure partie d'entre eux sont des traductions de l'italien, qu'il s'agisse de traités de spiritualité ou de vies de saints personnages; il convient aussi de relever que cinq au moins de ces ouvrages, indépendamment des *Chroniques*, sortent des presses de la famille Chaudière, sans qu'il soit possible de faire le partage entre les relations d'affaires avec

³⁶ Quelques notes, qui se répètent souvent, peuvent être trouvées sur le personnage dans OTHON (RANSAN) DE PAVIE, *L'Aquitaine séraphique. Notes historiques sur l'ordre des frères mineurs et en particulier sur la province séraphique d'Aquitaine*, IV, Tournai, 1907, 17-18; ID., *Le bienheureux Gabriel Maria o.f.m. et l'Ordre de l'Annonciade*, Bourges, 1913, 282-290; J. F. BONNEFOY, *Bibliographie de l'Annonciade*, in *Collectanea Franciscana*, XIII, 1943, 249; Ferdinand-M. DELORME, *Enquête épiscopale de Rodez sur les miracles attribués au B. Gabriel-Maria (10 avril 1642-21 juillet 1645)*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 10, 1917, 388. J'adresse mes plus vifs remerciements au frère Hugues Dedicu pour les renseignements qu'il m'a fournis.

³⁷ Jean Blancone s'emploie alors à la reconnaissance de sainteté du Père Gabriel Maria, l'un des fondateurs des Annonciades, à qui il attribue sa guérison miraculeuse d'une crise de gravelle. Il publie d'ailleurs une vie de ce personnage; *La vie admirable et exemplaire du vénérable Gabriel Maria, jadis provincial de la Province d'Aquitaine l'antique, et instituteur de l'Ordre des Filles de la Vierge Marie, dites de l'Annonciade*, Toulouse, 1627.

un libraire spécialisé dans le livre de spiritualité et d'éventuelles affinités plus profondes³⁸.

Pour mieux connaître la personnalité et les préoccupations de frère Jean Blancane, l'examen des pièces liminaires des volumes des *Chroniques* apparaît finalement la voie la plus assurée, même s'il ne faut pas oublier que ce type de discours comporte toujours une part de rhétorique convenue. Les documents les plus intéressants, de ce point de vue, se rencontrent – comme nous le savons déjà – en ouverture de la troisième partie et ils sont signés du début de l'année 1604. Si l'épître au nonce Del Bufalo ne va guère au-delà d'une simple justification de la nécessité de garder en mémoire le souvenir des «bons Religieux», d'autres textes retiennent davantage l'attention. Le premier est l'épître à Jean de Bertier, évêque de Rieux, placée au début du second tome, qui se présente comme une apologie de l'Observance franciscaine. L'auteur juge utile de la défendre contre certaines entreprises :

«Elle est vieille maintenant, mais sa vieillesse n'est pas sterile neantmoins, et ceux qui pour favoriser l'esperance d'un reietton qui croist au pié de ceste souche, veulent abbattre tout l'arbre, ne prennent pas garde qu'en ruinant un vieux, mais magnifique Palais, pour faire une nouvelle maison, il peut escheoir qu'ayant mis bas le vieux bastiment, ils ne pourront parfaire le nouveau... Aussi n'est-il possible que ceste alteration et changement se face, qu'avec mille incommoditez, lesquelles mises en balance, contrepoiseront tous les advantages qu'on se promet d'un raieunissement externe, et notamment en ce temps, où les plus sages et mieux advisez estiment, que comme au plus fort d'une maladie, il ne faut rien mouvoir, n'estre aussi à propos de faire tels changemens si sensibles pour l'exterieure apparence».

Rappelant à son dédicataire que plusieurs membres de sa famille s'emploient au service du couvent de Toulouse, et combien il peut lui-même jouer un rôle important par son influence au sein du clergé, Blancane conclut son épître par une demande de protection de l'Observance. La défense de la tradition franciscaine qu'assurerait l'Observance se double d'un autre volet, présenté dans une deuxième épître particulièrement intéressante, celle adressée à Ange de Joyeuse, provincial des capucins de Paris, et placée avant les pages relatives à l'origine de cet ordre. Ici, dans un vocabulaire imagé comparant

38 Il s'agit de cinq traductions de l'italien: *Conceptions sur l'oraison dominicale* du R. P. Don Cyrian Giambelli de Venne [...], 1600; *Miroir d'oraison* [...] composé par le R. P. F. Bernardin de Balbano [...], 1601; *La vie spirituelle de la vertueuse et devote Angelique de Foligni, gentille femme italienne* [...], 1604; *La vie miraculeuse de la seraphique et devote Sainte Catherine de Sienne, avec ses divines meditations sur la passion de Nostre Seigneur, pour chacun jour de la semaine*, 1604; *Troisième partie de l'Oraison mentale* du Reverend Pere Mathias Belintani de Salo, 1609.

«la religion des Capucins» à un soleil qui dissipe «les brouillards des vices» et à un parterre de fleurs dont l'odeur «attire... doucement les plus endurcis pecheurs à conversion», l'éloge se fait remarquablement flatteur. Les capucins ne sont nullement les perturbateurs de la famille franciscaine dénoncés par Blancone; les tenant pour étrangers aux débats qui l'intéressent, celui-ci cherche même à se concilier leurs membres les plus éminents et les plus influents en la personne d'Ange de Joyeuse. Enfin, il faut mentionner un troisième texte liminaire, l'épître «au lecteur devot», qui reprend la dénonciation des divisions qui menacent l'Ordre tout entier, avec une vigueur sans doute plus grande encore que dans le texte déjà cité:

«Par la reigle, il ne doit y avoir qu'un chef superieur general de toute la compagnie: il y en a maintenant trois, qui ne relevent nullement l'un de l'autre. La reigle ne donne qu'un nom à ceux qui la professent, à sçavoir des freres Mineurs, sans autre addition, mais aujourdhuy les noms sont infinis, chacun se baptise ainsi qu'il veut. La reigle n'assigne qu'une façon d'habit, aujourdhuy chacun taille le sien au moule de sa teste, ou ainsi qu'il se figure que les anciens l'ont porté».

Le tableau brossé par Jean Blancone est donc particulièrement noir. Toutefois, deux branches du franciscanisme échappent à ses critiques: l'Observance d'une part, «reietton de ceste grande souche de la religion de l'heureux Pere saint François, mais reietton si vif, plantureux et fecond, que de la hauteur et largeur de ses rameaux, il a surpassé les nues et ombragé toute la terre»; ses fondateurs sont l'objet de nombreux éloges et leur comportement est décrit comme exemplaire en tous points. D'autre part, malgré son emportement contre les divisions de l'ordre, les capucins, qui ne devraient pas échapper à sa vindicte, trouvent une nouvelle fois grâce aux yeux de Blancone: leurs fondateurs agissent saintement en se fixant comme objectif de «garder purement la reigle de saint François, voyant que quelque relaxation commençoit à pulluler en Italie à cause des privileges obtenus peut estre par importunité du S. Siege». Leur histoire n'est qu'esquissée dans ce volume, mais Blancone dit savoir que Matthias Bellintani da Salò travaille à en donner un récit plus complet, et il s'en réjouit.

En procédant ainsi par élimination, il est facile de retrouver qui sont les fauteurs de troubles aux yeux de Blancone: les conventuels peut-être³⁹.

³⁹ Le seul indice permettant de penser que les conventuels n'échappent pas aux critiques de Blancone est son allusion à la multiplicité des Généraux dans la famille franciscaine. Rappelons que cette branche du franciscanisme ne compte plus que deux provinces en France (Bourgogne et Provence), les autres ayant été absorbées par les observants dans la première moitié du XVI^e siècle; tel est notamment le cas de celle d'Aquitaine Nouvelle, qui a échappé aux conventuels en 1532 (*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, 39-40). Peut-être Blancone souhaite-t-il plus ou moins ouvertement que les deux provinces demeurées conventuelles suivent le chemin des autres.

mais surtout les récollets, qu'il ne cite d'ailleurs jamais⁴⁰. Cette réforme, modalité française de celles des déchaux espagnols et – surtout – des *riformati* italiens, prend son essor au cours des dernières décennies du XVI^e siècle, et la province observante d'Aquitaine, à laquelle appartient Blancone, est l'une des plus précocement touchées par le mouvement; en 1600, les récollets y disposent de cinq couvents, bientôt regroupés en une custodie autonome qui tient son premier chapitre en avril 1602. La même année, ils s'installent dans les couvents que les observants ont dû leur céder dans chacune des villes les plus importantes, Bordeaux et Toulouse, sur injonction pontificale⁴¹. Blancone quitte alors en 1603 l'Aquitaine Nouvelle, dans laquelle les récollets prennent une place toujours plus importante, pour l'Aquitaine Ancienne, moins touchée par le phénomène. Les épîtres dédicatoires qu'il écrit à cette époque représentent pour lui une tribune pour exprimer sa rancœur à l'égard de ceux qu'il considère comme des novateurs qui dépouillent les observants de certains de leurs couvents et qui parviennent à attirer à eux une partie des frères⁴². La réforme récollette constitue à ses yeux une véritable subversion de la pure tradition franciscaine⁴³; celle-ci

40 Cette remarque ne vaut toutefois que pour les textes liminaires de la troisième partie (cf. infra).

41 F. DURIEUX, *Les origines des Récollets d'Aquitaine (1583-1635)*, in *Études franciscaines*, 7 (1956), 189-203; *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, 1307-1310; Achille LEON, *Histoire de l'ordre des Frères mineurs*, Paris, s.d.; P. MORACCHINI, *Les cordeliers de l'Ave Maria de Paris, 1485-1792*, *Revue Mabillon*, n.s., 6 (1995), 243-266; F. MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle*, ed.cit., 20-22.

42 Dans sa dédicace au «dévot lecteur», Blancone évoque l'histoire de l'ordre et met en valeur l'exemplarité de la réforme observante, dont l'essor n'a dépendu que de la valeur et de la sainteté de ses protagonistes, «forçans les peuples, villes et bourgades, par l'entremise de leurs actions miraculeuses et sainteté de vie à les recevoir, et faire bastir des maisons, ne voulant aller en quelque part qu'ils ne fussent demandez des communautéz des villes, sans vouloir prendre les Monasteres des Peres Conventuels, iacoit qu'ils leur fussent offerts, ains en bastissoient de nouveaux ordinairement». Le lecteur ne peut manquer de comprendre que ce comportement est tout à l'opposé de celui des récollets qui développent leur réforme au moment où ces pages sont écrites. Plus loin, dans le même texte, traitant de la réforme des capucins, Blancone loue le comportement des premiers religieux qui se refusèrent à «eventer ny semer parmi les personnes seculieres tant de vaines paroles qui peussent noircir la bonne renommée de ceux desquels ils se separoient, couvrant le tout avec un crespé de saint silence». Ici encore, il est évident qu'il s'agit d'une manière de dénoncer les agissements des récollets. A propos des origines de l'Observance, il est intéressant de relever que le *Traicté de la Reformation de l'ordre du seraphic Pere S. François* de Nathanaël Le Sage, publié en 1605, présente une version radicalement opposée, en insistant sur la violence utilisée pour s'emparer des maisons occupées par les conventuels; la date et l'argumentation laissent penser qu'il s'agit là d'une réponse directe aux propos de Blancone (sur ce *Traicté*, P. MORACCHINI, *Notes sur l'histoire* [...], art. cit., 326).

43 Toujours dans l'épître au «dévot lecteur», pour mieux faire comprendre l'imposture des récollets, Blancone compare les faux réformateurs des ordres à des médecins ignorants qui, «par leurs folles ordonnances allegent un peu le corps malade, et semble bien au febricitant qu'il a amendé, mais en fin il se trouve plus malade qu'auparavant, et bien souvent il meurt; aussi ceux qui se meslent de restablir les estats dissipez et desrobez ont quelquefois de beaux commencemens, et semble leur besogne bien advenante et sagement pourpensée, mais la temerité, l'imprudenece et la passion qui les conduit, n'engendre que difformité et relaxation de toute bonne discipline».

trouve son incarnation dans l'Observance, ce dont les *Chroniques* de Marc de Lisbonne apportent confirmation, par le récit du comportement exemplaire de ses membres.

Lorsque paraissent les deuxième et troisième parties des *Chroniques*, en 1604, la province d'Aquitaine est loin d'être la seule à connaître des tensions entre observants et récollets; c'est l'ensemble du royaume qui en est alors affecté. Partout, les observants ont été contraints en raison de la pression interne de religieux réclamant des maisons de récollection, mais aussi des instances du pape, des évêques et du roi, à céder des couvents et à autoriser la création de custodies récollettes. De plus, en 1601, Clément VIII a nommé Nathanaël Le Sage comme commissaire général de la réforme en France pour favoriser son développement⁴⁴. Les efforts des autorités provinciales de l'Observance pour résister à cet essor prennent alors l'allure d'un combat d'arrière-garde, mais la rancœur n'en est que plus forte, et l'année 1603 correspond sans doute au point culminant des dissensions. Après qu'Henri IV eut de nouveau assuré le pape qu'il était disposé à favoriser l'établissement des récollets en France⁴⁵, la situation est si dégradée qu'elle suscite une très vive inquiétude du nonce Del Bufalo qui en fait part dans une dépêche adressée à Rome le 20 octobre:

«Questi padri reformati dell'ordine di san Francesco di questo regno sono con gl'altri frati del medesimo ordine in tanta dissensione, che se non viene presto il generale loro, io non so se potrò riparare a bastanza alli rumori e querele che hanno insieme per causa di questa benedetta riforma»⁴⁶.

En réponse à l'appel du nonce, le général séjourne en France au début de l'année 1604. Il y rétablit provisoirement un semblant de sérénité et nomme un commissaire général pour remettre de l'ordre chez les franciscains français. Mais l'accalmie est de courte durée. Les observants, mécontents des décisions de leur général, déposent un recours devant le Parlement de Paris, toutefois dessaisi de cet appel sur intervention du nonce⁴⁷. Celui-ci tente de plaider la cause de la réforme et de faire accepter au roi les

44 *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, 1307-1310. Sur l'itinéraire du personnage, P. MORACCHINI, *Notes sur l'histoire* [...], art.cit., 325-327.

45 B. BARBICHE (ed.), *Correspondance du nonce en France Imocenzo del Bufalo, évêque de Camerino (1601-1604)*, Rome-Paris, 1964, 64 (note 44). Il s'agit d'une lettre adressée à Clément VIII le 12 février 1603.

46 B. BARBICHE (ed.), *Correspondance du nonce*, ed.cit., 582.

47 «Questi frati di san Francesco dell'osservanza hanno cercato, e cercano tuttavia per via del Parlamento di far annullare tutto quello che ha fatto il lor generale, e particolarmente l'elezione del commissario generale in persona d'un riformato, ma io mi vi sono opposto di maniera, che ho già ottenuto, che questo negotio non si cognosca dal Parlamento, ma da alcune persone ecclesiastiche, le quali speno anco far restare capace della verità, affinché sia mantenuto quanto è stato ordinato dal detto generale» (B. BARBICHE (ed.), *Correspondance du nonce*, ed.cit., 724).

conclusions du général, mais en vain. Dans une dépêche du 10 juin 1604, il s'ouvre au cardinal neveu de son sentiment d'échec dans cette affaire:

«Feci sapere al re il romore che facevano questi cordellieri per scotersi di dosso li statuti fatti dal loro generale per la riforma, mostrandogli l'inconvenienti che sarebbero seguiti, se li si fosse in ciò dato orecchie. S. M. incominciò a dire un po' male del generale, dicendo che si mescolava in cose di Stato, e che lui l'haveva già un pezzo fa conosciuto; pure alla fine mi disse che lui haveva ordinato al cancelliere, che facesse osservare quel che era giusto e conveniente par la vera riforma di questi cordellieri, che son li padri di san Francesco dell'osservanza, se bene io dubito che andarà ogni cosa a monte, con tutto che io me ci opponga quanto posso»⁴⁸.

Le nonce avait raison d'être peu optimiste. Le roi, qui a déjà écrit le 20 mai à Béthune, son ambassadeur à Rome, que la «procédure [du général] a esté plus espagnole que religieuse»⁴⁹, interdit finalement au commissaire désigné d'exercer ses fonctions au motif qu'il est sujet du duc de Savoie. Le soutien que les observants reçoivent ainsi du souverain, pour des motifs politiques, conduit à ce que la situation soit totalement bloquée, ce qui provoque un vif mécontentement du pape. En juillet, il demande encore au nonce d'intervenir auprès d'Henri IV pour que les décisions du général soient suivies d'effets; en septembre, il proteste solennellement auprès de l'ambassadeur de France à Rome et enjoint au nonce d'en faire autant auprès du roi, en soulignant le risque de désordres pour la discipline ecclésiastique⁵⁰.

Or l'un des centres importants – voire le cœur – de l'opposition des observants aux récollets, est le couvent parisien de l'Ave Maria⁵¹. C'est là précisément que réside Blancone en 1604, ainsi que les religieux signataires de l'approbation de son ouvrage en 1601, les frères Beauvais et Bellot. Bien plus, la troisième partie des *Chroniques* est publiée avec une approbation (*licentia et approbatio*) délivrée par le commissaire général pour

48 B. BARBICHE (ed.), *Correspondance du nonce*, ed.cit., 730.

49 Cité dans B. BARBICHE (ed.), *Correspondance du nonce*, ed.cit., 65. Depuis mai 1600, le général était Francesco de Sousa de Toledo.

50 Dépêches du cardinal Aldobrandini au nonce en date du 24 juillet et du 19 septembre (B. BARBICHE (ed.), *Correspondance du nonce*, ed. cit., 757 et 784).

51 Le nonce écrit le 24 août 1604: «quello convento di Parigi dal quale scaturiscono tutti li disordini» (*ibid.*, 774). Sur l'histoire de la présence d'une véritable communauté de cordeliers à l'Ave Maria, où se trouve aussi un monastère de clarisses, P. MORACCHINI, *Les cordeliers de l'Ave Maria* [...], art. cit. Moracchini souligne notamment que ce couvent est le lieu de séjour de nombreux religieux de passage à Paris, qu'il abrite régulièrement des *scriptores* de l'ordre et qu'il est choisi assez fréquemment comme résidence par les ministres provinciaux de France parisienne. Les propos du nonce et les épisodes liés à la publication de la traduction française des *Chroniques* montrent que cette communauté, qui semble avoir été toujours attachée à la régularité, est toutefois loin d'entretenir de la sympathie pour les récollets au début du XVII^e siècle, comme le pense Moracchini (*Notes sur l'histoire* [...], art. cit., 337).

les provinces de France, au nom des supérieurs, en date du 3 novembre 1603, et donnée en ce même couvent de l'Ave Maria. Tout invite donc à conclure que Blancone n'agit nullement en franc-tireur, mais avec le soutien de ses frères de l'Observance, qui l'ont délégué à une tâche de mobilisation de l'histoire au service de leur cause. Les enjeux de la traduction de la troisième partie des *Chroniques* apparaissent dès lors clairement, puisqu'elle «ne traite d'autre chose que de la naissance, progrès et amplification de ladite Observance». Quant au choix des dédicataires et à la tonalité des épîtres de cette même partie, ils prennent alors tout leur relief. Le nonce est acquis à la cause des récollets, et l'épître qui lui est destinée rappelle seulement la grandeur de l'Observance. En revanche, Jean de Bertier, l'évêque de Rieux, mérite des égards particuliers à plus d'un titre. D'une part, il s'agit d'un personnage qu'il est important de se concilier en raison de son poids au sein des assemblées du clergé de France, à un moment où le pape a exprimé le souhait que les évêques de France interviennent pour appuyer la cession de couvents observants aux récollets. D'autre part, si les liens que la famille Bertier entretient avec les observants de Toulouse expliquent que Blancone, lui-même Toulousain, s'adresse à ce prélat, il faut surtout avoir présent à l'esprit que cette ville est l'un des hauts lieux des tensions au sein de la famille franciscaine et que son archevêque a été personnellement chargé par le pape de s'assurer de l'installation des récollets dans sa ville. Ajoutons que l'archevêque de Toulouse était alors François de Joyeuse, frère d'Ange, le provincial des capucins de Paris à qui est dédiée la dernière épître importante de la troisième partie de la traduction française des *Chroniques*. De manière évidente, il apparaît alors que Blancone tente de faire jouer au service de sa cause toutes les solidarités familiales, locales et religieuses qu'il peut mobiliser. Son expérience personnelle dans le contexte tendu de Toulouse, comme les facilités que lui donnait sa charge d'aumônier de la reine pour s'adresser aux personnages les plus influents, ont contribué à ce que les observants choisissent cet ardent adversaire des récollets pour dénoncer publiquement les révolutions que ceux-ci introduisaient dans l'ordre sous prétexte de réforme⁵². Ainsi, dans les guerres franciscaines de la France de ce début du XVII^e siècle, Marc de Lisbonne se trouve enrôlé au service de la défense et illustration de l'Observance. Et Blancone ne peut que regretter que l'auteur «n'ait esté curieux de venir en France, ou s'informer des Peres en ces quartiers, desquels la renommée n'est pas encore esteinte [...] Il eust trouvé matiere de pouvoir grossir son volume en neuf provinces de l'Observance qu'il y a en France»⁵³.

⁵² Toutes les questions ne sont pas résolues pour autant, en raison des inconnues qui subsistent sur la biographie de Blancone. En particulier, pour l'heure, rien ne permet de connaître de quels appuis il a bénéficié pour devenir confesseur et aumônier de Marie de Médicis.

⁵³ Troisième partie, Épître «au lecteur devot» (non paginée).

L'hypothèse d'une transformation des *Chroniques* en arme de guerre permet d'en esquisser une autre sur la complexe histoire des éditions. Après que Santeul eut entrepris la traduction de Marc de Lisbonne à l'initiative des capucins, intéressés seulement par la première partie, les observants comprennent le parti qu'ils pouvaient tirer de la publication de la suite. D'où l'accord qu'ils passent avec Chaudière, puissant libraire parisien, avec lequel ils sont en affaires – comme le montre la publication d'autres ouvrages de Blancone chez cet éditeur – et auquel les unissent peut-être des liens hérités de l'époque de la Ligue ou la participation à de mêmes réseaux religieux. Allons plus loin dans les suppositions: pour que l'entreprise prenne toute son ampleur, Chaudière espère obtenir que la partie traduite par Santeul soit publiée chez lui et prépare d'ailleurs une page de titre en conséquence⁵⁴. Hélas, pour des raisons inconnues (peut-être une hésitation de Santeul, voire des capucins, à entrer au service de la cause des observants), celle-ci lui échappe. Qu'à cela ne tienne! fort de la capacité éditoriale qui est la sienne, Chaudière parvient à publier la première partie avant même que Santeul et Rezé n'obtiennent la signature du privilège recherché. Dès lors, c'est l'ensemble des *Chroniques*, y compris le volume de Barezzo Barezzi, qui sortiront – avec ou sans privilège – des presses de la maison Chaudière.

Epilogue: du temps de l'apaisement à celui de l'oubli

La vigueur des affrontements des années 1601-1604 ne semble guère durer. Du moins est-ce l'impression qui prévaut lors d'une lecture rapide de la traduction de la quatrième partie des *Chroniques*, publiée en 1609, toujours sous la responsabilité de Blancone. Dans une nouvelle épître «au devot lecteur», celui-ci adopte un ton apparemment plus pacifique à l'égard des récollets. Evoquant les difficultés qu'il a rencontrées pour le récit des cent dernières années de l'histoire franciscaine, il indique notamment:

«Je pensois mettre au iour la source de la nouvelle reforme, dite des Peres Recolez, lesquels j'avois prié de m'en donner quelques memoires pour estre sortis des Peres de l'Observance; je croy que leur humilité a esté si grande de vouloir cacher leur sainte Reforme, et ne vouloir que le papier ou ma plume y soit employée; leur bonne vie parle assez clairement et font paroistre la bonne volonté qu'ils ont de suivre la trace de leurs Peres et de ceux qui ont esté leurs predecesseurs»⁵⁵.

⁵⁴ Un examen attentif de l'adresse typographique figurant sur la page de titre de la première partie, dans l'édition de 1600, montre que celle-ci a été retouchée et que la formule «Avec Privilège du Roy» a été grattée.

⁵⁵ Epître non paginée.

Lorsque l'on sait avec quelle hargne Blancone traitait de la réforme des récollets quelques années plus tôt, il est difficile de croire en la totale sincérité de tels propos, qui exigent sans doute d'être décryptés. Tout d'abord, ne peut-on pas penser que la véritable raison qui retient les récollets de s'en remettre à la «plume» de Blancone pour retracer l'histoire de leurs origines n'est pas tant à chercher du côté de l'exercice des vertus que de celui du lourd contentieux qui existe avec les observants? les récollets pouvaient-ils avoir confiance en Blancone⁵⁶? L'éloge de leur humilité par ce dernier est d'ailleurs pour le moins suspect, puisque cinq ans plus tôt il dénonçait «la temerité, l'imprudence et la passion» de ces «medecins ignorans» qui prétendent réformer les ordres religieux. Et lorsqu'il évoque les «predecesseurs» que les récollets entendent suivre, ne considère-t-il pas qu'il s'agit des perturbateurs qui ont prétendu réformer le franciscanisme à diverses étapes de son histoire et qu'il avait aussi stigmatisés dans l'épître de 1604? Leur «bonne vie» parle en faveur des récollets, ajoute Blancone; pour le lecteur qui se souvient de ce qu'il a écrit quelques années plus tôt, l'antiphrase est évidente. Tout invite ainsi à conclure que tout le passage de l'épître au «lecteur dévot» qui a trait aux récollets doit sans doute être lu au second degré. L'édition de la traduction de la quatrième partie des *Chroniques* s'accompagne d'ailleurs d'une nouvelle publication des volumes précédents, où l'on retrouve sans changement les textes acerbes placés en ouverture de la troisième partie.

D'autres indices viennent confirmer que l'attitude de Blancone à l'égard des récollets n'a pas fondamentalement changé. Tout d'abord, l'épître apparemment élogieuse pour ces religieux n'omet pas non plus de vanter les vertus des pères de l'Observance de France. A nouveau, Blancone indique que si l'auteur de la continuation de Marc de Lisbonne avait pris la peine de s'informer dans le royaume de France, il aurait trouvé une abondante matière pour proposer à ses lecteurs des modèles de comportement: deux volumes complets auraient sans doute été nécessaires pour traiter des religieux des provinces d'Aquitaine et de France parisienne morts en odeur de sainteté. Par contraste, les récollets semblent donc de peu de poids.

Le second indice est fourni par le contenu des ajouts personnels de Blancone dans le texte de la quatrième partie des *Chroniques*. Le texte de Barezzo Barezzi ne contenait aucun développement particulier sur la France; aussi, selon une pratique déjà rencontrée, le traducteur se permet-

⁵⁶ Apparemment, les capucins partageaient la défiance des récollets: Blancone s'excuse ne effet de ne pouvoir rien dire des généraux de cet ordre faute d'informations transmises par les religieux qu'il a sollicités: «le croy qu'ils ont pensé que ma plume n'estoit pas assez bien couppee pour descrire les actions de leurs peres ou, comme j'entens, ils ont donné leurs memorialz au reverend pere Matthia de Salo, homme tres-cogneu et tres-docte, qui travaille à la Chronique particuliere de leur Reforme» (*Quatriesme Partie des Chroniques* [...], 1208-1209).

il d'enrichir la version française de quelques développements dont il est l'auteur. Ceux-ci sont au nombre de trois: une biographie du capucin Ange de Joyeuse, un chapitre sur l'introduction des capucines en France et la biographie d'un récollet, Robert Prévost⁵⁷. Ces dernières pages méritent évidemment une lecture particulièrement attentive. Le personnage retenu ne manque pas de relief: avec François Simonis, Robert Prévost est l'un des introducteurs de la réforme des récollets dans la province observante de France parisienne. Très scrupuleusement, Blancone raconte son origine normande, ses études chez les cordeliers de Paris, son long séjour dans la province de Rome où il vit dans un couvent de *Riformati*⁵⁸; enfin, il rappelle que des religieux français, édifiés par Prévost lors de leur passage à Rome vers 1593, «luy obtinrent une tres ample Commission pour retourner en France, afin de mettre la reforme en la Province mentionnée és lettres de sa Commission». Après s'être rendu en Espagne pour rencontrer le général, Prévost arrive finalement en France pour s'employer à la mission qui lui avait été confiée. Mais, ajoute l'auteur, «il ne peut rien effectuer, Dieu en disposant autrement, et gardant ce labeur pour une autre saison, et pour d'autres ouvriers [...] Se voyant donques hors d'esperance, il se retira avec les Peres Reformez ou Recollets d'Aquitaine, avec lesquels il demeura iusques à la mort»⁵⁹.

Si l'on cherche à comprendre pourquoi Blancone a choisi de présenter la vie de Prévost plutôt que celle d'autres récollets, une première explication s'impose: comme Prévost a fini ses jours en 1597 dans la province où lui-même était religieux, il dispose à son sujet d'une information particulièrement riche⁶⁰. L'insistance de Blancone sur les mérites et les vertus de Prévost tranche singulièrement avec la manière dont il a coutume de traiter du comportement des récollets. Le religieux est loué pour son humilité, sa pauvreté, sa simplicité, sa dévotion, qui permettent de le ranger parmi les meilleurs disciples de François. Blancone, estime que «cet homme de bien fut grand zelateur et observateur de sa Regle, et tellement amateur de la pauvreté Evangelique, qu'on le peut raisonnablement comparer aux plus grands zelateurs d'icelle»⁶¹; aussi espère-t-il en conclusion des pages qu'il

57 Pages 1213-1217 pour Ange de Joyeuse, 1216 à 1239 pour les capucines, 1240-1247 pour le frère Robert Prévost.

58 Sur le passage par Rome de nombreux religieux français de la fin du XVI^e siècle attirés par la réforme, P. MORACCHINI, *Notes sur l'histoire* [...], art. cit., 327-328.

59 *Quatriesme Partie des Chroniques* [...], 1243.

60 «Quant à moy, ie diray à ma confusion toutefois que j'ay à dessain et à point nommé considéré sa vie, meurs, vertus et actions, pendant qu'il a demeuré avec nous en la Custoderie d'Aquitaine, et en puis autant dire qu'aucun autre, bien que non avec autant d'eloquence et doctrine qu'il seroit requis. Ce neantmoins ce que i'en diray, contiendra verité et ne pretends rien dire au preiudice d'icelle» (*Quatriesme Partie des Chroniques* [...], 1240).

61 *Quatriesme Partie des Chroniques* [...], 1243.

lui consacre que ceux qui «liront ou oyront lire ce que dessus, seront provoquez à mieux servir et aymer Dieu»⁶². De tels passages inclinent à l'hypothèse d'une sorte de fascination exercée sur Blancane par une personnalité hors du commun, qu'il a personnellement côtoyée et dont il admire incontestablement le zèle religieux. Prévost serait ainsi *le* récollet qui se singularise dans sa famille religieuse par la sincérité de son attachement à l'interprétation la plus étroite de la Règle. Et l'on peut même penser que c'est d'abord aux récollets – ces turbulents et prétentieux réformateurs – que Blancane entend proposer (ou opposer) ce modèle d'humilité. Mais peut-être faut-il encore prendre en compte un autre aspect: Prévost n'a pas réussi à mener à bien la mission de réforme qui lui avait été confiée et a finalement préféré se retirer pour mieux vivre son attachement à la Règle; l'échec de son entreprise fait de lui le récollet acceptable, celui chez qui l'exigence spirituelle l'emporte sur l'engagement dans les affrontements institutionnels; comme il meurt de surcroît en 1597, il peut être tenu pour étranger à la revendication de structures totalement autonomes de la part des récollets et donc à l'exacerbation des conflits.

Finalement, rien n'indique vraiment que Blancane soit devenu plus conciliant en 1609. Seul sans doute change le ton, à l'évidence moins acerbe. Mais la situation à cette dernière date aurait rendu parfaitement anachronique le langage polémique de 1604: la cession de couvents et la création de custodies autonomes, que les observants voulaient alors éviter, sont désormais des données sur lesquelles il n'est plus possible de revenir. En définitive, la manière souple et conciliante (en apparence au moins) qu'adopte Blancane dans son édition de la quatrième partie des *Chroniques* confirme que la publication de 1604, avec son appareil de virulentes épîtres dédicatoires, constituait d'abord une arme de guerre au moment de l'apogée des tensions entre observants et récollets.

Après la nouvelle impression de 1622-1623, les *Chroniques* de Marc de Lisbonne ne sont plus éditées en français. Faut-il en conclure qu'elles tombèrent dans l'oubli? Des sondages dans la production catholique du XVII^e siècle invitent à une réponse nuancée. Tout d'abord, il faut tenir compte de l'existence d'une vive concurrence de la part d'autres ouvrages, à commencer par les *Annales Minorum* de Luc Wadding, dont la publication commence dès 1625. Le choix de Lyon pour l'impression laisse supposer que la diffusion des volumes fut facilitée dans le royaume. Le public susceptible de s'intéresser à une histoire détaillée de l'ordre lisait le latin, et la langue d'édition ne peut être tenue pour un véritable obstacle. Par ailleurs, la publication des *Annales* de Boverius, réalisée également à Lyon

62 *Quatriesme Partie des Chroniques* [...], 1246.

en 1632-1639, combla l'attente de ceux qui attendaient une histoire détaillée de l'origine et du développement des capucins. La traduction de l'une et de l'autre de ces œuvres au cours des décennies 1670 et 1680 met pour sa part un terme définitif à l'éventualité d'une réédition de la traduction de Marc de Lisbonne⁶³.

En raison de cette concurrence, les références à son œuvre sont peu nombreuses dans les ouvrages en français. Elles semblent surtout se rencontrer dans une littérature franciscaine à usage interne, notamment dans ce genre qui, à la frontière de l'histoire et de la spiritualité, se montre avide de *fioretti* de tous les saints de l'ordre, à des fins d'édification. Les *Chroniques* – notamment leurs chapitres qui relatent des épisodes de la vie du *Poverello* – font partie des sources auxquelles recourt cette littérature. Ainsi, *La vie de Saint François d'Assise* du capucin Jacques d'Autun⁶⁴, ou encore *L'homme apostolique ou la vie de Saint François d'Assise* de Jean-Marie de Vernon, tertiaire régulier⁶⁵, renvoient de temps à autre à l'œuvre de Marc de Lisbonne: deux fois pour le premier, qui préfère saint Bonaventure, les *Conformités* ou Wadding, vingt-sept fois pour le second. Mais, au-delà du cas de saint François, les *Chroniques* proposent encore bien d'autres modèles de comportement, parmi lesquels il est possible de puiser, sans même s'arrêter au contexte de ces histoires singulières. L'ouvrage le plus représentatif de cette manière de procéder est celui du capucin Yves de Paris, intitulé *Instructions religieuses tirées des Annales et Chroniques de l'ordre de saint François*⁶⁶. Tous les chapitres du livre, consacrés chacun à une vertu particulièrement prisée au sein de l'ordre, reproduisent la même construction: après un bref exposé soulignant l'importance du trait de

63 L'ouvrage de Boverius est publié en traduction française sous le titre *Les Annales des Frères Mineurs Capucins. Traduites par le Père Antoine Caluze de Paris. Prédicateur Capucin*. Paris, 1675-1677, 2 vol. Celui de Wadding connaît alors rapidement une version française: *Annales des Frères Mineurs [...] Abbregées et traduites en François par le T. R. P. Silvestre Castet*, Toulouse, 1680-1682, 8 vol. La concomitance de ces deux traductions ne peut manquer de suggérer que l'édition continue à cette date de constituer un terrain d'expression des rivalités entre familles franciscaines. On notera toutefois que Castet est un récollet, ce qui semble indiquer qu'à la fin du XVII^e siècle les forces vives du franciscanisme sont, en France, les capucins et les récollets. On est tenté d'en conclure que l'Observance n'y connaît pas la même vitalité et a sans doute entamé le lent processus qui la conduira à un rattachement aux conventuels à la suite de la Commission des Réguliers, à la fin du XVIII^e siècle, un peu comme si l'essor des récollets avait installé l'Observance dans un rôle de refuge de la tradition la moins austère et la moins apostolique au sein du franciscanisme français.

64 Cet ouvrage est publié à Dijon en 1676.

65 Paris, G. Josse, 1664.

66 Paris, Veuve Denis Thierry, 1662. Pour une analyse plus détaillée de cet ouvrage, B. DOMPNIER, *Ecriture de l'histoire et identité. Les capucins français et leur passé aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in *Revue Mabillon*, n.s. 5 (1994), 207-231.

comportement proposé, les pages sont emplies d'exemples fournis par l'histoire du franciscanisme, manière d'inviter le lecteur à régler son attitude sur celle des frères des générations antérieures. Deux sources sont alors privilégiées: les *Chroniques* de Marc de Lisbonne pour les premiers siècles de cette histoire, et plus particulièrement pour le temps des origines, les *Annales* de Boverius pour la période la plus récente. De la sorte transparaît une assez curieuse approche de l'histoire du franciscanisme, tout à fait révélatrice de l'état d'esprit des capucins, pour qui leurs fondateurs s'inscrivent dans le droit fil des premiers compagnons de François d'Assise. La durée, porteuse d'attiédissements, voire de déviations, est en quelque sorte gommée par la juxtaposition d'exemples empruntés au XIII^e et au XVI^e siècle. Les *Chroniques* de Marc de Lisbonne sont ainsi transformées en une collection d'exempla, avec une prédilection particulière pour la première partie de l'ouvrage, celle qui raconte l'histoire de François et de ses premiers compagnons: elle apparaît 178 fois dans les références marginales, la deuxième partie n'étant mentionnée que 48 fois et la troisième 31. Parmi les dix livres qui forment la première partie, le plus fréquemment cité est évidemment le premier, mentionné 61 fois; il est suivi par le livre 7 – celui qui raconte la vie de frère Egide (frère Gilles pour Yves de Paris) – cité 55 fois. Le faible nombre d'occurrences de la troisième partie chez Yves de Paris trouve pour sa part son explication dans le fait que Boverius le fournit d'abondance en exemples du XVI^e siècle. A leur manière, les *Instructions religieuses* d'Yves de Paris viennent confirmer ce que révélait l'étude des commanditaires de l'édition des *Chroniques*, ou encore le plus grand nombre d'éditions de la première partie: seule cette dernière intéresse véritablement les capucins français du XVII^e siècle. Ceux-ci, méfiants à l'égard de Wadding – coupable d'hypercriticisme à l'égard de leur annaliste officiel, Boverius – continuent pour les périodes anciennes à recourir aux *Chroniques* de Marc de Lisbonne. Apparemment, la connaissance de cette œuvre dans la France du XVII^e siècle doit beaucoup aux capucins, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec les modifications favorables à cet ordre que le traducteur italien avait introduites dans la troisième partie.

O *De Disciplina Christiana* de D. Frei Marcos de Lisboa. Considerações em torno de uma obra esquecida.

1. Surpreendentemente, esta obra – *De Disciplina Christiana Libri Quinque* – não foi assinalada na *Bibliotheca Hispana* de Nicolau António, nem na *Bibliotheca Lusitana* do Abade de Sever, a tal facto se ficando talvez a dever, em boa parte, o facto de nunca ter sido convenientemente estudada. Efectivamente, tirando uma pequena referência feita pelo Padre F. Félix Lopes¹, apenas conhecemos as oito páginas que lhe consagrou o Padre Mário Martins, pioneiramente procurando romper «um longo silêncio secular»²...

Pela nossa parte, certamente, continuaríamos plácida e indefinidamente ignorando-a por completo, se não fora o alerta e o desafio do Prof. Doutor José Adriano Moreira de Freitas Carvalho, especialista e benemérito de longa data dos estudos franciscanos, que nos desafiou a que a conhecessemos e dessemos a conhecer. Para tal efeito, com o generoso rasgo habitual, emprestou-nos uma sua reprodução, devidamente encadernada, em fotocópias feitas sobre o microfilm do manuscrito, que se guarda na Biblioteca Nacional de Lisboa³. Cedendo à proposta feita, embora muito reconhecidos e buscando a utilidade comum, não poderemos todavia deixar de lamentar a perda - para todos - de esta obra não ser antes apresentada pelo proprietário da referida reprodução. Indo mais fundo e mais largo na leitura da obra, nas suas linhas e entrelinhas, outra riqueza e variedade de perspectivas sobressairiam... Mas, afinal, recolhendo apontamentos críticos, as achegas e o contributo de boa vontade de todos os que aqui se encontram, poderá atenuar-se o fundamento das nossas reservas.

1 F. Félix LOPES: «Marcos de Lisboa (D. Frei)», in Verbo, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, Vol. 12, col. 1494.

2 Mário MARTINS *Fr. Marcos de Lisboa e a Formação Universitária*, in *Brotéria*, 41 (1945), 74-81.

3- B. N. L., Fundo Geral, Ms. 4564. Incorporado, por doação, em 1868.

2. Frei Marcos de Lisboa ou de Betânia (Lisboa, 1511 - Porto, 13.9.1591), além das *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, traduziu obras de formação espiritual⁴, e, visando sempre o mesmo «bom fruto» das «almas», compôs o *De Disciplina Christiana*, obra sua original, que se conservou em manuscrito até aos dias de hoje.

A análise deste último tratado, ou de qualquer obra de Marcos de Lisboa, transportar-nos-á, necessariamente, às circunstâncias biográficas deste bem sucedido filho de S. Francisco, que o espectro da pobreza familiar e a orfandade de pai, falecido no Extremo-Oriente, atiraram para a vida religiosa. No convento recoleto de Santa Cristina, da Província de Portugal, onde professou, e no Colégio de S. Boaventura, em Coimbra, onde estudou teologia, deu tão boa conta de si, que Frei André da Ínsua, quando geral da Ordem Franciscana (1547-1553), o escolheu para cronista geral da mesma, cargo que o levaria a «discorrer» por Espanha, França, Alemanha e Itália. Diogo Barbosa Machado di-lo «eminente» na teologia e «muito perito na língua latina», além de «douto na Grega e Hebraica»⁵. Descontado certo exagero encomiástico, habitual, ainda assim, a obra de Frei Marcos aí está, dando abundante testemunho da sua erudição e piedade. Ao facto de ter demonstrado ser bom e sólido teólogo – e pregador –, religioso exemplar e prudente prelado, dentro da sua ordem, se terá devido a sua nomeação para bispo de Miranda (sem execução) e, depois, para bispo do Porto⁶.

4 Sem contarmos com as numerosas traduções inseridas nas *Crônicas*, lembremos nomeadamente: *Livro insigne das Flores e Perfeições das vidas dos gloriosos Sanctos do Velho e Novo Testamento, te quasi nossos tempos* [de Marcos Marulo Spalatense], Lisboa, Francisco Correia, 1579; *Exercícios e muy devota meditação da Vida e Paixão de N. S. Jesu Christo* [de João Tauler, O. P.], Lisboa, João Blavio, 1562 (com outras eds. de Viseu, Manuel João, 1571, e Coimbra, António de Mariz, 1571). Em 1562, foram publicadas, juntamente com esta obra, as seguintes traduções: *Tractado do Seraphico Doctor S. Boaventura chamado Da perfeição da vida*; *Tractado do mesmo Sancto chamado Arvore da Vida, que contem os principaes mysterios da vida de nosso Redemptor*; *Forma Breve para ensino dos Noviços na Religiam* e *Breve ABC spiritual do mesmo Sancto*.

5 *Bibliotheca Lusitana*, t. III, 408.

6 A julgar por uma interessantíssima anedota quincentista – a reler –, terá sido decisiva a forma como, abonando as qualidades de Frei Marcos de Lisboa, D. Jorge de Ataíde, capelão-mor de Filipe II, condicionou a escolha deste monarca, desviando-o de apresentar no bispado – entretanto vago – do Porto um outro religioso franciscano, guardião do convento de Santa Cita, da província de Portugal. Tendo passado para a reformada província de Santo António, e dela tendo sido o seu segundo provincial, no fim desse provincialato, recolhera-se Frei Marcos ao sossego do conventinho de Santa Catarina da Carnota, onde o haveria de surpreender a nomeação do rei. Por ser Frei Marcos religioso «muito vertuoso e grave, que fora já Provincial de sua Província», segundo garantira o capelão-mor, «podia Sua Magestade seguramente apresentar nelle [o bispado do Porto], porque tinha partes para o poder governar, e que tinha já compostas e impressas as *Chronicas de sua Religião*» – *Anedotas portuguezas e memórias biográficas da corte quincentista*, Leitura, introdução e notas por Christopher C. LUND, Coimbra, 1980, 157.

O *De Disciplina Christiana Libri Quinque* constitui justamente um preito de homenagem prestado por Frei Marcos à Universidade de Coimbra, onde estudou. Ao abrir o manuscrito, lemos logo: *De Disciplina Christiana / Libri Quinque / Ad Portugalliae universitatem Coimbricensem florentissimam / Per Fr. Marcum minoritam, Episcopum Portugallensis concinnati*. Confessando-se grato por quanto àquela «ilustríssima» Universidade ficara devendo, particularmente pelas belas letras que lá aprendera⁷, este filho de S. Francisco presta-se a apresentar um plano-síntese prospectivo daquilo que, no seu entendimento, deveria ser o ideal e escopo da formação universitária.

3. Antes de entrarmos, especificamente, na consideração do *De Disciplina Christiana*, convém que descrevamos o manuscrito que lhe serve de suporte. Reunidas num só volume, ao longo de 92 folhas de texto numeradas, de 29 x 19,3cm, em boa letra de finais de quinhentos, o que verdadeiramente se nos apresenta são duas obras inéditas de Frei Marcos de Lisboa: *De Disciplina Christiana Libri Quinque* e *Animi vere contriti per septem Psalmos, quos poenitenciales vocant, ad Deum supplex et affectuosa precatio, singulis diebus ebdomada attributa et parita*. Esta segunda obra vem anunciada na fl. 77 do manuscrito, na qual se diz expressamente – *Per Fratrem Marcum, episcopum portugallensis, in utilitatem christianam elaborata* –, precisando-se: *Cum licentia supremae mensae Sanctae Inquisitionis*.

Na verdade, desde o início se percebe que houve intenção de editar estas duas obras em conjunto, pois ao abrir o manuscrito, o censor inquisitorial, Frei Bartolomeu Ferreira, na sua «censura», lembrando que no fim do *De Disciplina* foi acrescentada a segunda obra, aprova desde logo as duas, considerando deverem ser impressas para utilidade de muitos, especialmente pessoas espirituais⁸. Antecipando um nosso juízo, fundamentado no conteúdo das duas obras, quer-nos parecer que não foi uma reunião casual: a segunda obra complementa, como coroamento natural, o *De Disciplina*.

7 «Quum nō modo divina lege, Amplissimē Rector [D. Nuno de Noronha], verum etiam insita nobis ratione Deo, parentibus et magistris digne retribuere minime possimus, eo magis erga ipsos gratitudinis animum ostendere tenemur, quo minus in solvendo sumus debito. Quare cum mihi saepius veniret in mentem huic illustrissima Universitati, a qua bonas literas didici quantum deberem, ac proinde gratitudinis aliquod opus ei offerre optarem, tandem huic grata voluntati Deus Opt. Max. anuere dignatus est.» – Da dedicatória, fl. ii.

8 «De mandato illustriss. ac R.mi D.ni Archiepi Ulissiponen., inquisitoris gñalis... examinavi hoc opus cuius titulus est De disciplina christiana libri quinque qui operi addita est in fine animi vere contriti... precatio, per illustrissimum ac R.mum D.num Fratrem Marcum epum portugallen. in quibus operibus nihil deprehendi quod catholicae romane Ecclesiae fideique sinceritate repugnet, immo utiles fore iudico, ut typis in multorum utilitate, maxime virorum spiritualium, excudantur: omnia enim sapiunt hominem pium et doctum. / Frater Bartholomeus ferreira» – fl. i.

Evidentemente que este volume nos aparece como uma flor ainda - talvez tardia e *sui generis* - do humanismo da época e do cultivo das belas letras a que se refere Frei Marcos.

Não tem mistério a opção pelo latim. No caso da segunda obra deste volume, implicando largas e sistemáticas transcrições do texto dos salmos, cumpre lembrar que a terceira regra do *Index Librorum Prohibitorum* tridentino, publicado por autoridade de Pio IV, relativa aos livros da Bíblia, estipulava que as «trasladações» do Velho Testamento apenas se poderiam conceder a «varões doutos e pios», com licença especial do ordinário diocesano, e, de acordo com a quarta regra, ficara interdita, como se sabe, a leitura da Sagrada Escritura «em linguagem»⁹. Mas, para além disso e acima de tudo, trata-se aqui de dois opúsculos com um destinatário bem determinado: a comunidade académica e, sobretudo, os estudantes da Universidade de Coimbra, gente cujas ideias o autor queria influenciar directamente, e que, à partida, pela sua formação de base, se pressupunha capaz de usar suficientemente o latim, como língua de cultura, de expressão europeia e transnacional.

Claro que não entraremos na questão, ensaiada pelo Padre Mário Martins, de saber se, como latinista, o seu autor está ou não «muito abaixo» dos grandes humanistas de quinhentos, de apurar se a frase «lhe sai natural», ou até, se ele «pensava em português e traduzia, mentalmente, para latim»... Foram estas opiniões - certamente provisórias - emitidas por alguém paradoxalmente reconhecendo que, «neste século alheio a línguas mortas», o latim em que estão escritas as duas obras, nos põe «a um milénio de distância» delas¹⁰... Pela nossa parte, muito franca e simplesmente, não nos sentimos com competência específica para esse tipo de distinções...

4. O que é certo é que estando este volume, a 11 de Maio de 1582, - na aparência - completamente pronto para impressão, com as licenças

⁹ *Índices dos livros proibidos em Portugal no Século XVI*, apresentação e introdução por Artur Moreira de Sá, Lisboa, 1983, 370-372, 457-458 e 466-468.

¹⁰ Mário MARTINS (S. J.), *art. cit.*, 75.

¹¹ De facto, num regímen de censura tripartida, para além das do Santo Ofício, não vemos qualquer referência às licenças do ordinário e às do paço. Ora, nesta mesma data e anteriores, por vezes no rosto das obras, poderemos topar com a declaração de licenças da Inquisição e do ordinário. Sabe-se também que, por alvará de D. Sebastião, de 4 de Dezembro de 1576, foi determinado que se não imprimissem livros sem licença do Desembargo do Paço, mesmo que tivessem sido vistos e aprovados pela Inquisição. À época, há variantes de praxe e não é forçoso esperar que saíssem estampadas essas duas últimas. Frei Marcos, de resto, passara a ser - ele próprio - o ordinário diocesano do Porto, embora se pudesse esperar, no caso dele, uma licença da sua ordem, sobretudo tendo sido a conclusão da obra anterior à nomeação episcopal, e vindo desse momento, plausivelmente, o início do processo de liceciamento da respectiva impressão. Note-se no entanto, que aqui, a letra da autorização de impressão, efectivamente figurando no manuscrito,

julgadas necessárias, nunca viu a luz do prelo¹¹. Não se sabe – e é intrigante – o porquê desse facto¹², tanto mais que – expressamente – o autor manifesta esperança no seu bom fruto, uma vez fosse impresso e passasse a ser manuseado pelos estudantes de Coimbra¹³. À data da licença dos deputados do Conselho Geral do Santo Ofício, já Frei Marcos de Lisboa era bispo do Porto, diocese em que entrara cerca de um mês antes. Por isso, de harmonia com a realidade, não admira que o autor seja nomeado nessa sua nova dignidade prelatícia. Há-de reparar-se todavia que, na dedicatória, dirigida a D. Nuno de Noronha, reitor da Universidade, aos doutores, «caeterisque bonarum artium et scientiarum candidatis», o autor se apresenta como «Frater Marcus Ulissiponensis Minorita», identificação à qual, num inciso, noutra linha, foi acrescentado: «episcopus portugallensis». Como facilmente se percebe, os dois opúsculos, e mesmo esta dedicatória, estariam já escritos quando Marcos de Lisboa era ainda um simples frade menor, até porque, tendo sido eleito bispo do Porto em 1581, quando Filipe II viajou pelo nosso país, por ocasião da celebração das Cortes de Tomar, e tendo sido sagrado em 21 de Janeiro de 1582 e feito a sua entrada solene na diocese em 8 de Abril, Domingo de Ramos do mesmo ano, não é crível que em tão curto espaço de tempo, fosse encontrar disponibilidade para compor este volume, conseguindo outrossim dotá-lo das referidas licenças...

Pelos seus conteúdos – adiantemo-lo já – este volume, se não foi perturbante para os referidos responsáveis do Santo Ofício, nem por isso deixaria de suscitar algumas reservas – em pleno século XX, na pena de um consagrado crítico – quanto ao aspecto «demasiado idealista», «pouco pedagógico» e pouco prático de algumas tomadas de posição do autor aí expressas, nomeadamente no tocante ao amor puro de Deus¹⁴...

permite depreender o termo final do processo de licenciamento: «Vista a enformaçam [de Frei Bartolomeu Ferreira], podese imprimir, e tornara a esta mesa hum dos livros novamente impressos cõ o original, pera se cõferir cõ elle. Em lisboa 11 de Mayo de 1582. / Manoel de Coadros. Paulo afonso. Jorge serrão [ministros do Conselho Geral do Santo Ofício]». Segundo o normal procedimento, «em vista» destas licenças, e secundando-as o Desembargo do Paço, uma vez impresso o livro, a não haver qualquer privilégio especial, este tornaria a esta última Mesa, para conferência e taxação, e só depois «correria».

12 Não havendo razões ideológico-doutrinárias (uma vez que a obra averbou a aprovação do Conselho Geral do Santo Ofício), nem económicas, quaisquer outras motivações humanas e políticas, talvez de pequena política eclesiástica, nos escapam hoje por completo. O teor da anedota biográfica supra-referida autoriza-nos a colocar, com razoável grau de suspeição, a seguinte questão: em momento tão sensível da vida nacional, terá a escolha final de Filipe II do novo bispo do Porto desencadeado em alguns superiores hierárquicos de Marcos de Lisboa, preteridos nas suas aspirações, sentimentos de surda oposição e ressentimento?

13 «Denique cum ex hoc christianae disciplinae opusculo nihil nisi Dei gloria quaeratur, et animorum probitas, et puritas, qua solius divinae charitatis opera, consequi potest, pro coperto habeo, te nobilissimum Rectorem, doctissimos magistros, omnem diligentiam, et operam adhibitorum, ut typis cudadur, omniumque studentium manibus habiatur, ut (...)» – Dedicatória, fl. iv.

14 Mário MARTINS (S. J.), *art. cit.*, 78.

5. Os cinco livros *De Disciplina Christiana* pretendem constituir obra de «divina filosofia» dirigida à comunidade universitária, a bem da plenitude de formação e felicidade dos seus escolares.

Logo na dedicatória, topicamente exprimindo o desejo de, apesar da sua natural indignidade e pobreza, ser útil, Marcos de Lisboa considera que, naquela fase da vida em que os jovens alegremente se davam às «disciplinas humanas», nada seria mais importante do que contribuir para lhes propiciar alguma «disciplina cristã».

Apesar de obra expressamente destinada tanto a «regulares» como a «seculares», a terminologia usada parece mais ajustada a um destinatário constituído exclusivamente por noviços ou professores de alguma regra, implicitamente denotando a assunção da vida religiosa como o paradigma da vida cristã. Com efeito, como imediatamente se percebe, *philosophia* é termo empregue aqui na linha de uma longa e consagrada tradição, vinda da patrística e da idade média monástica, designando o discernimento prático do valor das coisas, uma sabedoria vivida, postulando a renúncia às vaidades deste mundo e a imitação de Cristo¹⁵. Com uma história semântica muito próxima e similar, o termo *disciplina* supõe o sentido de pedagogia¹⁶. *Disciplina christiana* indica, naturalmente, a maneira de bem se conduzir, de acordo com Cristo, mas, mais do que isso, todo um projecto de formação e ensino, centrado no conhecimento e na experiência teológica do Divino Mestre.

Segundo Marcos de Lisboa, verificava-se com frequência, lamentavelmente, que durante os seus estudos, na prática, os alunos se deixavam fascinar por bens caducos e temporais, esquecendo a «verdadeira sabedoria» capaz de os conduzir ao Sumo Bem. Recorrendo a palavras de Séneca, o nosso frade põe em confronto a incapacidade de felicitação desses bens e a felicidade plena e duradoura, alcançável pela «divina *philosophia*»¹⁷. Irresistivelmente, somos levados a pensar em algumas

15 Cristo é – naturalmente – sempre apresentado como o nosso mestre e como o «mestre dos mestres», e os cristãos – e os estudantes, neste caso – são convidados à humildade não dos filósofos, mas de Cristo (cf. v. g. Livro II, fls. 27 e 28).

16 J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris, 1957, 99-101

17 «Quae vera sapientia, non tam in verbis, ut praeclare ait Seneca, quam in factis est. Ad quam si totam mentem, actionemque convertas ingens intervallum erit intente, caeterosque homines, proprius enim Deo accedes, id est sumo bono. Ad tantum autem bonum solam divina philosophia tutum praebeat iter, et jucundum: non pecunia, non praetexta, nec fama, nec servorum turba, nec vires, nec forma, quia nihil horum est quod non potius in interitum pergat. Quid ergo te divinum faciet, certe animus rectus et magnus, quem tibi vera philosophia praestat. Habent enim nihil praeclarius homines, quam Deum in animo recto, sapientemque hospitatum. Haec Seneca». A repetida citação deste filósofo, na dedicatória, inscreve-se certamente na vaga de senecismo à época de Frei Marcos experimentada na Península Ibérica (Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Madrid, 1984, 175-178).

passagens dos diálogos *da verdadeira filosofia, da discreta ignorância, e dos verdadeiros e falsos bens*, inseridos na afortunada *Imagem da Vida Cristã*, de Frei Heitor Pinto (O.S.H.), obra cronológica e ideologicamente próxima desta. Tal como para o caso da *Imagem*, da autoria do erudito monge hieronimita, ficou oportuna e convenientemente sublinhada, tratava-se – mais uma vez, também aqui – de colocar as letras «ao serviço não de uma cultura autónoma e válida por si mesma, mas ao serviço da conversão e do amor de Deus»¹⁸. Os cinco livros de Frei Marcos de Lisboa propunham-se justamente constituir um pequeno instrumento útil contra os perigos difusos de mundanização ou secularização dos estudos, propondo o seu recentramento num activo dinamismo pessoal de conhecimento amoroso de Deus¹⁹.

Ai do governo das letras e da universidade, se se esquecer o temor de Deus, «que é início da verdadeira sabedoria», considera Frei Marcos de Lisboa na sua dedicatória. Portanto, «para que evitemos tão numerosos males, não somente no presente, mas no futuro e na eternidade», deve curar-se antes de tudo – declara o nosso autor – «que sejamos alimentados com o leite da divina sabedoria e que sejam lançados bem fundo nas nossas almas os fundamentos da fé e do amor de Deus, assim como os elementos da divina lei, dos quais possamos fazer permanente uso»²⁰. E acrescenta: «Não seja de nós que se lamente Deus. Se eu, diz o Senhor, sou o vosso pai, onde está o meu amor? Se eu sou o vosso Senhor, onde está o meu temor?». Enfatizada por Frei Marcos, a conclusão impunha-se, de forma óbvia: «Deus exige-nos em tudo verdade, fé e amor inteiro»²¹...

6. Em conformidade com estes princípios, Frei Marcos apresenta os cinco livros que constituem o opúsculo *De Disciplina Christiana*: no

18 José Adriano de Freitas CARVALHO, *Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal. Nôda a propósito da Imagem da Vida Cristã, de Fr. Heitor Pinto, O.S.H.*, in AA. VV., *O Humanismo Português (1500-1600)*, Academia das Ciências de Lisboa, 1988, 655-656. A este propósito, do mesmo autor, impõe-se ler *Le christianisme humaniste dans les dialogues de Fr. Heitor Pinto*, in AA. VV., *L'Humanisme Portugais et L'Europe*, Paris, 1984, 161-177, e A «*Ars Orandi*» de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais da *Imagem da Vida Cristã*, in *Humanística e Teologia*, t. V (1984), fasc. 3, 291-318.

19 «Cum itaque animadverterem quam plures esse qui non Deum unicum sumumque bonum non animi virtutis, non denique vera, solidaque bona, sed varia et temporaria quaerunt et praetendunt; consequenterque vera internaque bona parvipendunt, cum bonis disciplinis ipsi operam dent: ingemiscens, cordisque dolore percussus, tantum damnum eiusmodi adolescentibus in mentem reducere curavi, et paucis modicisque libris christianam disciplinam et philosophiae veritatem, ordinem praestantiam sanctitatem coram proponere ac describere studium» – fl. ii-v.^o

20 «Quare, ut tot, tantaque mala, non solum instantia, sed et futura aeternaque evadamus, curandum est imprimis ut divina sapientia lacte nutriamur, atque in animis nostris fidei dilectionisque Dei altum jaciatur fundamenta et veluti legis divina elementa, quibus indesinenter utamur» – fl. iii.

21 «Ne de nobis dominus conqueratur, si ego, inquit, sum pater vester, ubi est amor meus? Si ego dominus, ubi est timor meus? Veritatem itaque fidem, dilectionem integram in omnibus requirit a nobis Deus» – fl. iii.

primeiro, propõe-se tratar da felicidade do homem, fundada no amor de Deus e do próximo; no segundo, das virtudes; no terceiro, Frei Marcos quer apresentar «regras» e «documentos», reunidos por pios escritores, a serem usados pelos leitores, a fim de atingirem o objectivo comum do perfeito amor de Deus; no quarto, oferece alguns auxílios para que as almas não desanimem no árduo caminho das virtudes; no quinto, finalmente, oferece pensamentos extraídos dos filósofos e «preclaros escritores», como estímulo a que os jovens ergam mais alto o seu espírito.

É significativo que, respondendo à questão «Quae sit hominis beatitudo», o primeiro opúsculo abra com extensas citações do primeiro livro dos Salmos do «régio profeta» David. Com base na Sagrada Escritura, dando expressão a uma antropologia de claras ressonâncias agostinianas²², fica bem definido em que consiste o «escopo» da vida do homem sobre a Terra: ser imensamente feliz, desde já e por toda a eternidade, junto de Deus, amando-O e servindo-O²³. A caridade, «fim de toda a lei», e o «amor puro» de Deus²⁴ são tónicas fundamentais deste opúsculo, todo ele dirigido à conversão interior, à imitação de Cristo²⁵ e à contemplação. Não admira nada, pois, que o volume comece e acabe por culminar com um regresso ao Saltério, neste caso na proposta de afectuosa recitação dos chamados salmos penitenciais, distribuídos pelos sete dias da semana... Com efeito, como é manifesto, os cinco livros *De Disciplina Christiana* estão repletos de exclamações amorosas e orações viscerais – por vezes muito belas –, visando estimular a compunção e a devoção²⁶.

Propondo uma espiritualidade para universitários, onde coexistiam religiosos e leigos, fiel à tradição bonaventuriana, Frei Marcos apresenta reiteradamente a contemplação divina como objectivo não vedado a ninguém²⁷, embora lembrando que «na casa do Pai há muitas moradas»²⁸. Retomando

22 Em vários momentos se sente latente a célebre reflexão do santo Bispo Hiponense, exarada no Livro I, Cap. I, das suas *Confissões*: «Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te».

23 Na linha tradicional dos ensinamentos patrísticos, inculca-se que todo aquele que louva e dá glória a Deus, participa, de certa maneira, de modo finito e limitado, da beleza e sabedoria divinas. O grau dessa participação dependeria, evidentemente, do esforço ascético, da maior ou menor libertação interior de todos os «falsos ídolos» a que cada um presta mais ou menos inconscientemente culto... (cf. v.g. Dedicatória, fl. iv).

24 Logo no Livro Primeiro, fl. 6, adverte Frei Marcos que «Pura charitas Deo debetur», explicitando: «non praecipue propter beneficia nobis ab eo exhibita vel exhibenda, sed propter se ipsum, qui sume amabilis est, illum diligere convenit».

25 Sobre o conhecimento próprio, necessidade de penitência e «exemplum Christi domini imitandum», cf. L. 2.º, fls. 18-22.

26 Cf. v. g. L. 4.º, fls. 45, 51 e 53.

27 Antonio BLASUCCI, *Contemplazione e santità in S. Bonaventura*, in *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio* (a cura di A. POMPEI), Vol. III, Roma, 1976, 361-386.

28 Cf. v. g. L. 2.º, fl. 24 e L. 4.º, fl. 50.

um tipo de discurso valorizador da dignidade do homem, corrente em meios claustrais e de humanismo devoto²⁹, Marcos de Lisboa apresenta mesmo a contemplação como o fim para que todo o homem nasceu³⁰.

Como é sabido, na esteira dos ensinamentos de um S. Bernardo, havia muito que o interesse pela mística fora saindo dos claustros para ser também aspiração normal dos meios devotos³¹; depois de metodizada pela «devotio moderna», a oração mental tendia a tornar-se, no século XVI, prática extensiva aos leigos piedosos, beneficiando do esforço com que, desde o século anterior, como eixo de uma anelada reforma, os partidários do *recogimiento* vinham pugnando pela sua interiorização e universalização³². Tal como outrora os teólogos renano-flamengos, apresentando a união mística como ponto de chegada da vida interior³³, no tempo e espaço português de Frei Marcos não faltava quem – mesmo aos não religiosos – apresentasse por «alvo» da vida a contemplação dos «altos mistérios» de Deus³⁴. Além da *Imagem da Vida Cristã*, de Heitor Pinto, como exemplos, podemos simplesmente lembrar os casos da *Voz do Amado*, de D. Hilarião Brandão³⁵, ou o *Desengano de Perdidos*, de D. Gaspar de Leão³⁶. Qualquer pessoa, «por mais simples e sem letras que fosse», poderia dar-se aos exercícios da vida contemplativa, sustentara ainda entre nós, no seu *Norte de Idiotas*, o

29 José Adriano de Freitas CARVALHO, *A «Ars Orandi» de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais da Imagem da Vida Cristã*, art. cit., 306-307.

30 «Homo videtur ad Dei contemplationem natus esse, quod et forma corporis indicat, et mens ipsa divinorum compos et particeps, quae semper vigilat, nunquam quiescit, cognitione, meditationeque divinarum, humanarumque rerum alitur; futura prudenti quadam conjectura assequitur, et ex divina illa participatione nonnunquam praesagire videtur: et ea saepe numero invenit, quae à nullo unquam didicit; adeò ut clare judicare possimus mentem nostram divinam habere originem. Quo circa qui Deum ignorat, se ipsum profecto nescit» – L. 5.^a, fl. 68.

31 Albert DEBLAERE, *La littérature mystique au moyen âge*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (dir. de Charles BAUMGARTNER, S.J., e M. OLPHE-GALLIARD, S. J), t. X, fasc. LXVIII-LXIX, col. 1904.

32 José Adriano de CARVALHO, *Francisco de Sousa Tavares*, in AA.VV., *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, 210.

33 Alain de LIBERA, *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1994, 41-46.

34 José Adriano de Freitas CARVALHO, *A «Ars Orandi» de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais da Imagem da Vida Cristã*, art. cit., 308-309.

35 Hilarião BRANDÃO, *Voz do Amado*, Introdução e Notas de Maria de Lurdes Correia FERNANDES, Lisboa, 1993, particularmente 10-28; ver também Jorge A. OSÓRIO, *Hilarião Brandão*, in *Antologia de Espirituais Portugueses* cit., 327-331.

36 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos*, Edição e Introdução de Eugénio ASENSIO, Coimbra, 1958, 263-315; ver ainda Maria de Lurdes BELCHIOR, *Gaspar de Leão*, in *Antologia de Espirituais Portugueses* cit., 260-262 e 286-287.

Doutor Francisco de Monzón³⁷. E todavia, no prólogo desta obra, Monzón referia-se a livros «que tratavam de doutrina espiritual» e que não convinham a «estos miserables tiempos», e, nos *Avisos Spirituales*, aludia expressamente a vários tratados seus de espiritualidade, «los quales, por la miseria de los tiempos peligrosos», não saíam então a lume³⁸. Como ninguém ignora, o fantasma alumbradista suscitava então no espaço ibérico forte reacção de defesa ortodoxa, de teor intelectualista, escolástico e anti-místico, de que dá testemunho o progressivo endurecimento restritivo de sucessivos *Índices de Livros Proibidos*. Em consequência desses difíceis tempos, obras de espiritualidade havia que não saíam do manuscrito, e outras, até aí aprovadas, de indiscutível beleza e ortodoxia, como o *Desengano de Perdidos*, do bispo de Goa, que passavam a ser proibidas³⁹. Em face deste quadro, preveria Frei Marcos que a proposta de espiritualidade lançada à mocidade académica e ínsita neste volume pudesse suscitar objecções? Poder-se-iam temer declamações contra “excessos” de capucha, como havia anos se estranhara o arrebatamento dos primeiros escolares conimbricenses, entusiasticamente dados aos *Exercícios Espirituais* da Companhia⁴⁰? No texto da dedicatória da obra poderemos encontrar talvez importantes elementos de resposta às nossas interrogações:

«Mas, o quê, dirás, convém dissertar a homens doutos e estudantes das ciências acerca da perfeição do amor de Deus, sobre o exercício das mais altas virtudes, bem como da forma e arte de comportamento do perfeito cristão? Convém propor esta divina filosofia aos que totalmente se aplicaram às humanas disciplinas? O quê, estas coisas conduzem sem a devida prudência à idade em que estão os adolescentes? De que modo, por fim, grandes e ilustres varões, de preclaríssimas ciências decorados e elevados a grandes honras, hão-de emprestar os seus ouvidos humilde e docilmente? É totalmente indigno que estas coisas sejam pensadas ou ditas pelo homem cristão. Que há na verdade mais ilustre e mais preclaro do que conhecer Deus, reverenciá-lo e amá-lo de todas as nossas forças? Não se glorie, diz o Senhor, o sábio na sua sabedoria e o forte na sua fortaleza, nem o rico na sua riqueza, mas nisto se glorie aquele que se gloriar: ter de mim notícia e conhecer-me,

37 Francisco de MONZÓN, *Norte de Ydiotas*. Lisboa, João Blávio de Colónia, 1563, fl.5v.^o A este propósito, cf. José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, Coimbra, 1960, 357-358. Cf. ainda Maria de Lurdes C. FERNANDES, *Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião*, in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 3 (1991), 50-56.

38 *Avisos Spirituales*. Lisboa, João Blávio de Colónia, 1563. Prologo, fl. 3v.^o

39 *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, ed. cit., 594 (*Catálogo dos livros que se prohibem...*, por mandado de D. Jorge de Almeida, Inquisidor Geral, Lisboa, António Ribeiro, 1581, fl.18).

40 Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. I, vol. I, 331-333.

porque eu sou o Senhor, que faço a misericórdia e o juízo e a justiça na terra. Estas coisas na verdade me agradam, diz o Senhor. Por ventura há-de ser reputada mais indigente e indigna a ciência de Deus do que a dos homens, de modo que seja tida da mínima estimação? Porque não se há-de instilar na alma dos estudantes a disciplina cristã preferentemente às de Aristóteles e de Cícero nas quais ficam inchados? Acaso não é verdade que o vaso de barro uma vez acabado de encher conservará o seu odor? Por que razão pois a verdadeira ciência e amor do Deus cristão não há-de impregnar antes de tudo os adolescentes, de modo que conservem e emitam até ao fim o bom odor de Cristo? Os rudimentos cristãos porventura não devem ser ministrados com prioridade, maior largueza e superioridade do que as restantes disciplinas humanas, até seu acabamento e perfeição?»⁴¹.

Por tópicos que possam parecer, sendo então a Companhia de Jesus dominante em Coimbra, não poderemos ver aqui algumas alusões do nosso menorita a um ensino de responsabilidade jesuítica, feito por cânones de uma sensibilidade diversa da sua, e alegadamente mais fértil em forjar "letrados" e "escolásticos" presunçosos do que em incentivar piedosos teodidactas? Pelo menos, como nos foi lembrado, convém ter na devida conta que, ultrapassado o ponto álgido da «tempestade» anti-alumbrada e anti-recolhida, a renovação religiosa do fim do século XVI ganha de novo uma orientação mística⁴², não sendo de excluir que esta obra de Frei Marcos seja já expressão de um quadro que se vai perfilando...

De resto, quanto ao «amor puro de Deus», enfaticamente inculcado por Frei Marcos⁴³, mesmo que na linha de uma tradição vinda de Tauler e

41 «Sed quid, inquires, de amoris divini perfectione, virtutum excellentissimarum exercitatione, atque de forma, arteque efficiendi perfecti christiani, hominibus doctis, ac scientiarum studentibus disserere convenit? Quid his divina proponere qui humanis disciplinis se totos contulerunt, oportet? Quid adolescentibus temerè aetatem consumentibus haec conducent? Quomodo denique illustres, magnique viri praeclarissimarum scientiarum insignibus decorati, ac honoribus evecti his aures humiles, docilesque praestabunt? Prorsus indignum est ut haec a christiano homine cogitentur ne dum dicantur. Quid enim illustrius, quid praeclarius, quam scire Deum, eumque revereri, et totis viribus diligere? Non gloriatur, inquit dominus, sapiens in sapientia sua, et non gloriatur fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis, sed in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum dominus, qui facio misericordiam, et iudicium, et iustitiam in terra. Haec enim placent mihi, ait dominus. An indigentior, indigniorque Dei scientia, quam hominum, ut minimae existimationis sit, reputabitur? Cur non potius christiana disciplina studentium animis instillabit, quam Aristotelis, vel Ciceronis disciplinae quibus inflati reddatur? An non quod semel imbuta testa recens servabit odorem, verum est? Cur ergo christiani adolescentes Dei vera scientia et dilectione non prius imbuetur, ut christi bonum odorem usque in finem servant atque emittant? Christiana rudimenta nunquid non priora, maiora, plurisque facienda sunt, quam caeterarum humanarum disciplinarum, etiam consumatio et perfectio?» – fl. iii-v.

42 José Adriano Moreira de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, 1981, 281-290.

43 «Similis itaque servi Dei intentio esse debet, quae illum similiter in omni desiderio et opere moveat, hoc est, ut in animo suo fervens desiderium sentiat, quo bonum appetat, atque operetur, quoniam Deus nos illud operari vult, et adeo sibi placet, ac si sibi opus maxime esset: et quasi obliviscamur proprium meritum, et salutem, quam per virtutes, quas appetimus, quaerimus, operamur, consecuturi sumus» – L.º 3.º, fl. 37.

Ruisbroeck⁴⁴, percebe-se que tal tónica – tão sensível, como o futuro demonstrará, tão surpreendentemente suscitando contra si a atenção dos adeptos mais ferventes (e menos esclarecidos?) da corrente asceticista da Companhia de Jesus –, vá a par com o desejo de alargar à mocidade escolar a oração contemplativa: pela mesma lógica pela qual esta deveria definitivamente deixar de ser uma prática reservada a um determinado estado de pessoas, também o amor de Deus por Ele próprio (independentemente do nosso mérito e da salvação por nós esperada), não deveria constituir privilégio de um restrito escol de pessoas. Não tardaria muito a discutir-se com ruído e escândalo se convidar ao puro amor o comum dos fiéis era um perigo ou uma obrigação⁴⁵. E é de qualquer modo expressivo este facto: Marcos de Lisboa deixa o seu nome inscrito entre aqueles que, antes de S. Francisco de Sales, se inclinaram claramente para o segundo termo da disjuntiva... Num capítulo do Livro 3.^o vai o nosso autor demonstrar que a doutrina do «amor puro de Deus» é para todos, porque o chamamento à perfeição é para todos⁴⁶, e num outro, imediatamente anterior, vai mesmo responder, expressamente, às reacções de perplexidade que as suas palavras podiam suscitar⁴⁷.

7. Sendo o *De Disciplina Christiana*, como se vincou, fundamentalmente, uma obra de orientação espiritual para os estudantes, nela tudo conduzindo

44 José Adriano de Freitas CARVALHO, *As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, in AA.VV., *Quando os frades faziam história, de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos* (direção de José Adriano de Freitas CARVALHO), Porto, 2001, 14.

45 Cf. v. g. Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. XI, Paris, 1968, 250.

46 Cf. fls. 40-41, sob o título «Id doctrina domini docetur ad omnes aliquo modo pertinere».

47 «Ex iis, qua dicta sunt, posset quis piam interrogare cur divinae literae, quam perfectissimam continent doctrinam, saepius non hunc hominibus perfectum finem proponunt, cum aliquid praeferibunt, admonent, vel prohibent, sed potius nos poena minitantur, vel gloria oblata invitant. Ad cujus dubitationis explanationem animadvertendum est (...). Cujus rei formam et exemplum in aliquo scripturae divina loco coram adducemus. Nisi poenitentiam egeritis, ait Dominus, omnes simul peribitis: quibus verbis Dei praeceptum minis inductum praedicatur. In minis vero bina considerari possunt, altera est poena, qua minitatio fit, altera voluntas, qua Deus peccatores minitatur, et qua Deus Opt. parens vult, ut illi serviamus et non pereamus. Quare Dei servus obedit quidem Deo poenitentiam agens, non tam ut poenam evadat, quod adhuc malorum est, quam quia voluntas Dei est et ei placet, ut poenitentiam agamus ne in poenam aeternam incurramus: unde quasi oblitus damni sui proemii, propter illam Dei voluntatem dignissimam, ut ei obediatur, opus suscipiet poenitentiae, atque ita à Sancta Scriptura motus, et ab eius minitationibus cum perfectione operatur. Omnes autem divinarum literarum et promissiones et terrores et minas hoc modo intelligi debere, ex illo primo maximoque mandato omnibus praescripto satisperspicuum em: quo praecipitur, ut Deum ex toto corde, tota anima, totisque viribus diligamus. Quod procul dubio tum fit, cum non tam ob promissionum amorem vel poenarum terrorem Deo inservimus et obtemperamus, quam ex vera dilectione Dei, qua ab ejus voluntate movemur et ob quam perfectissime adimplendam, promissa bona cupimus et mala formidamus» – L.^o 3.^o, fl. 30-40, sob o título «Interrogatio».

à piedade, tudo conduzindo ao doce prazer de amar a Deus e se sentir pessoalmente amado d' Ele, tudo conduzindo ao saborear e ruminar das Sagradas Letras, à oração, à contemplação (e é evidente a transposição – certamente excessiva – para o mundo dos leigos do paradigma religioso do nosso franciscano, com aparente menosprezo objectivo pelas condições específicas, reais e concretas, em que se teria depois de fazer a afirmação desses fiéis, em prol do bem comum da república), todavia nele encontramos também, enquanto obra de pedagogia, muito especialmente no Livro V, expressivo repositório de alvitre e reflexões que, não colocando qualquer tipo de perplexidade na área da espiritualidade, podem constituir útil achega sobre a situação do ensino em Portugal na época, sobretudo se conjugados com obras similares de datas próximas.

Nesse campo, a verdade é que, pelo menos nesta nossa primeira leitura, não detectamos nada a que se possa chamar extraordinário. Mas também pode ser revelador encontrarmos aquilo que esperavamos.

Neste Livro V o investimento no ensino é apresentado como o melhor investimento dos pais. A razão é simples e tradicional, e Marcos de Lisboa vai por isso, citando oportunamente Xenofonte, Platão e Aristóteles, lembrar que os únicos bens estáveis são os do espírito, pelo que nenhum jovem deve confiar nos bens de fortuna dos pais⁴⁸. Aos sete anos, e depois, na adolescência, os pais procurariam facultar os melhores mestres aos seus filhos, de modo que lhes ficasse aplanado o caminho de ingresso na universidade⁴⁹. Mas mesmo os menos capazes deveriam fazer alguns estudos para fugirem à ociosidade e preguiça⁵⁰. A cultura, antítese da «rusticitas», é vista na sua dimensão libertadora, uma vez que as «artes liberais» formam gente livre, também e especialmente do vício e do pecado⁵¹. E, continuando no mesmo registo, Marcos de Lisboa, aproveita para traçar o perfil moral do bom estudante; nada que não seja esperado: além de respeitoso com os mestres, aplicado e aproveitado, não é intemperante, não é adulator, nem iroso, nem invejoso..., ou seja, independentemente da sua competência específica, homem equilibrado e cristão devoto. Os estudos são caminho de libertação, de santificação e de nobilitação – numa fundamentação ética de nobreza, resultante do exercício próprio das virtudes –, mas, observação importante, que conduz o estudante cristão a gloriar-se apenas no Senhor⁵².

Finalmente, neste Livro V, a Universidade é justificada como um excelente instrumento do bem comum da república. Tudo na sua actividade, mesmo

48 Fl. 54.

49 Fls. 54 e 57

50 Fl. 55.

51 Fl. 54.

52 F. 58.

os exercícios de adestramento físico ou a frequência da biblioteca – que deveria estar colocada num lugar são e arejado – tem esta lógica: preparar “quadros” que garantam o futuro da nação. Vale a pena, a este propósito, até porque a referência, sendo sempre actual, tinha certamente ressonância especial naqueles anos, transcrever um aparente “aviso”, recordado por Frei Marcos de Lisboa:

«Vera est enim illa vetustissima sententia qua dicitur Rempublicam diuturnum atque immortale esse animal, quod nunquam occidit nisi sibi ipsi vim inferat mortemque sibi consciscat»⁵³

53 Fl. 55.

«Non sai tu che S. Francesco è in terra un angelo del cielo?» L'immagine di san Francesco nelle *Croniche* di Marco da Lisbona

«Remiriamo, in carità, il nostro gran santo fra Diego di Alcalá con gli altri santi frati laici, et consideriamo le strade che tennero, come sentimo che si legge nelle nostre *Croniche*, rendendosi umili et abbiatti in questa vita per divenir poi grandi nella corte del gran Re celeste»: chi scrive è Carlo da Sezze, frate non sacerdote dei Minori Riformati, morto nel convento romano di S. Francesco a Ripa nel 1670¹. Fra Carlo, dunque, leggeva le *Croniche* di Marco da Lisbona² (difficile, per lui che non conosceva affatto il latino, pensare a qualche altro testo cronachistico) e da esse traeva informazioni sulla storia francescana. In questo caso specifico, egli fa riferimento alla vita di san Diego d'Alcalá, ma è plausibile pensare che dalle stesse *Croniche* (oltre che da Bonaventura) egli abbia appreso anche la vita del fondatore del proprio Ordine, Francesco d'Assisi.

1 *Le grandezze delle misericordie di Dio*, lib. III, cap. 2, in SAN CARLO DA SEZZE, *Opere complete* I, introduzione e note di R. Sbardella, Roma 1983, 418. Carlo da Sezze, canonizzato da Giovanni XXIII nel 1959 (si veda, in proposito, M. DI PASTINA, *La causa di canonizzazione di S. Carlo da Sezze O.F.M. [1613-1670] nelle lettere inedite Scipioni-Venditti [1956-1957]*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 84 [1991], 451-486), «scrittore senza lettere», fu uno dei più prolifici autori mistici del secolo XVII: l'edizione completa delle sue opere (curata, fino alla sua morte, da Raimondo Sbardella) è ferma al settimo volume: buona parte della sua produzione, compresa l'opera più famosa (*l'Esemplare del cristiano*), permane tuttora inedita (cf. ora M. PAGGIOSI, *I manoscritti di S. Carlo da Sezze conservati nell'Archivio della Postulazione della Provincia Romana OFM*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 93 [2000], 377-467).

2 Si parla di san Diego nelle *Croniche*, parte III, lib. 5, cap. 1-26. Ho utilizzato l'edizione veneziana del 1617: prima di consegnare il mio testo per la stampa ho tuttavia ricontrollato i testi citati confrontandoli con l'edizione portoghese recentemente ristampata in edizione fac-simile: FR. MARCOS DE LISBOA, *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Organização, introdução e índices da responsabilidade do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto (C.I.H.U.E.), Porto 2001 (*Fontes et Monumenta* I-III) (= *Cronicas*). Sui pregi e l'utilità di questa (la traduzione italiana, infatti, presenta non di rado delle interpolazioni), rinvio a F. ACCROCCA, *Le «Croniche» di Marco da Lisbona. A proposito di una recente e preziosa riproduzione*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 94 (2001), 473-481.

La fortuna di un'opera

L'opera di Marco ebbe infatti una diffusione enorme: Francesco Leite de Faria, una decina d'anni fa, enumerava ben ottantaquattro edizioni pubblicate tra il 1557 e il 1889, delle quali più della metà – quarantatré – in italiano³; a queste Mariano D'Alatri, servendosi di un grosso contributo coordinato da Diego Ciccarelli⁴, aggiungeva «un'altra decina di edizioni, apparse in lingua italiana tra il 1580 e il 1598»⁵.

Il successo dell'opera fu certamente garantito dal fatto che Marco seppe operare una buona sintesi della storia francescana: la vita del fondatore, dei suoi primi compagni e dei primi martiri, le vicende essenziali della storia dell'Ordine fino agli inizi dell'Osservanza, un 'albero della santità serafica', con i profili di coloro che, in seno ai tre Ordini, si erano distinti per santità di vita e per miracoli; né venivano tralasciati prodigi, visioni o fatti soprannaturali che avevano per protagonisti, oltre al fondatore, anche singoli frati.

Inoltre, qua e là fra Marco offriva ai lettori alcuni scritti di san Francesco, varie opere e importanti documenti così come una silloge delle più importanti bolle papali (soprattutto nel libro X della seconda parte: lettere di canonizzazione, interventi sulla Regola francescana, ecc.). Insomma, le *Croniche* rappresenteranno una vera *summa*: tradotta nelle maggiori lingue moderne – cosa che, indubbiamente, ne facilitò la lettura e la diffusione – l'opera affascinò ben presto non solo i frati, ma anche le monache: io stesso ho lavorato su una copia reperita nel monastero delle clarisse di Latina (sorto nel XVI secolo a Sezze, e ivi rimasto fino al 1989, quando le monache si trasferirono nell'attuale residenza).

3 F. LEITE DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca 1511-1591 e as muitas edições das suas Crônicas da Ordem de São Francisco*, in *Revista da Biblioteca Nacional* s. 2, 6/2 (1991), 85-106, citato da M. D'ALATRI, *L'immagine di Chiara d'Assisi nelle Croniche di Marco da Lisbona*, in *Collectanea Franciscana* 62 (1992), 533, note 2-3.

4 *La circolazione libraria tra i francescani di Sicilia* (D. Ciccarelli), 2 voll., Palermo 1990.

5 M. D'ALATRI, *L'immagine di Chiara*, 533-534. Non a tutte le edizioni ivi segnalate, comunque, si può dare egual credito: cf., in proposito, le osservazioni di J. A. de FREITAS CARVALHO, *As «Crônicas da Ordem dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, in Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, *Quando os Frades faziam História. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*. Direcção de J. A. de Freitas Carvalho (Biblioteca da Via Spiritus, 5), Porto 2001, 27, nota 62.

La vita di san Francesco: un'architettura ispirata dalla *Legenda maior*

Per scrivere la vita di san Francesco Marco consultò e trascrisse una gran quantità di fonti, fondendo insieme tradizioni diverse: tra queste, egli stesso cita anzitutto la «Leggenda di F. Leone, F. Angelo, F. Ruffino, tutti tre compagni di S. Francesco» (da non confondere con quella che attualmente noi conosciamo come *Legenda trium sociorum*: si tratta invece del complesso di materiali confluiti in fonti quali la *Compilatio Assisiensis* e lo *Speculum Perfectionis*⁶), poi ancora Tommaso da Celano, il *Liber de laudibus* di Bernardo da Bessa, le *legendae* bonaventuriane (*maior* e *minor*), il «Fioretto de Frati di S. Francesco et compagni»⁷. Il campo di indagine è naturalmente vastissimo ed ancora tutto da arare; vi ha tuttavia iniziato di recente a lavorare Antonel Aurel Ilies, nell'ambito della sua tesi di dottorato presso la Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana.

Da questa massa ingente di documenti – molti di più di quelli espressamente menzionati dall'autore – Marco seppe costruire un racconto che, nella struttura generale, ricalcava la *Legenda maior* di Bonaventura, tuttavia con una ulteriore costruzione ad incastro. Mi spiego. Già Tommaso da Celano, nel suo *Memoriale in desiderio animae* (meglio noto – anche se impropriamente – come *Vita II*), aveva adottato una impostazione inedita e del tutto nuova rispetto alla precedente *Vita beati Francisci*: piuttosto che seguire un ordine cronologico, egli aveva infatti diviso l'opera in due parti di ineguale ampiezza, delle quali solo la prima manteneva un ordine lineare nella ricostruzione della biografia di Francesco; nella seconda parte, invece, la materia era ordinata secondo le diverse le virtù del Santo e atteggiamenti propri del suo stile di vita, in maniera da poter accogliere insieme anche

6 Abitualmente, nel Cinquecento, con «Leggenda dei tre compagni» si intendevano le diverse compilazioni formatesi utilizzando i diversi materiali giunti a Crescenzo da Jesi: cf. C. CARGNONI, *La tradizione dei compagni di san Francesco, modello dei primi Cappuccini. Nuovi studi sulle fonti, specie su un cod. assisano*, in *Collectanea Franciscana* 52 (1982), 49-58 (sul modo di citare di Giovanni Pili da Fano) e *passim*.

7 Più che ai *Fioretti*, opera in volgare italiano che un anonimo traduttore trasse dagli *Actus beati Francisci et sociorum eius*, Marco si riferisce al *Floreto de Sant Francisco*, pubblicato per la prima volta a Siviglia nel 1492 e che grande influenza ha avuto sulla spiritualità della penisola iberica e del nuovo mondo: cf. J. M. ARCELUS ULIBARRENA, *Floreto de Sant Francisco* [Sevilla, 1492], «*Fontes Franciscani*» y *Literatura en la península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas*, Presentación de E. Menestó, Madrid 1998 (cito da questa edizione); nello stesso anno un'altra edizione del *Floreto* è stata pubblicata a Madrid (Editorial Cisneros), con presentazione di A. Abad Pérez, trascrizione di J. M. Mayor e E. Cardona Recasens, glossario di E. Blanco: su entrambe queste edizioni, si vedano le osservazioni di F. URIBE, *El «Floreto de Sant Francisco». Una compilación en busca de reivindicación*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 92 (1999), 213-229, ripubblicato in *Verdad y Vida* 57 (1999), 315-334.

episodi avvenuti a notevole distanza tra loro, sia cronologica che geografica⁸. Secondo l'autore, Francesco era infatti uno «speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius»⁹. In tal modo, Tommaso dette dunque vita ad un vero e proprio *specchio della perfezione* del santo di Assisi, inaugurando nell'agiografia francescana un genere che, pochi decenni più tardi, godrà di notevole fortuna.

A sua volta, anche Bonaventura, per dare una forma al proprio lavoro, si ispirò al *Memoriale* di Tommaso: la *Legenda maior*, infatti, ne riprende sostanzialmente lo schema. L'opera, divisa in quindici capitoli, ai quali va aggiunto il libro dei miracoli (che trascrive in gran parte il *Tractatus de miraculis* di Tommaso), segue in un primo tempo un ordine cronologico, dalla nascita di Francesco fino all'approvazione della Regola da parte di Onorio III (cap. I-IV); lo abbandona nella parte centrale, in cui sviluppa un discorso secondo singole virtù o stili di vita del Santo (cap. V-XIII), per riprenderlo, infine, negli ultimi due capitoli, che trattano della fine della vita di Francesco, del suo transito, della sua canonizzazione e traslazione.

E proprio alla *Legenda maior* si rifà Marco da Lisbona, che tuttavia apporta alcuni significativi cambiamenti all'impostazione generale del testo di Bonaventura: anzitutto, ne elimina del tutto il denso *Prologo*, nel quale il dottore serafico aveva condensato i capisaldi della propria lettura teologica dell'esperienza di Francesco e del suo ruolo nella storia della salvezza¹⁰, e si serve invece dell'*incipit* della *Legenda minor*¹¹; per i primi diciannove capitoli del primo libro segue un andamento cronologico¹², narrando le vicende dalla nascita di Francesco fino al momento in cui si aggregarono a lui i primi compagni, istruiti dal Santo nelle virtù evangeliche. Quindi,

8 Per un primo inquadramento della complessa problematica della questione francescana e dei rapporti tra le diverse biografie, rinvio al contributo di E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Biblioteca Einaudi, 1), Torino 1997, 71-116; si veda pure il manuale di F. URIBE, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglo XIII y XIV)* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor, 30), Murcia 1999.

9 *Memoriale* 26, 4; cito i testi secondo i *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani e di G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislaw da Campagnola. Apparati di G. M. Boccali (Medioevo francescano, Testi, 2), S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, rispettando le partizioni interne (paragrafi e versetti) di questa stessa edizione.

10 Offre una lettura di questo *Prologo* L. PELLEGRINI, *Il ruolo «profetico» di Francesco d'Assisi. Analisi sincronica del prologo della «Legenda Maior»*, in *Laurentianum* 26 (1985), 361-395.

11 *Croniche*, parte I, lib. I, cap. 1A mutua, *ad litteram*, *Legenda minor* I, 1, 1-2. Nonostante abbia esercitato una influenza enorme, la *Legenda minor* è stata purtroppo generalmente trascurata dagli storici; rinvio, per ora, alla mia sintetica *Introduzione*, in corso di stampa nella nuova edizione italiana delle *Fonti Francescane*; si vedano pure le brevi note di F. URIBE, *Introducción*, 259-261.

12 Preciso che mi attengo alla struttura originale dell'opera, senza tener conto, ovviamente, delle modifiche di cui essa fu fatta oggetto nel corso delle diverse traduzioni.

dal capitolo 20 del primo libro («Della dottrina et ammaestramento di S. Francesco») Marco abbandona l'ordine cronologico per riferire l'insegnamento di Francesco e il suo esempio in merito alle singole virtù, trattando via via della sua vita aspra e della sua astinenza (I, 1, 21), della sua custodia della castità (I, 1, 22-23), di come abborriva l'ozio (I, 1, 24), ma anche la mormorazione (I, 1, 25) e la malinconia (I, 1, 26); egli infatti si sforzava di far crescere i propri frati nell'unione fraterna (I, 1, 27), nell'obbedienza (I, 1, 28-30), nella povertà (I, 1, 31-38), che contemplava il rifiuto del denaro, l'andare per l'elemosina, lo spogliarsi di tutto per dare ogni cosa ai poveri; infine, Marco passa a descrivere la considerazione e il concetto che Francesco aveva della predicazione e quelle qualità che egli pretendeva nei predicatori (I, 1, 39-40): poiché, sulla scorta di Bonaventura, anch'egli giudica – pur senza riprenderne la formulazione – la predicazione un «ufficio della pietà»¹³, termina questa prima parte sull'ammaestramento nelle virtù ricordando la fervente pietà di Francesco verso Dio e i santi (I, 1, 41) e la sua grande carità verso il prossimo (I, 1, 42)¹⁴.

Dal capitolo 43 al capitolo 58 le *Croniche* seguono di nuovo un ordine cronologico nel narrare le vicende dall'anno 1212, allorché, «non potendo più sopportar la fiamma del desiderio del martirio», Francesco «determinò di voler passar il mare, per andar a predicar' agl'infedeli» (43A), fino al suo ritorno dalla Terra Santa, nel 1220¹⁵. Per tutto il resto del primo libro (cap. 59-100) Marco abbandona ancora una volta la cronologia e riporta l'attenzione del lettore sulle virtù del Santo: la sua forza contro le tentazioni inflittegli dai demoni e l'aiuto che dava ai frati quando si trovavano in simili frangenti (I, 1, 59-65); la sua grande umiltà (I, 1, 66-75); l'intensità e l'efficacia della sua preghiera e le molte visioni che ricevette permanendo in orazione (I, 1, 76-85); la sua meditazione della passione di Cristo (I, 1, 86-89), cui fanno seguito (I, 1, 90-93) alcuni scritti del Santo (preghiere,

¹³ E' nella *Legenda maior* VIII, 1, 5 che Bonaventura definisce la predicazione «miserationis officium». Nel cap. 39 Marco mutua testi bonaventuriani: 39A-D riprende *Legenda maior* VIII, 1, 1-4; 39E-F riprende *Legenda maior* XII, 7, 3-4. Il cap. 40 è formato invece da testi provenienti dall'opera bonaventuriana e dal *Memoriale* di Tommaso da Celano: 40A utilizza *Memoriale* 195, 5; 40A-B (prima parte) segue *Legenda maior* VIII, 1, 5 e VIII, 2; 40B (seconda parte)-C segue *Memoriale* 163, 1-6; 164, 1-2, 6-8. E' vero però che questi testi del capitolo 40, quasi per intero e nello stesso ordine, erano già stati cuciti insieme da Bartolomeo da Pisa, da cui, con tutta probabilità, Marco dipende (cf. BARTHOLOMAEUS DE PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, lib. I, fructus X [=Franciscus praedicator], § 2, in *Analecta Franciscana* IV, Quaracchi 1906, 470, rr. 5-25); poco prima (cf. 469, rr. 17-24) lo stesso Bartolomeo aveva citato *Legenda maior* XII, 7, 3-4 da Marco ripreso nel capitolo 39E-F.

¹⁴ Il capitolo termina (cf. 42D-E) con la liberazione di un frate gravemente tentato: una liberazione che mostra «la sua [di Francesco] pietà e forza contra i spiriti» (42E).

¹⁵ Emerge con grande rilievo – da questo insieme di capitoli – la figura di san Domenico, che compare nei capitoli 46, 47, 52.

testi di lode, come il *Cantico di frate Sole* e quello che oggi conosciamo come capitolo XXIII della *Regola non bollata*, il *Commento al Padre nostro*; infine, il suo spirito di profezia (I, 1, 94-100).

Il libro secondo riprende la narrazione con due eventi che Marco – seguendo la *Chronica XXIV Generalium*¹⁶ – situa nell'anno 1223: si apre infatti con una serie di capitoli dedicati all'indulgenza della Porziuncola (I, 2, 1-5), concessa – secondo il frate portoghese – da Onorio III in quello stesso anno (I, 2, 1)¹⁷, cui fa seguito l'elogio di questa chiesa poverella, amata da Francesco più di tutte le altre (I, 2, 6). Quindi Marco passa ad esaminare la Regola, riscritta da Francesco sul monte Rainerio e definitivamente approvata da Onorio III sempre nel 1223 (I, 2, 7): come aveva fatto con la prima Regola (cf. I, 1, 11)¹⁸, egli riporta integralmente il testo della *Regola bollata*, che gli offre l'occasione per introdurre ancora una volta un discorso tematico che, soprattutto nella prima parte, ben si comprende proprio se letto alla luce della Regola stessa. Gli episodi riportati, infatti, ne costituiscono quasi un'interpretazione, a partire dall'esperienza e dall'esempio lasciato da Francesco. Subito dopo il testo, egli aggiunge una piccola *expositio Regulae* (I, 2, 9), nella quale si sforza di mostrarne tutta la perfezione:

come nella fornace ardente di Nabucodonosor «andavano i tre giovinetti allegri, cantando lodi al Signore col quarto simile al figliuolo di Dio, così nell'ardente fornace delle tentationi e tribulationi mondane, con le quali il Principe del mondo combatte i servi di Dio e molte volte vince, erano tre ordini e sante regole fondate da tre huomini santissimi, cioè S. Basilio, San Agostino e S. Benedetto, quali, com'huomini liberi

¹⁶ Cf. *Chronica XXIV Generalium*, in *Analecta Franciscana* III, Quaracchi 1897, 29, r. 20-30, r. 6.

¹⁷ Poiché Marco fissa la data di tale concessione nel 1223, il traduttore italiano si sente in diritto di intervenire sul testo per porre rimedio ad un evidente errore: Marco, infatti, seguendo Bartolomeo da Pisa, scrive che Francesco si recò una seconda volta da papa Onorio, questa volta al Laterano, per ottenere la conferma del giorno preciso in cui poter lucrare l'indulgenza, facendosi accompagnare da frate Pietro Cattani, frate Bernardo e frate Angelo da Rieti (cf. *De Conformitate* V, Quaracchi 1912, 34, rr. 37-38; ripreso da Marco in *Cronica* II, 1, 2, fol. 69rb); lo stesso si afferma nel *Floredo* 2, XII, 22 (cf. *Floredo de Sancto Francisco*, 421). Tale notizia, verosimile qualora volesse accettarsi la datazione tradizionale del 1216, risultava invece falsa nel momento in cui la concessione veniva datata 1223, poiché Pietro Cattani era morto nel 1221: ecco allora che il traduttore sostituisce Pietro Cattani con frate Rufino: «Si mise in viaggio, menando seco F. Bernardo Quintavalle, F. Angelo da Riete, e F. Ruffino» (I, 2, 2D).

¹⁸ Il testo della *Regola non bullata* riportato nelle *Croniche* computa ventidue capitoli, mentre riporta in luogo a parte quello che noi conosciamo come capitolo XXIII (cf. I, 1, 93). In effetti, su questo capitolo la tradizione manoscritta non appare affatto concorde: riguardo ai problemi della tradizione manoscritta della *Regola non bullata*, rinvio ai lavori di D. FLOOD, *Die Regula non bullata der Minderbrüder* (Franziskanische Forschungen, 19), Werl in W. 1967: ID., *La genesi della Regola*, in D. FLOOD, C. W. VAN DIJK, T. MATURA, *La nascita di un carisma. (Una lettura della prima Regola di san Francesco)* (Presenza di san Francesco, 26), Milano 1976, 27-94.

dal fuoco et dal timore, hanno laudato in mezo di essa Dio allegramente, e fugli visto il quarto simile al figliuolo di Dio, cioè il serafico e crocefisso servo di Christo S. Francesco, che diede alla Chiesa un quarto stato nel quale gli huomini potessero più liberi et sciolti dalla prigione del mondo, et più allegri negli honori di Dio, servire a Giesù Christo» (I, 2, 9A).

Seguono racconti che mostrano in qual modo Francesco si sforzava di mettere in pratica il Vangelo attraverso l'osservanza della Regola (I, 2, 10) e una visione di frate Leone anch'essa relativa a tale osservanza (I, 2, 11); quindi l'attenzione si sposta sui ministri: sull'esempio che erano chiamati a dare ai frati (I, 2, 12), sul tipo ideale di Ministro Generale (I, 2, 13), su come dovessero essere i Ministri Provinciali (I, 2, 15); è in questa parte che Marco inserisce (I, 2, 14) dell'*Epistola ad quendam ministrum*, uno dei più pregnanti tra gli scritti di Francesco¹⁹. Seguono una serie di episodi legati alla scelta della povertà (I, 2, 16-22), aspetto qualificante della Regola: una povertà che, nello specifico, andava osservata nel vestire (I, 2, 19), nelle abitazioni (I, 2, 20-21), nell'uso dei libri. Quest'ultimo aspetto offre l'occasione per introdurre il discorso sulla scienza e l'opposizione che Francesco manifestava nei confronti di quei frati che se ne mostravano avidi (I, 2, 23-24); il Santo, dunque, temeva gli scandali causati dall'inosservanza della Regola promessa (I, 2, 25-26), tenuto conto anche del fatto che non gli erano state taciute – attraverso rivelazioni e visioni – le tribolazioni a cui, in forza di tale allontanamento, l'Ordine sarebbe andato incontro (I, 2, 27-29)²⁰.

Termina, qui, a mio avviso, anche se Marco continua la sua esposizione tematica, l'ampia sezione dedicata alla Regola, e mi pare che alcune affermazioni colte qua e là possano rafforzare quanto detto sin qui: proprio all'inizio, in quella parte da me definita una *expositio Regulae*, l'autore scrive che «questo fu il suo [di Francesco] fine et intento [in] tutte le parole della sua Regola evangelica, cioè che quei c'hanno fatto professione di imitar Christo si studino et si sforzino di esser più simili ad esso, nei travagli della

¹⁹ Il testo corrisponde agli attuali versetti 1-6.9-12.14-17.20; il versetto 14, tuttavia, non è nel suo luogo proprio, ma segue il v. 15; vengono omessi i vv. 7-8.13.18-19.21-22.

²⁰ *Croniche* I, 2, 29 riporta la famosa visione della statua di Nabucodonosor, che tanta influenza ha esercitato sull'agiografia e la letteratura francescana medievale (Angelo Clareno, ad esempio, la riporta per intero nelle sue due opere maggiori, l'*Expositio super Regulam* e il *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*); rinvio in proposito a E. PÁSZTOR, *San Francesco e l'espansione del francescanesimo: coscienza storica e problemi emergenti*, in *Il francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Cinisello Balsamo [Milano] 1983, 9-15, part. 12-15; sull'impiego che ne fa il Clareno, cf. F. ACCROCCA, *Angelo Clareno: riflessioni e nuove ricerche*, in *Collectanea Franciscana* 62 (1992), 324-332.

vita e dello spirito, che sia possibile (I, 2, 9A)»; e ancora, quando viene ricordata l'avversione di Francesco verso i frati avidi di scienza, si afferma che «tanto è buono il religioso, quanto che obedisce alla sua Regola e fa quel ben che conoscesse» (I, 2, 24A-B). In definitiva, Francesco «era molto contrario a coloro che desideravano e procuravano haver dal papa privilegi d'essentione circa la vita loro: perché gli era stato rivelato dal Signore che tanto men frutto havrebbero fatto i frati quanto più fossero stati i privilegiati di libertà. Volea che l'intelligenza della Regola si pigliasse dalle parole sue, tali quali erano chiare a qual si voglia intelletto che non fosse appassionato, ancora che paressero molto oscure a quelli che non volevano conformare la vita loro da essa» (I, 2, 11M-N).

L'insidia della scienza viene avvertita come particolarmente pericolosa: è proprio a tale riguardo che compaiono gli aspetti di maggiore durezza da parte di Francesco²¹. Terribile la maledizione scagliata contro frate Giovanni²², Ministro della Provincia bolognese, che «senza licenza» di Francesco «ordinò il studio nel monastero di Bologna» (I, 2, 23A; ma anche i frati che davano scandalo erano stati dal Santo duramente maledetti: I, 2, 25C).

Dopo questa sezione Marco ricorda la condiscendenza di Francesco verso gli infermi e i deboli (I, 2, 30), la sua rinuncia alla guida dell'Ordine (I,

²¹ Questo della durezza di Francesco è aspetto che mi propongo di studiare in modo sistematico: rinvio per ora a quanto ho scritto in *Le durezze di fratello Francesco. L'«Epistola ad fratrem Leonem»*, in *Vita Minorum* 68 (1997), 243-259.

²² Tale racconto si ritrova negli *Actus beati Francisci*, cap. 61 dell'edizione Sabatier (1902). Nella sua edizione (pubblicata postuma), il Cambell ha ritenuto giusto espungere alcuni capitoli, tra cui quello in questione: la decisione era a suo avviso motivata dal fatto che le «due "migliori" famiglie l'ignorano» (*Actus beati Francisci et sociorum eius*, Nuova edizione postuma di J. Cambell, a cura di G. Boccali e M. Bigaroni [Pubblicazioni della Biblioteca francescana Chiesa Nuova-Assisi, 5]. S. Maria degli Angeli-Assisi 1988, 77). Enrico Menestò, tuttavia, nella sua introduzione agli *Actus* nei *Fontes Franciscani* – che riproducono l'edizione Cambell – ha mostrato la discutibilità di tale decisione (ho sintetizzato la questione in *Nodi problematici delle fonti francescane. A proposito di due recenti edizioni*, in *Collectanea Franciscana* 66 [1996], 591-592, nota 113). L'episodio viene riportato in molte altre fonti (cf. l'elenco offerto da M. MICHALCZYK, *Une Compilation Parisienne des sources primitives franciscaines* [Paris, Nationale, ms. latin 12707], in *Archivum Franciscanum Historicum* 76 [1983], 34, nota 1); Marco può averlo attinto dal *Florento* 2, LXXV. Probabilmente la fonte immediata di tale racconto è la maledizione data da Francesco a fra Pietro Staecia, di cui parla Angelo Clareno nel *Liber chronicarum* (cf. *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum* di Frate Angelo Clareno, edizione a cura di G. Boccali, con introduzione di F. Acerroca e traduzione italiana a fronte di M. Bigaroni [Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova-Assisi, 8]. S. Maria degli Angeli-Assisi 1999, I, 172-179, alle pagine 200 e 202); è vero però che già una fonte di poco posteriore al *Liber Chronicarum* e da esso in buona parte dipendentemente riporta entrambi le versioni (cf. *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Cappamano Vaticano 207*, a cura di M. Bigaroni, Introduzione di A. Marini [Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova-Assisi, 4], Assisi 1985, cap. 18 (maledizione a Pietro Staecia) e cap. 44a (maledizione a frate Giovanni).

2, 31-32), il suo impegno nella predicazione e alcuni miracoli avvenuti nell'esercizio di questo suo ministero (I, 2, 33-37): l'amore e l'obbedienza che gli portavano gli animali e le creature inanimate (I, 2, 38-41) e altri miracoli ancora (I, 2, 42-43). In continuità con il ministero della predicazione si pongono alcuni scritti del Santo, che Marco qualifica come «dottrine che restarono in scritto del glorioso P. S. Francesco» (I, 2, 44-51)²³, seguiti da «alcuni miracoli per i quali nostro Signore confermò la vita e dottrina santa del suo predicatore S. Francesco» (I, 2 52).

Dopo questa ampia digressione tematica, Marco riprende il filo della storia, avviandosi a narrare gli ultimi anni della vita di Francesco: la sua Quaresima sul lago Trasimeno (I, 2, 53); quella sulla Verna, nel 1224, quando dal fiammeggiante serafino ricevette sul corpo già provato l'impressione delle stimmate (I, 2, 54-55), le sante piaghe che solo pochi per singolare privilegio poterono ammirare (I, 2, 56-57), ma che operarono infiniti miracoli (I, 2, 58) e vennero autenticate e difese dalla Sede Apostolica (I, 2, 59). Ricevute le stimmate, Francesco fu acceso di nuovo zelo e fervore evangelico (I, 2, 60-61), mentre il Signore lo confortava nei dolori e lo certificava della gloria del paradiso (I, 2, 62-63). Negli ultimi tempi, alle altre infermità si aggiunse anche l'idropisia (I, 2, 64): giunto alla fine, nei giorni precedenti la sua morte, egli cantava e faceva cantare lodi a Dio; quindi si fece portare a S. Maria degli Angeli (I, 2, 65-66), dove ricevette la visita di madonna Jacopa (I, 2, 67), dettò il suo *Testamentum* (che Marco trascrive per intero: I, 2, 68), celebrò 'l'ultima cena' con i suoi (I, 2, 69)²⁴ ed infine tornò al

23 «Fine delle dottrine»: così postilla il traduttore (il testo di Marco, invece, si chiude con lo scritto di Francesco, senza aggiunta alcuna: cf. *Cronica* I, 2, 51, fol. 101vb) al termine del cap. 51, che chiude questa raccolta antologica dagli *Opuscula*. Vengono citati brani dall'*Epistola toti Ordini missa*, dall'*Epistola ad fideles*, dalle *Admonitiones* (che Marco definisce «ricordi»), la *Regula pro heremitiis*, gran parte della *Salutatio virtutum*; andrebbe studiata più a fondo la presenza degli *Opuscula* all'interno delle *Croniche*. Se è vero infatti che fu Luca Wadding il primo a dedicare uno studio specifico agli scritti di Francesco, curandone l'edizione (cf. B. F. FRANCISCI ASSISIATIS *Opuscula*, Antverpiae 1623: rinvio in merito ad alcune osservazioni di G. MICCOLI, *Gli scritti di Francesco*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, 47-49), è vero pure che all'edizione di Wadding – peraltro posteriore di diversi decenni – non giovò la diffusione toccata invece alle *Croniche* del frate portoghese: fu dunque Marco il primo a far conoscere gli scritti di Francesco alla gran maggioranza dei frati. Di quali fonti egli si giovò per reperire il materiale? Lo studio è ancora tutto da fare: è quasi sicuro, però, che utilizzasse qualcuna delle raccolte di fonti giuridiche pubblicate all'inizio del Cinquecento, che riportavano anche diversi scritti del Fondatore (si veda in proposito l'accurata descrizione di tali fonti fatta da J. X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1535). Description et analyse*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 73 [1980], 257-340; 527-640; 74 [1981], 146-230); in effetti, quando trascrive la Regola di Chiara confermata da Innocenzo IV (cf. I, 8, 19) Marco rinvia allo *Speculum Minorum seu Firmamentum trium Ordinum* (cf. fol. 266vb-269rb dell'edizione veneziana del 1513).

24 Questo episodio della vita di Francesco è stato studiato da C. CIAMMARUCONI, *L'«ultima cena» di Francesco d'Assisi. Una pericope dei «nos qui cum eo fuimus»?*, in *Miscellanea Franciscana* 98 (1998), 791-811.

Signore (I, 2, 70). Seguendo essenzialmente Bonaventura, Marco descrive i fatti seguiti alla morte del Santo, la sepoltura, la canonizzazione, la traslazione delle sue spoglie nella nuova basilica costruita in suo onore (I, 2, 71-74). Infine, è ancora la struttura e il dettato dell'opera bonaventuriana, il modello del terzo libro nel quale Marco narra i miracoli di Francesco.

L'angelo del sesto sigillo e l'*alter Christus*

Importanti per comprendere la visione sanfrancescana di Marco da Lisbona sono certamente l'epistola che egli rivolge «ai lettori» e il *Proemio*, «nel quale si dichiara l'intentione dello Spirito Santo in istituire la sacra religione dei Frati Minori».

Nell'epistola Marco insiste sull'efficacia della lettura e meditazione delle gesta dei santi, dolendosi che molti cristiani troppo si diletino dello studio dei classici pagani, «essendo molto fuor di ragione che se vedendo noi un animale velenoso ci spaventiamo e tremiamo, siamo poi tanto insensati che con molto gusto e diletto leggiamo le scritture o heretiche o corruttive de' buoni costumi et induttive ai viti et vanitadi». E poiché «doppo la dottrina della fede et le lettioni della Sacra Scrittura»²⁵ nient'altro può aiutare il cristiano quanto «la continua lettione della conversatione et della vita dei santi servi di Dio»²⁶, proprio tale ragione l'aveva spinto all'opera. I santi infatti, sono i veri cavalieri di Cristo e vincitori dei demoni; sono coloro che hanno appreso la vera sapienza, cioè la conoscenza di Dio²⁷.

Il *Proemio*²⁸ è fondamentale e Marco si sforza di dimostrarlo ricordando qual è la funzione che gli autori assegnano a tali introduzioni, quella cioè

25 Così la traduzione italiana; l'originale portoghese, invece, ha: «despois da doctrina et conhcimento da fee et mandamentos necessarios a saluacão».

26 La citazione è tolta dall'interno del primo capoverso. Non mancano, peraltro, nel capoverso seguente, chiari accenni in direzione antiprottestante: «Con tutto che l'antichità habbia honorato molto gli ambiziosi maggiori, disiosi di lasciar di se memoria e fama qui nel mondo, più grandi nondimeno senza comparatione alcuna la santa madre Chiesa fa i nostri santi gloriosi continuamente, nelle predicationi, feste e solennità celebrandogli et tenendo per vera fede che vivano e regnano gloriosamente in cielo nella contemplatione del Signor loro. Di modo che i veri servi di Dio sono beati tra gli angeli e venerati tra gli huomini come grandi che sono, meritevoli certo di ogni honore. Gli sono per tutto consecrati altari et edificate le chiese; honorate le loro immagini; le parole et opere sommamente lodate, le loro ossa in terra riverite et adorate; le loro anime in cielo glorificate; et con eccelsa gloria s'ammirano i miracoli et le opere stupende, antiche et moderne, c'ha fatto Iddio in essi».

27 Cf. capoversi terzo (fine) e quarto (inizio).

28 Ho condotto le mie ricerche utilizzando, come ho già detto, una copia dell'opera conservata nel monastero delle Clarisse di Latina di cui resta solo il frontespizio al volume secondo della prima parte: l'edizione è stata fatta a Venezia, nel 1617, «appresso Pietro Miloco»; in questa edizione il *proemio* consta di tredici pagine non numerate; per comodità adotto una numerazione araba seguita da *.

di «scoprire ai lettori l'intentione loro, senza la quale non possono haver perfetta cognitione, né cavar gusto e frutto da quel che leggono» (1*). Egli presenta subito la *religio* minoritica come il frutto dell'azione provvidenziale di Dio, che da tempo aveva preparato la via a questo nuovo ideale di perfezione: lo Spirito Santo, infatti, «nella institutione dell'Ordine de' Frati Minori si allontanò più dalla commune intentione et discorso del mondo, et sollevatosi sopra la commune obligatione de' precetti lo designò a più alto grado di perfettione de' consigli evangelici» (2*). E come nell'Antico e Nuovo Testamento le grandi opere di Dio furono lungamente preparate e preannunciate, così l'intenzione dello Spirito Santo e l'altezza dell'ideale minoritico erano già preannunciate nel libro di Geremia (cf. 1*-3*), nel luogo dove si narra l'incontro del profeta con i recabiti (cf. cap. 35). Questi, infatti, riposero a Geremia che non avrebbero mai bevuto vino poiché Recàb, loro antenato, aveva comandato: «Non berrete mai vino, ne voi ne i vostri figliuoli, non edificarete case, non seminarete ne planterete vigne ne le possederete; ma habitatez tutto il tempo della vita vostra nelle tende et padiglioni, accioche viviate longamente sopra la terra nella quale sete peregrini» (3*: citazione dal profeta, 35, 6b-7); tale episodio (e in particolare la risposta dei recabiti) appare a Marco «figura veramente espressa» della *religio* minoritica, «che di poca più dichiarazione ha di bisogno che di leggerla et conferirla con le parole poste nella regola sua» (*ibidem*)²⁹.

Preparato e profetizzato da lungo tempo, all'Ordine minoritico è stata assegnata una precisa funzione provvidenziale, poiché con il suo «esempio vivo», con la sua grande «asprezza di vita et stretta osservanza nostro Signore riprende la pazzia di quei christiani che, scordatisi della povertà di Christo et dell'esempio dei servi suoi, se ne vanno persi dietro alla varitia, alle morbidezze et dissolutioni» (*ibidem*). Di conseguenza, Marco si impegna in un serrato discorso sulle età della storia della Chiesa a partire dalle «sette visioni di S. Giovanni nell'Apocalisse», nelle quali «sono significate sette etadi, o stati della Chiesa» (4*). Non possiamo seguire l'autore nelle sue elocubrazioni (cf. 4*-10*), ma è interessante sottolineare che Marco utilizza a piene mani il libro V dell'*Arbor vitae* di Ubertino³⁰, il quale a sua volta – lo mostrò inequivocabilmente alcuni decenni or sono Raoul Manselli – dipendeva direttamente dalla *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di

29 A conferma Marco cita dunque i primi versetti del cap. VI della *Regula bullata*.

30 Il mio testo era già pronto per la stampa quando sono venute a conoscenza dell'importante contributo di J. A. de Freitas CARVALHO, *Achegas ao Estudo da Influência da «Arbor Vitae Crucifixae» e da «Apocalypsis Nova» no Século XVI em Portugal*, in *Via Spiritus* 1 (1994), 55-109, che affronta questi stessi argomenti; cf., in particolare, *ibidem*, 70-75 e, soprattutto, l'appendice (91-109), in cui l'autore elenca di seguito, affiancando ad essi l'originale latino, i testi di Ubertino ripresi da Marco da Libona.

Giovanni Olivi³¹: la stessa definizione che Marco dà di Domenico quale splendente cherubino e di Francesco ardente serafino non è quindi affatto ripresa dalla *Commedia* di Dante, ma proprio da Ubertino (*Arbor vitae* V, 3: «Iesus Franciscum generans») dal quale, peraltro, dipendeva anche il poeta fiorentino³²:

Arbor vitae

«Inter quos in typo Helie et Enoch Franciscus et Dominicus singulariter claruerunt, quorum primus seraphico calculo purgatus et ardore celico inflammatus totum mundum incendere videbatur. Secundus vero ut Cherub extensus et protegens lumine sapientie clarus et verbo predicationis fecundus super mundi tenebras clarius radiavit».

Croniche, Proemio (10*)

«Fra i quali, come in figura di Enoch et Elia, i santi Francesco e Domenico singolarmente a quest'opera santa furono deputati [...] san Domenico come chiaro cherubino, che col gran lume della sapienza distendeva l'ali della dottrina sua nelle predicationi, sopra le oscure tenebre del mondo [...]. Et il B. Francesco a guisa d'un'altro serafino venuto dall'Oriente, purgato con l'ardentissimo carbone acceso Giesù Christo crocifisso et infiammato tutto dell'ardore del celeste amore, sparse questo divino incendio per il mondo»³³.

Se Geremia aveva profetato l'Ordine dei Minori, l'evangelista Giovanni «molto più particolarmente mostrò nelle sue rivelazioni il tempo et lo stato

31 Cf. R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*, ora in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievale*. Introduzione e cura di P. Vian (Nuovi Studi Storici, 36), Roma 1997, 79-107. Per una sintesi della *Lectura oliviana*, cf. ancora R. MANSELLI, *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale* (Studi storici, 19-21), Roma 1955, 177-236. Dopo decenni di influenza incontrastata, l'interpretazione manselliana dell'opera oliviana è stata posta in discussione, anni fa, da D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia 1993: si vedano, in proposito, le pagine di Vian nella sua magistrale *Introduzione* a R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, part. XXX-XXXIII.

32 Così R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*, 95, nota 32. Il testo di Ubertino è disponibile anche in traduzione italiana, nelle *Fonti francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Assisi 1977, 1688, num. 2046 (le *Fonti francescane* traducono ampi stralci del libro V).

33 Cf. anche J. A. de Freitas CARVALHO, *Achegas ao Estudo da Influência da «Arbor Vitae Crucifixae»*, 107.

glorioso del P. S. F. et dei suoi santi discepoli» (3*). Marco cita i ben noti brani sull'angelo del sesto sigillo (Apoc. 6, 12-13; 7, 2-3) e prosegue: «Questa profetia, secondo che testimifica Ubertino, San Bonaventura la predicò in un capitolo Provinciale in Parigi come già verificata nella persona del glorioso Padre S. Francesco, soggiungendo che egli era certo per divina rivelatione che S. Gio. Evangelista in quel passo haveva havuto l'occhio a S. Francesco et alla sacra sua congregazione, et il medesimo afferma Fra Giovanni da Parma, che fu religioso santissimo et chiaro per i molti miracoli che nostro Signore fece per lui» (4*). La sua fonte è sempre il capitolo terzo del libro V dell'*Arbor vitae*, che riferisce sia della predicazione di Bonaventura a Parigi, informazione che Ubertino ebbe tramite l'Olivi, sia della testimonianza di Giovanni da Parma³⁴.

Francesco, dunque, quale angelo del sesto sigillo, figura provvidenziale ed escatologica, altro Elia venuto, come il Battista, «per ricondurre i cuori dei padri verso i figli e preparare al Signore un popolo ben disposto»³⁵. Marco recepisce così uno dei temi di fondo della *Legenda maior* di Bonaventura, sottolineando anche, qua e là, tale chiave di lettura con piccole interpolazioni sulle fonti. Ad esempio, quando narra l'incontro con Giovanni il semplice, dopo aver ricordato come Francesco risolse la questione dell'eredità dell'aspirante (un bue che il Santo concesse venisse lasciato alla famiglia, perché molto povera), Marco, che fino a quel momento aveva seguito pedissequamente la fonte, aggiunge: «In questo modo guadagnò S. Francesco il suo F. Giovanni com'Helia Heliseo, levandolo dal lavoro temporale al lavoro perfetto della vigna di Dio» (I, 1, 18A)³⁶.

Angelo del sesto sigillo, Francesco è per Marco (che segue ancora, e alla lettera, Ubertino) anche *alter Christus*: giunto al termine della quinta età, quando la *condescensio* aveva ormai infettato lo stato ecclesiastico «nelle vanità e nelle pessime sensualità», «il Padre San Francesco mosso dallo Spirito Santo volse troncargli fino alla radice, e rimuovere da se al tutto et dal suo Ordine i beni temporali, come riformatore di questa quinta età e come quello nel quale lo Spirito Santo dava principio alla sesta età et al sesto stato della Chiesa, ponendo avanti a gli occhi di tutti i christiani la vita di Giesù Christo crocifisso, non scritta o letta in carta, ma scolpita con opere da suoi perfetti imitatori e seguaci, secondo che l'humana fragilità

34 Cf. in proposito STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus*, *Genesis e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV* (Studi e ricerche, 1), Roma 1971, 193-194. Precisa l'autore che la testimonianza di Olivi «passerà in Ubertino da Casale, Bartolomeo da Pisa, san Bernardino da Siena, Bernardino da Busto» (193). Ad essi bisogna aggiungere Marco da Lisbona.

35 Sono parole del vangelo di Luca, 1, 17.

36 Sulle fonti di questo episodio, cf. sotto, alla nota 43. Appare forzato il legame che J. M. ARCELUS ULIBARRENA, *El Floreto de Sant Francisco*, 150-153, istituisce tra la conversione di don Juan de Turecato e l'episodio di Giovanni il semplice.

la può imitare, e ben si può dire che S. Francesco fu formato da Dio come il primo uomo, il quale con deliberato consiglio, dopo i primi cinque giorni delle sue opere, fu fatto il sesto giorno ad imagine e similitudine sua, così nel sesto tempo della sua Chiesa formò Giesù Christo San Francesco a sua imagine et a similitudine della sua vita e croce, *per quanto l'humana fragilità può sopportare*³⁷, per una nuova moltiplicazione dei suoi eletti» (10*).

L'angelo che saliva dall'Oriente intimò agli altri angeli di non comminare castighi finché non fosse stato impresso il sigillo del Dio vivente sulla fronte dei suoi servi (cf. Apoc. 7, 2-3), ciò che voleva dire imprimere «nella vita loro il segno del nostro Signor Giesù Christo, che è la santa Croce, vero segno degli eletti»: ora, tale «ufficio ben si convenia al santissimo Francesco come a quello che portava il titolo, sigillo e figura della vita e passione del nostro Signor Giesù Christo, così nel seguitar le pedate delle sue conversazioni come nell'altezza della contemplatione, così nell'opere miracolose e stupende come nel singolar privilegio della communicatione delle sue sacratissime piaghe» (11*).

Alter Christus: Marco chiarisce subito ai suoi lettori la validità di tale chiave interpretativa; infatti, prima che Francesco nascesse, «stando la madre per molti giorni coi dolori da partorire, capitò alla casa loro un pellegrino, che ricevendo limosina disse a chi gliela diede: Quella donna che sta per partorire fatela portare in una stalla, che subito partorirà; il che fu fatto, e subito partorì. Onde poi in detto luogo fu edificata una capella e dipinta l'historya del miracolo in memoria del nascimientio di questo Santo, qual volse Christo che fusse simile a se nel nascere in luogo povero e vile (I, 1, 1B-C)». Interessante anche il parallelismo istituito tra i fanciulli fatti gettare da Nabucodonosor nella fornace ardente e gli estensori delle grandi regole monastiche: dopo i primi tre giovani, che simboleggiano Basilio, Agostino e Benedetto, «fugli visto il quarto simile al figliuolo di Dio, cioè il serafico e crocefisso servo di Christo Francesco» (I, 2, 9A). Dalla nascita all'impressione sul suo corpo delle sante piaghe Francesco visse dunque l'intera esistenza pienamente conformato a Cristo (e sappiamo quanto il tema della conformità Francesco/Cristo fosse ormai dilagante, soprattutto dopo

37 I corsivi sono miei, ad indicare delle interpolazioni del traduttore (tali espressioni non sono presenti nel testo di Marco né in quello di Ubertino); cf. J. A. de FREITAS CARVALHO, *Achegas ao Estudo da Influência da «Arbor Vitae Crucifixa»*, 108-109. «Per quanto l'humana fragilità può sopportare»: ho indagato sull'origine di questa espressione nel mio volume *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (sec. XIII-XVI)*. Postfazione di J. Dalarun (Centro Studi Antoniani, 27). Padova 1997, 163-172: queste interpolazioni del traduttore confermano – credo senza alcun dubbio – la chiave di lettura ivi proposta.

l'opera del Pisano: ma quest'ultimo non aveva fatto ancora alcun cenno alla nascita nella stalla!). E come Cristo, anche Francesco risorgerà³⁸.

Il rebus delle fonti

In riferimento alle fonti, da questa analisi ancora sommaria possiamo trarre alcune prime conclusioni: nelle sezioni in cui segue un ordine cronologico e nel libro terzo Marco utilizza prevalentemente la *Legenda maior* di Bonaventura; nelle sezioni tematiche, invece, segue fonti diverse: non solo le altre biografie e la tradizione che faceva capo ai compagni di Francesco, ma anche fonti cronachistiche e altre di carattere compilatorio: in qualche caso lo stesso episodio viene citato più di una volta, in forma ora più sintetica, ora fedele per esteso alla sua fonte³⁹. Qualche anno fa⁴⁰ mostrai come, attraverso il *Fasciculus Chronicarum* di Mariano da Firenze, Marco aveva di fatto inserito nelle *Croniche* brani dal *Liber Chronicarum* di Angelo Clareno: peraltro, il carnet dei prestiti dal Clareno è destinato ad aumentare sensibilmente⁴¹. Ci troviamo di fronte, quindi, al rompicapo delle fonti delle *Croniche*: non è infatti sempre facile chiarire quale sia la fonte del racconto di Marco né se egli l'abbia conosciuta per via diretta

38 Sul tema della risurrezione di Francesco, cf. R. MANSELLI, *La risurrezione di san Francesco dalla teologia di Pietro di Giovanni Olivi ad una testimonianza di pietà popolare*, ora in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, 455-467; anche questo tema era sicuramente conosciuto da Marco tramite Ubertino. Si veda la narrazione della visita al sepolcro di Francesco da parte di Niccolò V fatta da Francesco Balso, duca d'Adria, riportata al termine del secondo libro della prima parte: al papa ed a quelli che erano con lui Francesco apparve «in piedi, dritto come s'egli fosse vivo, senz'arte humana e senza appoggio alcuno: tien gli occhi aperti alzati verso il cielo, il suo corpo è incorrotto, la carne bianca e colorita come viva, tiene le mani coperte con le maniche l'una dentro l'altra et appoggiate al petto com'usano tenere i frati Minori».

39 Si veda ad esempio l'episodio dei monaci benedettini del Montenegro, in seguito divenuti Frati Minori: in *Croniche* I, 2, 57C Marco dà una succinta descrizione del fatto, attribuendone i meriti allo stesso Francesco: la sua fonte è indubbiamente il *De Conformitate* IV, 483, rr. 11-17; in *Croniche* II, 1, 45, riporta l'accaduto in maniera più estesa: in tal caso, però, anche se le sue parole concordano sostanzialmente con *De Conformitate* IV, 452, r. 23-453, r. 34, da alcuni precisi particolari si evince chiaramente che egli mutua *Chronica XXIV Generalium*, 281, r. 3-283, r. 9.

40 Cf. F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 146-150. Ma cf. F. ACCROCCA, *Le «Croniche» di Marco da Lisbona*, in cui – sulla base dell'originale portoghese, di cui allora non potei servirmi – correggo quanto avevo scritto in quell'occasione.

41 Ad esempio, *Croniche* II, 1, 37H-A e tutto il cap. 38 (gioia dei compagni di Francesco per l'elezione a Ministro Generale di Giovanni da Parma, profezia di frate Egidio, esortazioni di frate Giovanni) trascrivono letteralmente il *Liber Chronicarum* III, 96-112, 113-121, 123-124, 128-134, 149-150, 154-161 (adotto la divisione in versetti di Giovanni Boccali: i vv. 128-134 non sono ripresi per esteso, limitandosi Marco a sintetizzarne il contenuto). Secondo le indicazioni a margine, il cap. 37H-A dipende dalle *Cronache antiche*; il cap. 38, invece, dall'opera di Mariano da Firenze.

oppure attraverso una fonte ulteriore. E' vero che, di volta in volta, nell'opera, vengono indicati – a lato – dei riferimenti; ma è pur vero che tali indicazioni sono estremamente lacunose e imprecise, di modo che vanno sempre attentamente vagliate⁴²: capita, infatti, che il contenuto non corrisponda affatto all'indicazione data o che vi corrisponda solo in parte.

Faccio solo un esempio: senza tener conto delle diverse volte in cui il riferimento a Bonaventura porta completamente fuori strada⁴³, nei capitoli dedicati alla indulgenza della Porziuncola (I, 2, 1-5) la fonte indicata è il *Fioretto*. Già Paul Sabatier si chiedeva tuttavia cosa ciò potesse significare, poiché non era possibile ritrovare negli *Actus* i testi riportati da Marco⁴⁴; Juana María Arcelus Ulibarrena ha creduto di poter sciogliere tale dubbio individuando la fonte di Marco nel *Floreto de Sant Francisco*⁴⁵. Ora, è vero che alcuni testi si trovano già nel *Floreto* I, XI-XII⁴⁶, ma è altrettanto vero che limitandoci a tale riferimento permarrebbero comunque inalterate moltissime zone d'ombra.

In realtà, Marco si serve del *De Conformitate* di Bartolomeo Pisano, in cui si ritrovano (alcuni nello stesso ordine di successione) tutti i fatti citati nelle *Croniche*⁴⁷. E' indubbio che sia questa la fonte di cui si serve il frate portoghese: Bartolomeo, infatti, aveva unito insieme nel suo racconto materiali provenienti da fonti diverse, aggiungendo alcuni dati rispetto al *Tractatus* di Francesco Bartoli e portando, a volte, episodi nuovi⁴⁸ che

42 Peraltro, non dobbiamo pensare che tali rimandi rispondano ad esigenze critiche adeguate a criteri moderni: essi avevano piuttosto l'obiettivo di dare credibilità al racconto; era importante, cioè, al di là della loro effettiva provenienza, che il lettore li credesse estratti da quelle fonti che Marco, di volta in volta, indicava.

43 Cf., ad esempio, *Croniche* I, 18, dove vengono segnalati come fonte Bonaventura e sant'Antonino per testi che in realtà sono contenuti nella *Compilatio Assisiensis* 61-62; le stesse fonti sono contenute comunque nel *Floreto* 2, LIX-LX, da cui Marco probabilmente dipende.

44 Cf. Fratriscus FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO, *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, nunc primum integre edidit P. Sabatier (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen âge, 2), Paris 1900, CLXXI: «Marc de Lisbonne, vers le milieu du XVI^e siècle, s'étend avec complaisance sur le pardon et indique en marge le *Fioretto* comme étant sa source. Il faut donc croire ou qu'il fait erreur, ou qu'il a eu sous les yeux un recueil des Fioretti très différent des éditions et des manuscrits connus jusqu'à ce jour».

45 Cf. *Floreto da Sant Francisco*, 260-261.

46 Cf. *ibidem*, 416-431.

47 *Croniche* I, 2, 1-3 si basano su *De Conformitate* V, 32, r. 2-36, r. 17; *Croniche* I, 2, 4A-B: *De Conformitate* V, 37, rr. 14-36; *Croniche* I, 2, 4C: *De Conformitate* V, 48, rr. 14-27; *Croniche* I, 2, 4D-E: *De Conformitate* V, 49, r. 71-50, r. 13; *Croniche* I, 2, 5A-C: *De Conformitate* V, 38, r. 15-39, r. 17; *Croniche* I, 2, 5D-F: *De Conformitate* V, 52, r. 35-53, r. 10; *Croniche* I, 2, 5G-H: *De Conformitate* V, 53, rr. 11-27. Sabatier aveva in qualche modo intuito il legame, poiché, dopo aver dato conto dello *Speculum vitae*, della *Chronica XXIV Generalium*, del *De Conformitate* (i testi, cioè, che in tali compilazioni facevano riferimento all'indulgenza), affermava: «Les autres chroniqueurs ou annalistes franciscains [riferimento a Marco da Lisbona, Pietro Ridolfi da Tossignano, Luca Wadding], venus plus tard, n'ont guère fait que copier leurs prédécesseurs» (Fratris FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO, *Tractatus de indulgentia*, CLXXI).

48 Cf. *De Conformitate* V, 53, note 3-4. P. Sabatier riassume sinteticamente tutti i passi in cui il Pisano parla dell'indulgenza della Porziuncola (cf. *Tractatus de indulgentia*, CLXXVIII-CLXXI).

ritroviamo puntualmente nell'opera di Marco (cf. I, 2, 5 G-H). In verità, rispetto al testo di Bartolomeo, Marco stempera i toni della polemica antidomenicana: dei diversi episodi in cui nel *De Conformitate* compaiono frati dell'Ordine dei Predicatori che si mostrano increduli sulla verità e l'efficacia dell'indulgenza della Porziuncola, poi smentiti in maniera prodigiosa, le *Croniche* ne riportano infatti uno solo, omettendo tuttavia qualsiasi menzione ai domenicani (segno che, quasi due secoli dopo l'opera del Pisano, la situazione era, a tale riguardo, sostanzialmente mutata). Un confronto tra i testi mostra in modo eloquente la fedeltà di Marco alla sua fonte e – al tempo stesso – le sue evidenti interpolazioni nei passi in cui vengono menzionati i Frati Predicatori:

De Conformitate V, 38, rr. 15-28

Croniche I, 2, 5A-B

Tempore papae Bonifacii VIII, multi utriusque sexus ad numerum 120, de Sclavoniae partibus veniebant ad indulgentiam Sanctae Mariae de Portiuncula, et cum ad portum devenissent Anchonae, in terram descendentes, visitaverunt ecclesias praedictae civitatis. Sed ad *ecclesiam Praedicatorum accedentes, quidam de fratribus* videns eos, interrogavit: quo pergerent, et quare tot simul venissent. Qui responderunt: se velle accedere Assisium ad indulgentiam Sanctae Mariae de Portiuncula. Et frater ait: «O simplices, cur tot laboribus et caloribus vos exponitis? Ibi non est tanta indulgentia, sicut dicitur, nec fratres Minores de ipsa indulgentia possunt aliquod privilegium demonstrare. Sed hic in nostro loco est indulgentia magna»; sicut patet per litteras quas ostendit eis. Et conclusit: «Consulo, ne ad indulgentiam Sanctae Mariae vadatis, sed cum ista ad propria redeatis». Illi vero, tam propter laborem, quam *verbis pravis dicti fratris Praedicatoris* versus mare per iter, quo venerant, redire coeperunt, ut navi inventa ad propria remearent.

Essendo divulgata per una gran parte della christianità quell'indulgenza santissima si partirono dalle parti di Schiavonia da cento venti pellegrini per venire a guadagnar quel giubileo. Ma sbarcati in Ancona, e visitate le principali chiese della città, si abbattono andar in un monastero de religiosi nel qual gli furono dal lor sagrestano mostrate molte e pretiose reliquie de santi. Poscia gli dimandò dove andavano in pellegrinaggio, a cui risposero ch'andavano alla Madonna degli Angeli de Assisi per guadagnar quell'indulgenza plenaria di cui il giorno era per esser presto. Ma il frate gli soggiunse. Oh gente semplice, quanto caldo l'avete da patire e quanti stenti e travagli senza profitto alcuno, perché quell'indulgentia che si dice non v'è, né n'appare bolla alcuna autentica di Papa: io non vi biasimo l'andar per divotione a quella Madonna, ma ben vi dico ch'in quanto all'indulgenza andate invano. Et se farete a mio modo avanzarete la strada, perché in questa nostra chiesa vi sono molte più indulgenze ch'in quella, le quali voi potrete guadagnare

e tornarvene indietro al paese, et in fede di ciò ei mostrò loro molti privilegi e bolle de Sommi Pontifici dell'indulgenze grandi ch'erano in quella chiesa. Per tutte le quali cose, dando quei pellegrini fede *alle parole di quel sacrestano*⁴⁹, e già rincrescendogli il caldo e la fatica, s'attenero al consiglio che gli diede, e così prese[ro] quelle sue indulgenze e cominciarono a far pratica di ritrovar passaggio pe'l ritorno.

Peraltro, la dipendenza delle *Croniche* dal dettato del *De Conformitate* è senz'altro notevole e andrebbe indagata con più sistematicità⁵⁰: in effetti, l'opera del Pisano, che all'inizio del XVI secolo aveva conosciuto ben due edizioni (1510 e 1513)⁵¹, esercitò un influsso molto forte (ne fa fede l'importanza che tale opera assunse presso i primi Cappuccini)⁵², grazie anche alla capacità di diffusione della stampa e per il fatto che, al pari delle *Croniche*, pure il *De Conformitate* (che però era scritto in latino!) conteneva una quantità enorme di materiale.

Le ragioni della fortuna

Come mai le *Croniche* – e la *vita* di san Francesco in esse contenuta – godettero di una così grande fortuna⁵³? Anzitutto credo che proprio la natura compilatoria del testo abbia in gran parte giovato al suo successo. Marco da Lisbona, infatti, raccolse una quantità enorme di notizie, arricchite da un gran numero di aneddoti di cui era ben ghiotto il gusto popolare;

49 Il testo portoghese, in realtà, afferma: «Os peregrinos crendo a estas palavras...» (*Crônicas*, fol. 70vb).

50 Cf. anche quanto detto sopra, alle note 13; 17; 39; 47. Anche *Croniche* I, l. 57A-C trova la sua fonte in *De Conformitate* IV, 482, rr. 22-37; 483, rr. 11-17. Pure in *Croniche* I, l. 8-9 – secondo quanto mi comunica A. A. Ilies – Marco utilizza lunghi brani dal *De Conformitate*.

51 Cf. *De Conformitate* IV, XXII-XXIII.

52 Cf., per alcuni cenni, F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, 169-170; 183 e nota 39; 189-190; 195.

53 Un filone interessante da seguire è quello dell'influenza esercitata dalle *Croniche* sulle *vite* di san Francesco scritte tra Cinque e Seicento: ho effettuato in tal senso delle prime ricerche che hanno offerto piacevoli sorprese. Mi riprometto di dedicare a tale problema un apposito studio.

ma seppe anche recepire con facilità i racconti dominati dall'elemento meraviglioso (aspetto, anche questo, che ben incontrava il gradimento comune)⁵⁴; infine, ebbe il merito di illuminare pure quelle zone che la precedente produzione agiografica sul santo di Assisi aveva lasciato nell'ombra. Altri prima di lui avevano parlato della nascita di Francesco in una stalla, eppure nessuno aveva ancora mai parlato della cresima di Francesco: Marco invece precisa che da sua madre «nel battesimo gli fu posto prima nome Giovanni, e poi dal padre mutato nella Chresima, fu chiamato Francesco o (come dicono alcuni) detto Francesco, per la facilità grande con che maravigliosamente havea imparata la lingua francese» (I, I, 1B).

Non solo. Alcune volte drammatizza con efficacia i racconti che nelle sue fonti apparivano più scarni e asciutti. Si prenda ad esempio l'episodio che vede protagonista Gherardo da Fighino: secondo Bartolomeo da Pisa costui si era innamorato di una donna, ma non riuscendo a far breccia nel cuore di lei si decise a seguirla quando questa si recò alla Porziuncola per lucrare l'indulgenza, sperando di poterla bloccare all'ingresso della chiesa; tuttavia, non ebbe modo di vedere la donna, né poté entrare in chiesa: rendendosi conto del miracolo, si confessò, ottenne l'indulgenza e dopo qualche tempo si fece frate⁵⁵. Marco, da parte sua, arricchisce di nuovi dettagli il racconto ed altri ancora se ne aggiungono nella traduzione (pongo in grassetto le aggiunte di Marco; in corsivo le differenze e ulteriori interpolazioni che l'edizione italiana presenta in rapporto a quella portoghese):

Crónicas, fol. 71va

Croniche I, 2, 5H

Hum homen per nome Geraldo de Figino, queria grande ben a huma molher, et por nenhuma via lhe podia falar, **porque era mui virtuosa et encerrada**. E sabendo que ella hia

Gherardo da Fighino, innamorato fortemente d'una donna da bene, ne potendo parlargli in nessun modo, per starsene ella quasi sempre in casa ritirata, *et ancor accompagnata*

⁵⁴ Francesco, ad esempio, sarebbe nato, come Gesù, in una stalla (cf. *Croniche* I, I, 1C); egli, inoltre, avrebbe appreso miracolosamente la lingua francese (cf. *ibidem* 1B). Non fu certo Marco il primo a fare tali affermazioni (rinvio, in proposito, ai lavori di G. ABATE, *La casa dove nacque S. Francesco d'Assisi nella sua nuova documentazione storica*, Gubbio 1941; ID., *Storia e leggenda intorno alla nascita di S. Francesco d'Assisi*, in *Miscellanea Francescana* 48 [1948], 515-549; 49 [1949], 123-153; 350-374); egli, tuttavia, le recepi ed è in gran parte merito suo se esse ebbero così grande divulgazione.

⁵⁵ *De Conformitate* V, 53, rr. 21-27: «Quidam Gherardus de Fighino, cum quamdam diligeret mulierem, nec ipsam habere posset, contigit dictam mulierem ad indulgentiam Assisium adire. Quod cernens dictus Gherardus usque ad Assisium eam est insecutus, sperans eam habere in ingressu Sanctae Mariae de Angelis. Et cum mulier praedicta ad ecclesiam iret, ipse Gherardus, nec eam vidit, nec ecclesiam ullo modo, prohibitus, intrare potuit. Quo miraculo viso, confessus diligenter peccata sua, postea intravit, et non multum post saeculum relinquens, factus est frater Minor».

con outra muita gente a indulgencia da Porciuncula, foyse taõ ben la con entenção de lhe falar a entrada da porta de nossa Señora dos Anjos, **que era pequenina**. Mas entrando aquella molher em a igreja de nossa Senhora, não pode ser vista delle, et tentando entrar em a igreja nunca pode, **defendido por os Anjos et pureza daquelle santo lugar**. E por este milagre contrito, confessouse com muitas lagrimas et pode entrar et ganhara indulgencia. E dahi a poucos dias se fez frade Menor, deixando de todo os peccados et o mundo.

quando uscìa fuori, aspettò il tempo (com'ha già messo il diavolo in abuso) ch'ella per divotione andasse alla sudetta nostra Donna [la madonna degli Angeli], secondo che solea, con speranza che, o pel viaggio o nella chiesa, gli si appresentarebbe occasione di poter parlar seco: qual'essendo venuto s'accompagnò anch'egli con un numero grande di persone devote, che insieme con lei voleano prender la detta indulgenza. Ma separatasi gli huomini ad un tratto dalle donne, gli venne in fallo la prima speranza, e la seconda più che più, perché miracolosamente non poté mai vederla dentro in chiesa, con tutto ch'ei vedesse tutti i suoi. Onde al fine, ravvistosi dell'error che facea, si pentì, si confessò, prese l'indulgenza, mutò vita e costumi et in maniera che ivi fra poco tempo si fece ancora frate et vi visse e morì poi santamente.

Malgrado non costituisse una novità nell'ambito della letteratura agiografica, un ulteriore merito di Marco è poi nella sua grande capacità di unire tradizioni e interpretazioni diverse: affiancando Bonaventura alla tradizione leonina, Tommaso da Celano ai testi degli Spirituali, egli offriva un'opera in grado di venire incontro alle diverse anime francescane, consentendo così a ciascuno di trovare, all'interno di un quadro preciso, i tratti più vicini alla propria sensibilità. Unendo *nova et vetera* egli diede vita ad un mosaico formato da infinite tessere ed ognuno poteva trovarvi quella più confacente.

A tutto ciò si aggiunga il fatto che Marco pubblicava anche un nutrito corpus degli scritti del Santo. Insomma, come già si è detto, le *Croniche* rappresentavano una vera e propria *summa* della memoria sanfrancescana; e questo era già di per sé motivo sufficiente a garantirne il successo, se pensiamo alla sorte analoga toccata all'opera del Pisano. Anche Bartolomeo aveva fatto incetta di memorie: è difficile ritrovare qualcosa della produzione precedente che non sia contenuto nel *De Conformitate*; e pure all'opera di Bartolomeo – la cui mole non era certo inferiore a quella del testo del

frate portoghese – era toccato un successo considerevole. Le *Croniche* tuttavia avevano in più dalla loro la lingua volgare (ben presto vennero approntate diverse traduzioni), che ne facilitò la diffusione presso un pubblico – come le monache e i fratelli laici – digiuno della lingua latina: un fattore che ben presto consentì di oscurare l'opera del Pisano.

Senza contare, poi quanto questo successo sia stato amplificato dalla produzione iconografica: pittori e incisori, infatti, si servirono abbondantemente delle *Croniche*, nelle quali potevano trovare, senza sforzo, tutti i riferimenti alla vita del Santo di Assisi e del suo Ordine di cui avevano bisogno: ma questo è un altro campo ancora tutto da dissodare. *Messis quidem multa, operarii autem pauci!*

Ludovico da Lovanio, Gillis van Schoor
e le *Croniche* di Marco da Lisbona

Fu Servus Gieben, durante una delle nostre conversazioni all'Istituto Storico dei Cappuccini¹, il primo a parlarmi, anni fa, dell'influenza esercitata da Marco da Lisbona sulla produzione iconografica: diverse rappresentazioni – mi diceva il p. Gieben – trovano la loro fonte scritta nelle *Croniche*. D'altro canto, Mariano D'Alatri, prendendo anch'egli spunto dal Gieben², nel suo studio sull'immagine di Chiara nelle *Croniche* di fra Marco da Lisbona affermava: «Nel Museo Franciscano di Roma si conserva una curiosa incisione di Philip Galle, pubblicata in edizione corretta ad Anversa nel 1587: essa rappresenta santa Chiara nell'atto di uscire dal costato di san Francesco. Questa tematica era stata già enunziata nell'opuscolo *Meditatio pauperis in solitudine*, ma è più che probabile che il Galle si ispirasse alle *Croniche* di Marco, che tale tematica aveva ripresa e sviluppata. In tal caso avremmo un'ulteriore testimonianza della fortuna delle *Croniche*, che nell'arte grafica trovarono un nuovo mezzo di divulgazione: *Pictura est laicorum literatura*»³.

Recentissimamente, Raffaele Russo ha studiato il ciclo pittorico della cappella dedicata a san Francesco all'interno della chiesa del Gesù in Roma⁴, voluta da sant'Ignazio e realizzata grazie agli sforzi di san Francesco Borgia e al mecenatismo del cardinale Alessandro Farnese: fu proprio il Borgia a volere che una cappella fosse dedicata a san Francesco; la nobile famiglia Cesi la fece poi decorare con dipinti raffiguranti scene della vita del Santo. Nella tela che ritrae Francesco che muore disteso sulla nuda terra (olio, cm. 240 x 190) appare evidente l'influenza delle *Croniche* soprattutto nel particolare di Jacopa dei Settesoli postrata in terra col volto dinanzi ai piedi di Francesco, mentre li bacia e li bagna con le sue lacrime: non può essere certo il *Tractatus de miraculis* di Tommaso da Celano la fonte del pittore

1 Ho appreso di più da queste conversazioni amichevoli con maestri come il p. Servus, Mariano D'Alatri, il compianto Isidoro da Villapadierna e gli altri membri dell'Istituto che non da ore solitarie passate sui libri: i momenti conviviali, le passeggiate nelle serate estive, il tragitto dal refettorio alla sala di ricreazione sono stati i luoghi privilegiati di un tirocinio che tuttora perdura e che molto ha contribuito alla mia attività di studioso.

2 Cf. S. GIEBEN, *Philip Galle's original Engravings of the Life of St. Francis and the corrected Edition of 1587*, in *Collectanea Franciscana* 46 (1976), 241-307, part. 295-297.

3 M. D'ALATRI, *L'immagine di Chiara*, 545.

4 Cf. R. RUSSO, *Il ciclo francescano nella chiesa del Gesù in Roma* (Iconographia Franciscana, 14), Roma 2001.

(il *Tractatus*, peraltro, verrà scoperto e pubblicato solo alla fine del XIX secolo), mentre la scena ritratta combacia perfettamente con il racconto di Marco⁵.

Anch'io ho intrapreso alcune ricerche in proposito; mi hanno incuriosito, infatti, le ventiquattro incisioni a bulino su rame e acquarellate che sono parte integrante di un piccolo volume del cappuccino Ludovico da Lovanio, *Epitome vitae et miraculorum S. Francisci*. Nel Museo Francese di Roma se ne conserva uno splendido esemplare (un *unicum*, poiché le incisioni – 10x7 cm. –, stampate su pergamena, sono state colorate a mano nella prima metà del Seicento).

Queste stesse immagini sono state pubblicate per la prima volta in una splendida edizione⁶, quasi vent'anni or sono. Per l'occasione, Servus Gieben scriveva: «L'operetta, stampata nel 1631 con i torchi di Gerardo Wolschaeten per l'editore Snyders (egli stesso noto incisore e commerciante d'arte in Anversa), fu dedicata al nobile Michele Paolo de Villers, fratello del cappuccino. Nel 1670 essa fu di nuovo ristampata, sempre ad Anversa, in due edizioni da Giovanni Galle e Giovanni van den Sande. Con ogni probabilità, tutta la serie fu incisa da Gillis van Schoor, anche se egli firmò soltanto la prima immagine ossia il ritratto di san Francesco. Nato nel 1596, aveva appreso l'arte del bulino nella famosa bottega dei Galle, dove ebbe come maestro Teodoro, noto incisore di opere del Rubens, van Dyck, van Veen e di altri pittori fiamminghi».

Senza soffermarci sulla descrizione iconografica e senza affrontare nemmeno il problema se l'incisore si sia servito di precedenti modelli iconografici, quel che mi preme sottolineare è il fatto che i ventitré quadri che seguono l'immagine di Francesco, con cui inizia la serie, ritraggono episodi dispersi nelle fonti più diverse⁷. Ora, è quanto meno improbabile, per non dire impossibile, che l'incisore – o, con maggiore probabilità, il cappuccino Ludovico da Lovanio – abbia operato una ricerca tanto ampia quanto dispersiva rintracciando i diversi episodi nelle singole fonti: è ben

5 Cf. *ibidem*, 71-74 (a pagina 72 una foto a colori della tela).

6 Cf. *Una vita di san Francesco in immagini dal «Compendium vitae sancti Francisci emblematis illustratum»*, in SAN FRANCESCO D'ASSISI. *Gli scritti* (M. D'ALATRI), Roma 1982. La vita in immagini, introdotta da S. Gieben, segue gli scritti di Francesco tradotti da M. D'Alatri.

7 S. Gieben e M. D'Alatri, infatti, per reperire tutte le fonti necessarie hanno dovuto far ricorso allo studio di G. ABATE, *Storia e leggenda*; fig. 1; alla *Legenda maior*; figg. 2, 3, 4, 5, 7, 12, 13, 21; alla *Legenda minor*; fig. 10; alla *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano; figg. 6, 9, 15, 17; al *Testamento* di Francesco ed alla *Compilatio Assisiensis*; fig. 8; ai *Fioretti*; figg. 11, 16; al *De Conformitate*; figg. 18, 19; al *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula* di Francesco Bartoli; fig. 14; all'*Epistola encyclica* di frate Elia; fig. 20; alla *Chronica de gestis regum Angliae* di Gualtiero di Gisbrun; fig. 22; all'opera di Pietro Ridolfi da Tossignano, *Historiarum seraphicae religionis libri tres*; fig. 23.

più probabile, invece, che lo stesso abbia scelto quegli episodi estraendoli da un'unica compilazione. Ed a mia conoscenza, proprio le *Croniche* di Marco da Lisbona sono l'unica fonte che li contenga tutti.

Elenco dunque, l'uno dietro l'altro, i temi raffigurati nelle singole incisioni, accompagnandoli con la didascalia ad esse apposta dall'incisore stesso (ma scelta, quasi certamente, da Ludovico da Lovanio) e segnalando il luogo dove l'episodio compare all'interno delle *Croniche*.

La serie si apre con un ritratto di Francesco: il Santo ha le mani incrociate sul petto e, in bella vista, il segno dei chiodi; compare la didascalia: «Stigmata Domini Jesu in corpore meo porto Gal. 6.». In basso a sinistra: «G. van Schoor sculp.»; in basso a destra: «Mich. Snyders excud.».

Incisione *numero 1*: nascita di Francesco in una stalla; didascalia: «Qui nasci in cubiculo non poterat, diluculo nascitur in stabulo». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 1B-C.

Incisione *numero 2*: uomini stendono il mantello in terra e gettano fiori al passaggio di Francesco per le vie di Assisi; didascalia: «Quis putas puer iste erit? Luc. 1 [di lato, all'altezza del primo rigo] Eunte autem illo substernebant vestimenta sua in via». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 1I.

Incisione *numero 3*: il sogno delle armi; didascalia: «Crucis arma fulgentia, vidit Franciscus dormiens, Christum dicentem audiens, tua erunt hec omnia. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 2B.

Incisione *numero 4*: Francesco bacia il lebbroso; didascalia: «Leprosis sit obsequio, quos antea despexit. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 2G.

Incisione *numero 5*: la Vergine appare a Francesco in preghiera e colpisce il suo cuore con dardi divini; didascalia: «Hic vir in vanitatibus nutritus indecenter, divinis charismatibus preventus est clementer. Ex offic.». Questa è l'unica raffigurazione che non ha un episodio corrispondente nelle *Croniche*, le quali narrano di una apparizione di Maria a Francesco (I, 1, 99C) che, però, non sembra avere alcuna relazione con l'immagine in questione (le *Croniche* affermano che la Vergine donò a Francesco una mela): è probabile, tuttavia, che l'incisione faccia riferimento al periodo in cui Francesco era in ardente ricerca della volontà divina (per cui si veda *Croniche* I, 1, 2E).

Incisione *numero 6*: Francesco si spoglia dei suoi abiti davanti al vescovo di Assisi; didascalia: «Ductus ad loci Praesulem sua patri resignat, nudusque manens, exulem in mundo se designat. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 4A.

Incisione *numero 7*: Francesco si ritira in un luogo solitario per meditare; didascalia: «Franciscus ut in publicum cessat negotiari, in agrum mox dominicum secedit meditari». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 5A.

Incisione *numero 8*: Cristo, dall'alto, conferma l'intenzione di Francesco affinché la Regola sia osservata *ad litteram*; didascalia: «Deum quid agat unicum consultans, audit caelicum insigne sibi dari. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 7M.

Incisione *numero 9*: Francesco appare ai suoi frati su un carro di fuoco; didascalia: «Ignea praesentibus transfiguratum fratribus in solari specie vexit te quadriga». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 14A.

Incisione *numero 10*: fra Pacifico vede Francesco segnato da due spade disposte in forma di croce; didascalia: «Crucis magnum mysterium super Franciscum claruit, dum signatus apparuit cruce duorum ensium». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 17F.

Incisione *numero 11*: Francesco, tentato da una donna, si getta su un fuoco ardente; didascalia: «Et in medio ignis non sum aestuatus, Eccli. 51». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 57B-C (cf. anche I, 1, 61A-B).

Incisione *numero 12*: durante la notte, Francesco viene svegliato da un angelo con il suono dolcissimo di una cetra; didascalia: «Fulcite me floribus, stipate me malis; quia amore langueo. Cant. 2». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 62A.

Incisione *numero 13*: alla richiesta di un contadino, Francesco fa sgorgare acqua dalla roccia; didascalia: «Sitienti eduxit aquam de petra. Psal. 77». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 82A.

Incisione *numero 14*: a Cristo e alla Vergine, che gli appaiono sull'altare della chiesetta di S. Maria degli Angeli, Francesco chiede il dono dell'indulgenza; didascalia: «Pete a me quod vis, et dabo tibi. Marci 6». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 1A.

Incisione *numero 15*: Francesco, con un compagno, predica ad uccelli e pesci nella laguna; didascalia: «Dat aurem suis avium praedicans silvestrium verbis intendendem. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 39A (si tratta dell'episodio avvenuto nella laguna di Venezia: le fonti, però, parlano solo di uccelli).

Incisione *numero 16*: Francesco ristabilisce la pace tra il lupo e gli abitanti di Gubbio; didascalia: «Hic creaturis imperat, qui nutui subiecerat se totum creatoris. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Crónicas* I, 10, 29 (nell'edizione veneziana il brano viene cambiato di luogo e si trova tra il cap. 39 e il cap. 40 del libro seconde della parte I).

Incisione *numero 17*: Francesco guarisce diversi malati inginocchiati ai suoi piedi; didascalia: «O virum mirabilem in signis et prodigiis, languores cum demoniis quoslibet pellentem. Ex offic.». Molti miracoli sono riportati nelle *Croniche*, ma la fonte più diretta sembra essere il cap. 36 del libro II.

Incisione *numero 18*: davanti ad una fontana, Francesco, con il segno della croce, trasforma l'acqua in vino; didascalia: «Novum genus potentiae.

aquae rubescunt hydrae, vinumque iussa fundere, mutavit unda originem. Ex himn. Epiph.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 52F⁸.

Incisione numero 19: Francesco inginocchiato davanti alla Vergine riceve da Lei il Bambino fra le braccia; didascalia: «Nunc dimittis servum Domine secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum. Lucae 2». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 1, 85A.

Incisione numero 20: Francesco riceve le stimmate; didascalia: «Ad quem venit Rex e coelo, amictu seraphico, confixitque crucis telo, portento mirifico. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 55.

Incisione numero 21: Francesco, ardente di amor divino, stringe la mano ad un uomo intirizzito dal freddo e lo riscalda; didascalia: «Vili contextus tegmine, Sancto calescens flamine vicit algorem caumata, Christi dum gestat stigmata. Ex offic.». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 58D.

Incisione numero 22: il transito di Francesco; didascalia: «Pauper nudus egreditur, coelum dives ingreditur [Ex offic.: a lato, sotto il primo rigo] quasi stella in perpetuas aeternitates [Daniel 12: a lato, sotto il primo rigo]». L'episodio è riportato nelle *Croniche* I, 2, 70.

Incisione numero 23: Niccolò V, visitando il sepolcro del Santo, vede Francesco ritto in piedi con il corpo incorrotto; didascalia: «Non dabis sanctum tuum videre corruptionem». L'episodio è riportato nelle *Crónicas* I, 10, 1 (nell'edizione veneziana il brano si trova alla fine del libro secondo della parte I)⁹.

Al termine di questa sintetica analisi credo si possa affermare, con buone ragioni, che proprio le *Croniche* di Marco da Lisbona siano state la fonte da cui Ludovico da Lovanio (cui, come ho detto, ritengo sia da attribuire la selezione) trasse gli episodi che poi Gillis van Schoor avrebbe raffigurato. Peraltro, quest'ultimo aveva appreso l'arte nella bottega dei Galle, dove l'opera di Marco era certamente conosciuta. Si aprono, dunque, nuove ed immense possibilità di ricerca: un filone ricchissimo e ancora tutto da sfruttare.

⁸ Nell'ed. veneziana del 1582, «appresso Antonio de' Ferrari», il brano si ritrova in I, 2, 52G; ciò si spiega col fatto che quest'ultima edizione, nella partizione del capitolo, saltava la lettera B, svista a cui si cercò in seguito di rimediare.

⁹ A questo proposito, l'ed. del 1582 e quella del 1617, presentano un testo in alcuni luoghi divergente.

La Tercera Parte de las *Chronicas* de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca

Quiso, pues, el Señor darme los desseos de escribir y fuerças para acabar esta su obra, como instrumento suyo flaco y grossero, porque sea manifesto ser la obra suya, y nadie se glorie de su habilidad ni saber, y sea dada toda la gloria a Dios.

Con palabras tan elocuentes, aunque en verdad no desprovistas de retoricismo, fray Marcos de Lisboa daba por finalizada, con esta *Anotación al Lector*, su ardua labor de cronista de la orden franciscana¹. Y lo hacía con una tercera entrega que se publicaba trece años después de la aparición de la *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos Frades Menores...* (1557). El paso de esta larga década no sólo posibilitó la impresión de la *Parte segunda* (1562) y *Tercera parte* (1570), sino que además conllevó un importante cambio de estrategia en la difusión de la historia franciscana: de su origen como empresa lusa – recordemos que las dos primeras partes se escriben en portugués y se imprimen en Lisboa –, se traslada su divulgación a la provincia franciscana de Santiago, y más concretamente al monasterio de San Francisco de Salamanca, que por aquel entonces se

¹ En la *Anotación al Lector de la Tercera parte*, fray Marcos parece dejar claro que no planea, al menos a corto plazo, continuar compilando las crónicas franciscanas: «Fue mi intención, devoto Lector, en esta tercera parte acabar la historia en el año de mil y quinientos y veynte, quando el estado de la observancia subió a la cumbre y a ser cabeça de la orden. Mas, porque después uvo algunas personas y cosas muy notables en la religión, quise hazer mención dellas, y no de todas sino de algunas, en el libro nono desta parte, porque no se perdiessse su memoria; y desde estos tiempos se podrá començar la quarta parte, quando Dios fuere servido que se haga» (fol. 6r). Dato que parece corroborar el traductor anónimo de los *Cantos morales, spirituales y contemplativos compuestos por el Beato F. Iacopone de Tode...* (Lisboa, 1576), quien al comienzo de *O interprete ao lector*, nos indica: «A primeira pessoa, lector amigo, que me mostrou as obras do Beato Iacopone que sam em rima italiana, foy o padre frey Marcos de Lixboa, ministro da provincia de Sancto Antonio de Portugal, que com o mesmo spiritus e diligencia como que pos em ordem e copillou as chronicas do glorioso padre San Francisco, o que tem acabado como muy lauor de Deos e de sua religiam, como esse mesmo desejo me rogou as quizesse traduzir em hespanhol».

encontraba sumergido en una campaña de promoción exterior. Y en tal modificación fue primordial el uso de la lengua castellana, hasta el punto que tendría que transcurrir casi medio siglo para que fray Luis dos Anjos, «religioso da provincia dos Algarves», hiciera las diligencias pertinentes para dar a luz la edición portuguesa de esta *Tercera parte*.

El problema, pues, que se nos plantea es el de averiguar los motivos que llevaron al futuro obispo de Porto a dar un giro tan radical en su proyecto historiográfico. En principio podemos solventar la duda con una respuesta tan simple como el interés de la propia orden franciscana por alcanzar una mayor difusión de su corporación². Ello explicaría el uso del español en pro de un mayor número de receptores³. Con todo, el análisis detenido de esta *Tercera parte de las crónicas* nos obliga a reflexionar en torno a su proceso de escritura y difusión impresa; máxime, como veremos, cuando hallamos considerables dudas.

Conocemos en detalle el voluminoso *corpus* literario de fray Marcos, del que me interesa destacar sus traducciones. La primera es la versión portuguesa de los *Laudi* de Jacopone da Todi insertada al fin de la *Parte segunda das Chronicas*, que servirá como incentivo para la posterior traducción anónima española (1576), sobre la que se centra el estudio de María Isabel Toro en este mismo volumen. La segunda es la translación castellana de la *Vida* de la reformadora de las monjas de santa Clara, santa Coleta – hagiografía que circulaba ampliamente en versiones latinas y francesas –, que se integró en el libro tercero de la *Tercera parte de las Crónicas*, de la que además pudo existir una traducción al portugués,

² No es éste lugar para hablar de la renovación de la concepción historiográfica que se produjo a principios del Quinientos en la Península merced, en parte, al hermanamiento del humanismo con la imprenta. En todo caso conviene no perder de vista que las diferentes órdenes religiosas se afanaron por escribir su historia, recurriendo para ello a sus polígrafos más ilustres. Véanse a este respecto las consideraciones que hace Juan CATALINA GARCÍA en su *Elogio del P. fray José de Sigüenza*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1906.

³ Un acontecimiento tan puntual, a la vez que significativo, como fue el discurso que pronunció en castellano Carlos V en Roma el 17 de abril de 1536, lunes de Pascua, ante su Santidad Paulo III, tras su triunfo reciente contra los turcos, tendría a la postre unas enormes consecuencias: se avalaba al español como lengua política, de la diplomacia, y por lo tanto se le elevaba al rango de idioma universal (Vid. A. MOREL FATIO, *L'espagnol langue universelle*, en *Bulletin Hispanique*, XV (1913), 207-233). A partir de este momento y a lo largo de todo el siglo XVI y parte de la siguiente centuria, cualquier escrito en romance que buscara difundirse ampliamente debería hacerlo en castellano.

también del franciscano, a juicio de Mayans y Siscar⁴. Traslaciones todas ellas que justifican sobradamente la capacidad políglota de fray Marcos, quien por otra parte, como es sabido, peregrinó por Italia, España y parte de Francia en busca de «memoriales e informaciones fidedignas» para compilar sus crónicas. No obstante reconozco que se me hace un tanto cuesta arriba pensar que la misma habilidad que demuestra en su actividad traductora puede transferirla a la escritura directa de un texto tan amplio como la *Tercera parte* de sus crónicas. O dicho de otra forma, tengo la convicción de que debió mediar una primera redacción portuguesa que sirvió como base para el texto castellano que conservamos impreso. Justifica mi afirmación la expectativa que muestra el padre fray Felipe de Sosa (O. F. M.), traductor de la *Segunda Parte de las Crónicas de los Menores*, quien, tras aludir a la dificultad de verter determinados pasajes, nos indica lo siguiente en el Prólogo:

Que cierto quien ha puesto la mano en traducción, sabrá bien el trabajo que es semejante negocio. Pero como la charidad que hizo Dios hombre, y hombre tan humilde y tan exercitado en el servicio de los hombres enfermos, como fue poderosa según S. Agustín, para hazer hombre a Dios,

⁴ Seguramente el crítico valenciano tenía a la vista la magna obra del bibliógrafo Nicolás ANTONIO, quien en el tomo segundo de su *Bibliotheca Hispana Nova* (Madrid, 1788, 85) se hacía eco del manuscrito portugués de la vida de esta Santa recogido por Jorge Cardoso: «A vida de Santa Coletta: MS. apud Georgium Cardosum, Agiologii Lusitani auctorem, quod ipse retulit in epistola ad Franciscum Haroldum Romam missa». Posteriormente Diogo BARBOSA MACHADO (*Bibliotheca Lusitana*, III, 1752, 409-410), facilitaba su ubicación: «Vida da V. Sor. Collecta de Borgonha, traduzida em Portuguez. M. S. Conservase na Livraria do Excellentissimo Duque de Lafoens, que foy do Eminentissimo Cardenal de Sousa». Véase además el espléndido trabajo de Maria de Lourdes CORREIA FERNANDES, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do "Agiológico Lusitano"*, *Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal Moderno*, Porto, 2000, 238. En la biblioteca del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid se custodia el códice *Vida de la bienaventurada sor Colecta, reformadora de la orden y regla de Santa Clara, traduzida de catalán en romance por fray Marcos de Lisboa, frayle menor, para se escribir en la Tercera parte de las crónicas de Sant Francisco nuestro padre*, con la siguiente dedicatoria: «A la muy reverenda madre sor luana de la Cruz, abadesa del Convento de Nuestra Señora de la Consolación en Madrid, de la primera regla de Santa Clara, Fray Marcos». A la luz de este manuscrito debemos pensar que fray Marcos parte de un original catalán desde el que se vierte a las otras lenguas vernáculas. Para la descripción del mismo véase el catálogo de los *Manuscritos e impresos del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid* (Catálogo de los Reales Patronatos, volumen I), dir. M^a. Luisa LÓPEZ VIDRIERO, Madrid, 1999 (2001), n^o. LXIX, 57-58; así como el artículo del P. Andrés IVARS, O. F. M., en el que se nos ofrecía noticia de su existencia, *Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa*, en *Archivo Iberoamericano*, 20 (1923), 124-133. Téngase además en cuenta la nota que dedica a esta traducción José Adriano de Freitas CARVALHO en su artículo, *As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, en *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Porto, 2001, 38, n. 109.

y tan accomoda y tan poderosa medicina para desterrar las fuerças de las enfermedades de nuestra naturaleza, me las dio por su bondad para començar y salir al cabo con esta obra, y tener desseo de sacar la tercera parte, en que el autor, según él me dize, está ya casi en el fin, dándonos nuestro Señor salud, para servicio común de nuestros próximos⁵.

Considero que ese «deseo de sacar la tercera parte» nos informa claramente de que Sosa, que tenía noticia directa del propio fray Marcos de lo adelantado que iba el trabajo de la continuación de sus crónicas, se atrevía a presentarse como el futuro traductor de la nueva entrega. Y lo hacía, sin lugar a dudas, sobre la certeza de que el cronista continuaba redactando en su lengua materna. Si esto es así, como creo, habrá que partir de un proceso simultáneo de redacción en portugués y traducción al castellano antes de su impresión salmantina, en una cronología que iría desde 1565 – fecha en la Felipe de Sosa dedica a la reina doña Isabel su traducción – hasta los primeros meses de 1568, cuando el propio fray Marcos escribe en Salamanca la dedicatoria a la infanta doña María de Portugal.

Con todo, cabe preguntarse cuáles fueron los motivos que llevaron a nuestro cronista a tomar partido de manera directa en la traducción de

⁵ *Parte segunda de las chrónicas de los frayles menores...* Alcalá de Henares, 1566 (Al fin: 1567), fol. 5v. Cito por el ejemplar de Biblioteca Nacional de Madrid, sgt. R-i-208, que perteneció al convento de los capuchinos de san Antonio de Madrid (1755). Juan de SAN ANTONIO (*Bibliotheca Universa Franciscæ, sive alumnorum trium ordinum S. P. N. Francisci...*, Madrid, 1732, 488), nos ofrece los siguientes datos biográficos de Felipe de Sosa: «Hispanus, Concionator, Prov. Baeticæ Regul. Observantiæ, vt fatetur Uvadingus in Catalogo, pag. 248. col. 2. & Nicolaus Antonius, tomo 2. suæ Biblioth. pag. 69. col. I. & liquido constat ex suorum Chronicorum titulo, in Hispanicam linguam trastulit: Chronicor. Ord. Fr. Marci Ulyssiponensis partem secundam, Compluti apud Andream de Angulo, 1566, in fol. Vidi. Et ibidem, eisdem typis anno 1577. vidi». Tenemos además noticia de la existencia de una obra suya, *De mysteriis Angelorum*, publicada en Salamanca en 1539, que poseyó el bibliófilo Ramírez de Arellano en su biblioteca, de la que sólo conservamos la noticia de su existencia. Vid. Lorenzo RUIZ FIDALGO, *La imprenta en Salamanca*, I, Madrid, 1994, n.º. 221. En fechas cercanas a la salida de la *Tercera parte*, fray Felipe de Sosa obtiene una Provisión real (Madrid, 4 de agosto de 1571) autorizando la impresión de la obra *Espejo de Disciplina* de san Buenaventura en la que se alude explícitamente a la licencia que se le otorgó para la publicación de las crónicas de fray Marcos: «Don Phelipe, etc., por quanto por parte de vos fray Felipe de Sossa de la horden de san Francisco, nos fue fecha relación diciendo que por los del nuestro Consejo se os abía dado licencia e facultad para poder ymprimir la Historia de las Crónicas de los frailes menores de la dicha horden de portugués en castellano, en la qual abía ciertos quadernos de que ante los de nuestro Consejo hacíades presentación, que hera el libro tercero tratado de san Buenaventura llamado *Espejo de Disciplina*...» (Recogido por José GARCÍA ORO MARÍN & María José PORTELA SILVA, *La monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, Alcalá de Henares, 1999, 339-340).

su crónica⁶. Al margen de cumplir los deseos de la propia Orden franciscana, que por aquel entonces se encontraría inmersa en un abierto combate dialéctico contra el resto de las corporaciones religiosas a fin de ocupar un puesto de privilegio en la España del Quinientos, tal vez puede pensarse en un interés personal, de promoción, dentro de la corte de Felipe II, quien, a la postre, nada más erigirse monarca de Portugal, le elevará a la silla episcopal de Porto⁷. No obstante, lo que sí es evidente es que fray Marcos no parece haber renunciado del todo a su programa primigenio, pues, como ya indiqué más arriba, dedicará esta *Tercera parte*, de nuevo, a un miembro de la monarquía lusa, tal y como recoge el siguiente cuadro:

CRÓNICA	DEDICATORIA
<i>Primeira parte das Chronicas...</i>	Rei D. João III
<i>Parte segunda das Chronicas...</i>	Rainha D. Catharina
<i>Tercera parte de las Crónicas...</i>	Doña María, Infanta de Portugal

⁶ Hablo de su labor como traductor no sin grandes dudas, las mismas que durante años han mostrado los que se han acercado a esta tercera entrega de las crónicas franciscanas. Así, hace más de un siglo que Juan PÍO GARCÍA Y PÉREZ, señalaba: «No consta el traductor de este tomo, que comprende diez libros, cuyos asuntos principales son las vidas de los más grandes franciscanos de esta primera época de la Orden... El autor promete escribir la cuarta parte, pero no pudo hacerlo» (*Indicador de varias crónicas franciscanas y monásticas en España – Continuación –*, en *Revista de Museos, Bibliotecas y Archivos*, 8-9 (1899), 553-554).

⁷ Aunque de forma un tanto simplista, algo parecido aludió el erudito MAYANS Y SISCAR en el *Prólogo* de la edición valenciana de las *Crónicas* de 1788 (pág. 22): «El trassiego que tienen las cosas políticas unió a la monarquía portuguesa a la castellana, y esto fue causa de que las Crónicas de los frailes menores de frai Marcos de Lisboa, que avían logrado la dicha de tener dos intérpretes de tan elegante estilo como frai Diego Navarro i frai Felipe de Sosa, gozássenla de leer al mismo autor originalmente en castellano, i no por traslaciones. Publicó pues el tomo siguiente nuestro chronista: Tercera Parte de las Crónicas de los Frailes Menores del Seráfico Padre San Francisco = Nuevamente ordenada i sacada de los Libros y Memoriales de la Orden por el R. P. Frai Marcos de Lisboa. Fraile Menor de la Observancia de la Provincia de Portugal. = En Salamanca en casa de Alejandro de Cánova. Año 1570. En fol.». Citado por el P. Andrés IVARS en el artículo ya indicado (pág. 125).

Sea como fuere, lo cierto es que en el mes de abril de 1568 fray Marcos se encontraba en Salamanca redactando su dedicatoria⁸. Había elegido el monasterio de San Francisco como centro de difusión de esta tercera parte de las crónicas que había compilado «no sin grandes trabajos y vigiliass», como meses después remarcaría fray Francisco de Guzmán, comisario general cismontano de los frailes menores, al hacer entrega para su examen del original al guardián del convento salmantino, el padre fray Juan de Reinoso. Varios motivos pueden aducirse en la elección de este convento de la Provincia franciscana de Santiago. El principal, sin lugar a dudas, sería su propia ubicación en una ciudad, la Salamanca del siglo XVI, cuyo prestigio universitario no hace falta subrayar, aunque tal vez no esté de más recordar que la Universidad del Tormes era ante todo un centro del saber teológico, lo que, sin lugar a dudas, justificaba de por sí la elección. Por otra parte, no hay que olvidar el papel de promoción exterior que desde hacía años venía mostrando el propio convento. Así, apenas una década antes, se celebró Capítulo General en Salamanca y fue famoso el agasajo que recibieron los que allí asistieron, como nos indicaría años después el cronista Gil González Dávila:

En este mismo año era quando la Orden de San Francisco celebró capítulo general en esta ciudad, y no es de passar en silencio lo que don García Rodríguez, arcediano de esta Iglesia, hizo con esta religión, sustentando a todos los religiosos que vinieron al capítulo con grandíssima abundancia, siendo en número más de tres mil frayles, todo el tiempo que duró su capítulo, dándoles a la partida a cada uno dellos todo el adereço de camino para su viaje⁹.

Aderezo que sería detallado por el cura de la Mata de la Armuña, don Bernardo Dorado al haber causado:

admiración a toda Salamanca, y a todo el general concurso, el ver que don García Rodríguez, Canónigo y Arcediano de esta Santa Iglesia, hizo con toda magnificencia el gasto a más de tres mil religiosos que concurrieron al dicho capítulo entre los vocales y sus compañeros, dando a la despedida a cada religioso un sombrero, unas sandalias y una caxa o estuche con su cuchillo, cuchara y tenedor¹⁰.

⁸ Dedicatoria, por cierto, que no recoge Carolina Michaëlis de VASCONCELOS en su ya clásico, *A infanta D. Maria de Portugal (1521-1527) e a suas damas*, Porto, 1902.

⁹ *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca...*, Salamanca, 1606, 499.

¹⁰ *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca...*, Salamanca, 1776, 209-210. Un segundo Capítulo General tendría lugar el 2 de junio de 1618, curiosamente algunos años antes de que el Lector de teología y confesor de la reina, fray Juanetín Niño, publicase en Salamanca sus varias versiones de las crónicas de fray Marcos (1624/1626). Para la vida y obra de este franciscano, véase el catálogo de Manuel de CASTRO Y CASTRO, OFM., *Escritores de la provincia franciscana de Santiago. Siglos XIII-XIX*, Santiago de Compostela, 1996, 334-341. Y también los *Annales minorum*, XVI, 784-788.

Anécdotas como la anterior nos sirven para subrayar la buena relación que mantenía el cabildo catedralicio salmantino con el convento franciscano. Lo mismo podríamos decir de la ciudad y de la universidad, a tenor de la documentación conservada, lo que corrobora su perfecta armonía con los poderes de su época¹¹. Pero viene más a nuestro propósito revisar cómo desde San Francisco se promovieron los escritos de sus más ilustres hijos, como han señalado con cierto detalle García Oro y Portela Silva:

San Francisco de Salamanca siguió un camino paralelo, promocionando con entusiasmo sus escritores moralistas y espirituales. Se distinguen en esta labor editorial dos de sus guardianes y escritores, fray Gaspar de Uceda y fray Juan de Aranza. Fray Francisco de Alcocer conseguía licencia para editar sus libros: *Tratado del juego*, el 30 de noviembre de 1558; *Reglas de rezar*, el 13 de octubre de 1565; *Confesionario*, el 26 de octubre de 1567. Por estos años San Francisco de Salamanca tiene en sus claustros tres fecundos escritores: fray Manuel Rodríguez, canonista renombrado; fray Diego de Estella, exégeta y escritor ascético y fray Felipe Díez, predicador y autor de sermonarios. Éste en unión con el guardián del convento, fray Juan de Aranza, es el más decidido promotor del conjunto, siempre en bien de San Francisco de Salamanca que necesita ayuda económica para sostener su numerosa población¹².

De los arriba mencionados conviene que nos centremos en la figura de Francisco de Alcocer, quien va a resultar vital en la difusión de la

¹¹ Muy ilustrativo al caso resulta el estudio de Manuel de CASTRO Y CASTRO, OFM., *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale*, Santiago de Compostela, 1998, en donde el lector interesado puede ver algunos de los documentos reales en los que se aprecia el interés de la monarquía por apoyar al convento de San Francisco, como la carta de Felipe II a la Universidad, datada a 13 de marzo de 1569, en la que se accede a la petición de los frailes para que reciban limosna y alimento de la Universidad a fin de paliar las necesidades de un monasterio en pleno auge de novicios y en el que se hacía preciso la reparación de alguna de sus partes arruinadas (págs. 241-242). En este sentido, un vaciado por los libros de claustros universitarios permite hacernos una idea bastante fiel de la relación entre el convento y la institución académica, especialmente en los referente a las ayudas económicas. Así, en el Claustro pleno del 19 de febrero de 1569 el guardián de los franciscanos, Juan de Reinoso (a quien se encomendó el examen de la *Tercera parte de las crónicas*) solicita la limosna que más tarde sería corroborada por el monarca (Archivo de la Universidad de Salamanca [AUSA], 37, fol. 42). La Universidad dará su promesa de contribuir el 29 de marzo de 1570 (AUSA, 40, fols. 77v-78r y 85r). Este breve repaso nos sitúa en las condiciones económicas en las que se halla el monasterio en el momento de la publicación de la obra de fray Marcos, que, como se puede fácilmente deducir, no son precisamente boyantes, pues abundan referencias a las penurias económicas que sufre el cenobio por aquellas fechas.

¹² *La monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, ed. cit. 113.

literatura franciscana en Salamanca¹³. Si revisamos con cierta atención la lista de obras que se publican en la ciudad del Tormes desde comienzos de la década de los sesenta hasta poco después de la impresión de la obra de fray Marcos, nos percatamos rápidamente de que todos los textos franciscanos han salido de la misma prensa, la de Juan de Cánova y sus herederos:

Autor	Obra	Impresor	Año
Alonso de Tarazona (corrector)	<i>Manuale chori secundum vsum sanctae Romanae Ecclesiae</i>	Juan de Cánova	1564
Francisco de Alcocer	<i>Reglas de rezar el officio divino</i>	Juan de Cánova	1568
Francisco de Alcocer	<i>Confessionario breve y muy provechoso para los penitentes</i>	Juan de Cánova	1568
Antonio Rubio	<i>Assertionum catholicarum aduersus Erasmi errores libri nouem</i>	Juan de Cánova	1568
Marco de Lisboa	<i>Tercera parte de las Crónicas de la orden de los frayles menores...</i>	Alejandro de Cánova	1570
Francisco de Alcocer	<i>Confessionario breve y muy provechoso para los penitentes</i>	Alejandro de Cánova	1573

¹³ Para la vida y obra de este franciscano, véase Manuel de CASTRO Y CASTRO, OFM., *Impresos de la Provincia O. F. M. de Santiago*, en *Archivo Iberoamericano* 40 (1980), 173-183, recogido en parte en sus *Escriptores de la provincia franciscana de Santiago...*, 22-26. Alcocer fue uno de los frailes comisionados por la Universidad de Salamanca para informar sobre la reforma del calendario de 1583, según recoge el manuscrito 97 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca (Vid. *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. I: Manuscritos 1-1679bis*, ed. de Óscar LILAO FRANCA y Carmen CASTRILLO GONZÁLEZ, Salamanca, 1997, 96-97).

Antonio de Medina	<i>Tratado de los mysterios e estaciones de la tierra sancta</i>	Herederos de Juan de Cánova	1573
Diega de Estella	<i>In evangelium secundum Lucam enarrationes, to-mus primus et secundus</i>	Herederos de Juan de Cánova	1575 (1574)
Juan de la Fuente	<i>Norte spiritual</i>	Herederos de Juan de Cánova	1576
Juan de la Fuente	<i>Super psalmum quinquagesimum, homiliae viginti sex</i>	Herederos de Juan de Cánova	1576

Tan sólo a partir de 1574, cuando ya han fallecido Juan de Cánova y su padre Alejandro, comienza a desplazarse su estampación a otros impresores, como sucederá con el *Libro de la vida y excellencias de San Iuan Baptista* de fray Juan de Pineda, por G. de Portonariis, 1574, o con los textos de fray Diego de Estrella, *In evangelium secundum Lucam enarrationes, to-mus primus et secundus*, por los Herederos de Juan de Junta, 1575, y la *Explanatio in psalmum cxxxvi*, por J. B. de Terranova, 1576¹⁴. Es decir, desde 1564, en que fray Francisco de Alcocer examina el «manual corregido y añadido por el P. Alonso de Tarazona, vicario del choro del monasterio de sant Francisco», hasta 1574, los Cánova poseen la exclusividad de la impresión de las obras franciscanas salmantinas. La explicación a tal monopolio es tan simple como el hecho de que Juan de Cánova, el que fuera primer regente de la imprenta, mantenía una estrecha amistad con Alcocer, quien, como confesor suyo, tomó parte muy activa en hacer que se cumplieran sus últimas voluntades¹⁵. Así, tras haber testado el 24 de mayo

¹⁴ Todas las obras aquí referenciadas, como las que se recogen en el cuadro anterior, han sido extraídas del repertorio tipobibliográfico citado de RUIZ FIDALGO, *La imprenta en Salamanca...*

¹⁵ Juan de Cánova había iniciado su actividad en Salamanca en 1553, una vez que su padre se había separado del también impresor Juan de Junta. Aprovechó los materiales tipográficos del también impresor salmantino Juan de Porras adquiridos a través de Pedro de Castro, lo que explica la xilografía inicial del san Francisco llagado que abre portada de la *Tercera Parte*, usada por Porras en la edición del *Speculum fratrum minorum* (Salamanca, 1506). En 1557 figura como «impresor de la Universidad». Tras su muerte en 1569 le sucederá su padre, Alejandro, y una vez fallecido éste, se hará cargo de la imprenta la viuda de Juan, Juana de Vergara, que imprimirá bajo el nombre de «Herederos de Juan de Cánova». Véase Juan DELGADO CASADO, *Diccionario de impresores españoles (siglo XV-XVII)*, Madrid, 1996, 109-113, y también el repertorio citado de RUIZ FIDALGO, I, 76-81.

de 1569, el 4 de junio de dicho año, Alcocer presenta ante el corregidor Pedro Godínez un *Memorial sobre la tutela, dado a su padre Alejandro de Cánova*, para que «sea tutor de mis hijas y de lo que nuestro Señor fuere servido de alumbrar a Juana de Vergara mi muger». Posteriormente, el 3 de agosto, de nuevo el franciscano presenta un Pedimento «para que incluyan el memorial al testamento», con las voluntades ultimísimas de Juan de Cánova, no incluidas en la primera versión de su testamento¹⁶. Testamento, por cierto, en el que se dispone una manda de gran interés para nosotros, amén de que se solicite el ser enterrado en el monasterio de San Francisco:

Yten declaro que entre la horden de san Francisco e yo, había fecho contrato sobre la ynpresión de la *Terzera parte de la corónica* de la dicha horden, quiero e mando y es mi voluntad que si, Alexandro de Cánoba, mi señor, quisiere cumplir lo que yo tengo contratado, subçeda en el dicho contrato e lo cumpla, e no lo queriendo cumplir, que la horden la pueda dar a ynpremir a quien quisiere¹⁷.

Así pues, y pese a que no he podido localizar el contrato de impresión, lo que resulta evidente es que el convento de San Francisco había formalizado un vínculo contractual con el impresor Juan de Cánova para que estampara la obra de fray Marcos, en una fecha que desconozco, pero que iría desde el 22 de agosto de 1568, cuando fray Juan Reinoso obtiene la licencia de impresión¹⁸, hasta ese 24 de mayo de 1569 año en que testa Juan de Cánova. Su muerte obligará a que su padre, Alejandro, asuma el compromiso con el convento franciscano. Ello, ciertamente, explicaría en parte los casi cuatro años que transcurrieron antes de que la crónica de fray Marcos viera luz.

Llegados a esta altura, y una vez que hemos podido relacionar a los frailes de San Francisco con la imprenta salmantina de los Cánova,

¹⁶ Archivo Histórico Provincial de Salamanca [AHP], Secc. Protocolos, 2944 (1569), fols. 402-404. En este mismo *Memorial* aparece un apunte referido a la compra de una importante partida de papel que bien pudo utilizarse en la edición de la crónica franciscana: «Ytem digo que llebó Juan Hernández para traer papel de Medina dos mil reales» (fol. 403).

¹⁷ AHP, Secc. Protocolos, 2944 (1569), fol. 399v. Marta de la MANO GONZÁLEZ llamó ya la atención sobre esta manda al hablar de la vigencia, incluso *post mortem*, de un contrato de impresión que podía transmitirse con cierta facilidad entre familiares. Véase sus *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*, Salamanca, 1998, 84.

¹⁸ La licencia quedó consignada en el *Libro de relación de la Cámara real*, conservado hoy día en el Archivo General de Simancas (libro 15, fol. 178r): «En el Escorial a xvii de agosto de 1568. El guardián de San Francisco de Salamanca: Licençia y previllegio por x años al guadián de S. fransisco de Salamanca para que pueda ynpremir çierto libro que trata de la orden de S. fransisco».

conviene que nos detengamos en el proceso de impresión de la *Tercera parte de las Crónicas*, pues, como se verá a continuación, presenta algunas irregularidades que conviene tener presentes:

LUGAR Y FECHA	TRÁMITES
Salamanca, 20 de abril de 1568	Dedicatoria a doña María, Infanta de Portugal
Valladolid, 26 de mayo de 1568	Fray Francisco de Guzmán concede licencia a fray Juan de los Reyes para negociar en la corte la licencia de la impresión
Salamanca, 1 de junio de 1568	Aprobación del convento de San Francisco de Salamanca
El Escorial, 22 de agosto de 1568	Licencia real
?, primeros meses de 1569	<i>Annotación al Lector</i> de fray Marcos de Lisboa
Antes del 24 de mayo de 1569	Contrato de impresión entre el monasterio de San Francisco y Juan de Cánova
Salamanca, 10 de octubre de 1569	Licencia de don Francisco de Zúñiga, Provisor del obispado salmantino
Madrid, 20 de octubre de 1570	Folio de erratas por el Licenciado Rossa
Madrid?, antes de 18 de diciembre de 1570	Censura de fray Juan de Vega (O.S.A.)
Madrid, 18 de diciembre de 1570	Privilegio de Aragón
Madrid, 22 de febrero de 1571	Tasa de Pedro de Mármol

Con el cuadro a la vista podemos hacernos una idea bastante clara del proceso de su publicación y de la intervención del autor durante el mismo.

En este sentido conviene en primer lugar indicar, tal y como vemos en la última celda, que la crónica de fray Marcos no salió a la venta hasta después de ese 22 de febrero de 1571, una vez que Pedro de Mármol la tasase en trece reales, y marcase, como era habitual, la obligación de que «se ponga esta tasa al principio de cada libro». Conocemos en detalle los diferentes estadios que debe recorrer un original manuscrito antes de pasar a letras de molde en la España del Quinientos, merced, en gran medida, al conocido artículo de Jaime Moll, *Problemas bibliográficos del libro en el Siglo de Oro*¹⁹. Así, sabemos que los preliminares y la portada se imprimían una vez que se había concluido la estampación de la obra completa, y ésta había sido cotejada y corregida por el Consejo real, certificando que se trataba de una copia exacta al original presentado anteriormente para obtener su licencia. En el caso que nos ocupa, nos encontramos con una de las muchas obras que se imprimieron a partir de la mitad del siglo XVI en la que se observa que su impresor, en este caso Alejandro de Cánova, estampó la portada y los preliminares antes de obtener la tasa, por lo tanto en los últimos días de diciembre de 1570, y más seguramente en los primeros de enero del siguiente año, cuando contaba ya con el Privilegio de Aragón. Así, cuando Pedro de Mármol remite su tasa, el impresor aprovecha el hueco dejado *ex profeso* en la portada tras la fecha para incluirla en tipografía (Lámina I)²⁰. Pero se encuentra con el problema de no haber previsto la inclusión del texto de la tasa, que de manera forzada incluye al final del índice que aparece en el vuelto de la portada, de forma que el reclamo «Yo he» que anuncia el comienzo del siguiente folio con la *Censura de fray Juan de la Vega*, pierde su utilidad como indicador llegado el momento del plegado y alzado del libro (Láminas II y III). Tras este primer folio, y en hoja aislada, embuchada, aparecen las muchas erratas observadas por el licenciado Rossa tras el cotejo con el original (Lámina IV). El segundo folio reproduce la Censura del agustino fray Juan de la Vega²¹:

¹⁹ Publicado en el *Boletín de la Real Academia Española*, LIX (1979), 49-107. Véase asimismo el todavía fresco trabajo de Agustín GONZÁLEZ DE AMEZÚA, *Cómo se hacía un libro en nuestro Siglo de Oro*, incluido dentro de sus *Opúsculos histórico-literarios*, I, Madrid, 1951, 331-373.

²⁰ No se trata de una rareza, sino más bien de un hecho frecuentemente repetido, como ha documentado por extenso Fermín de los REYES GÓMEZ en su artículo *La tasa en el libro español antiguo*, en *Plegos de Bibliofilia*, 4 (1998), 35-52.

²¹ Nacido en Burgos, Juan de Vega entró en 1544 en la orden de san Agustín de su ciudad natal, en donde comenzó a sobresalir por su gran talento intelectual. En 1573 era confesor de doña Juana de Austria, madre del rey don Sebastián de Portugal. A la muerte de la reina, será nombrado testamentario junto al beato Orozco. Es destacable su labor como censor, habiendo aprobado textos tan notables como *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias christianas y religiosas*, 1557. Estos y otros datos pueden recabarse en Gregorio de SANTO VELA, *Ensayo de una biblioteca Ibero-americana de la Orden de San Agustín*, VIII, El Escorial, 1931, 128-130.

«Yo he visto este libro intitulado Tercera parte de las chrónicas de la orden de los frayles menores, del séráfico padre San Francisco, por comisión y mandamiento de los señores del Consejo real, no tiene cosa alguna perjudicial a la fe ni a las buenas costumbres, antes muchas que pueden mover a ellas y a toda devoción; sólo se puede desear más fundamento y autoridad de muchos milagros, revelaciones y visiones que se cuentan en él. Hanse quitado muchas destas cosas que tenían sabor de apócrifas, lo que queda se puede imprimir debaxo de pía affectión, que servirá para que Dios sea glorificado en sus sanctos y muchos se despierten a la imitación dellos».

Fray Juan de Vega

Dura censura a la que se referirá el rey Felipe II en la concesión del Privilegio de Aragón otorgada al guardián de San Francisco, Juan de Reinoso:

...podáys imprimir, o hazer imprimir, donde bien os pareciere de los dichos nuestros reynos y señoríos de la corona de Aragón el dicho libro titulado, *Tercera parte de las Chrónicas* de la dicha orden de sant Francisco, con que en la dicha impresión se pongan en el principio del dicho libro las aprobaciones que fray Ioan de Vega, augustino, ha hecho dél, y se corrijan y emienden las erratas que por fray Francisco de Alcocer se han hallado, en la que se ha hecho en Salamanca.

Atendiendo a la Censura y a las anteriores palabras, el bibliógrafo franciscano Manuel de Castro y Castro conjeturó la existencia de una primera edición en Salamanca en 1568 que «nos es desconocida, que se mandaría retirar por falta de la verdad histórica de milagros y visiones. Al fin se autorizó la impresión del año 1570, “nuevamente ordenada” después de haber sido corregida por el P. Francisco de Alcocer»²². No creo que existiera tal edición, pues deberían de haber quedado restos de licencias anteriores que lo justificasen. Por otra parte carece de valor el recurrir como prueba a ese epígrafe titular tan común, «nuevamente ordenada», pues no sólo no alude a una edición previa, sino que por el contrario, como es bien sabido, confirma su calidad de primigenia²³. Un buen ejemplo se encuentra en las

²² *Escritores de la provincia franciscana de Santiago...*, 159-160.

²³ En la época «nuevamente» significaba por primera vez, y con este significado era frecuente su uso en las portadas de los libros impresos por vez primera, precisamente para enfatizar su carácter novedoso (El *Diccionario de Autoridades* – Madrid, 1732, s.v. – definía el adverbio como «con novedad»).

anteriores partes de la crónica franciscana. Recordemos que en el título de la *Primeira parte* (Lisboa, 1557) se nos indica «Novamente compilada & ordenada», como de forma análoga se reproduce en la *Parte Segunda* (Lisboa, 1562). No obstante sí es cierto que guarda cierta ambigüedad ese «se corrijan y emienden las erratas que por fray Francisco de Alcocer se han hallado, en la que se ha hecho en Salamanca», cuyo sentido tal vez esté en el hecho de que Alcocer pudo cotejar la versión impresa a partir de un traslado idéntico al enviado al Consejo, copiado en el monasterio de San Francisco a partir del original de fray Marcos. O quizá, llevando las cosas más lejos, el franciscano pudo haber corregido la versión castellana del lisboeta, enmendando los comunes errores que se producen del paso del portugués al español.

Sea como fuere, creo que no es sostenible la creencia de Castro y Castro, como lo justifica el hecho de que no sólo no se conservan ejemplares de esa «hipotética primera impresión», sino que además las ediciones posteriores de la tercera parte de las crónicas tomaron siempre como modelo la de Salamanca de 1570, como lo atestigua, entre otras, la *Licença* que fray Antonio Freyre otorga a la versión de fray Luis dos Anjos (Lisboa, 1615)²⁴.

No poseemos testimonios que justifiquen la intervención directa de fray Marcos en el proceso de impresión de esta crónica. En principio podemos suponer que aprovecha su estancia en el convento de San Francisco, allá por abril de 1568, para entregar el original de su obra y escribir la dedicatoria a la infanta María de Portugal, dejándola rematada para su impresión. En este sentido considero que la *Anotación al Lector* que figura al final de los preliminares fue modificada durante el proceso de edición de la crónica. Apoyo mi afirmación en dos hechos diferentes: primero, en la inexplicable reduplicación tipográfica titular: *Anotación al Lector. Anotación de fray Marcos de Lisboa al devoto Lector* (Lámina V), que creo que puede explicarse como un lapsus de cajista que tuvo que replanterar la forma una vez compuesta. Segundo, por el contenido de la misma, sólo justificable a partir de una fecha posterior a los primeros meses de 1569. Tras haber manifestado su agradecimiento a la divinidad por haberle ayudado en la compilación de su crónica, fray Marcos de Lisboa reprueba abiertamente la teoría publicada recientemente de que san Francisco, antes de fundar su orden, vistió el hábito de san Agustín:

²⁴ «Vi esta terceira parte das Chronicas da ordem de S. Francisco, da impressão do anno de 1570 & não cousa que impida tornarse a imprimir. Em N. Se da Graça de Lisboa a 23 de Outubro de 613».

También fue necesario notar aquí, devoto Lector, por lo que un moderno escribe contando a nuestro padre sant Francisco con lo ermitaños de sant Agustín, antes que instituyesse la religión de los menores, que no fue ni tuvo jamás otra religión, sino la que instituyó de los menores. Conviene tratar aquí desto, por librar de tal calumnia a sant Buenaventura que escribió la vida de nuestro padre sant Francisco con gran perfección y curiosidad, porque, si callara esto, aviéndolo sido, fuera cosa digna de reprehensión, y en la misma culpa uvieran también caído los compañeros de nuestro padre, que fueron presentes a su conversión del mundo y le trataron particularmente, si no contaran esto en la vida que dél compusieron.

Y continúa con su discurso, desechando uno por uno los argumentos de los que defendieron tal idea. En el fondo, fray Marcos estaba respondiendo a la tesis presentada por un agustino, el padre Jerónimo Román de la Higuera, quien a mediados de enero de 1569 obtenía el privilegio real para la impresión de la *Crónica de la orden de los ermitaños del glorioso Padre Sancto Agustín*, estampada en el taller salmantino de Juan Bautista de Terranova. La inmediatez de la respuesta auguraba el alcance del problema, que llevará a las corporaciones franciscana y agustina a entrar en un acalorado debate potenciado por el *Discurso en que se trata si nuestro seráfico padre sant Francisco fue frayle de otra Religión, antes o después de aver fundado la suya*, que el continuador de las crónicas franciscanas, fray Antonio Daza, incluye al inicio de su *Quarta parte de la Crónica General* (Valladolid, 1611). La polémica alcanza su momento cenital en la respuesta que ofrece fray Juan Márquez, O. S. A., predicador del rey y catedrático de vísperas de Teología de la Universidad de Salamanca, en su *Origen de los frayles ermitaños de la orden de san Agustín y su verdadera institución antes del concilio lateranense* (Salamanca, 1618). Pero ésa es historia ajena a este trabajo²⁵.

No lo es en cambio tener presentes las obras que se imprimen a la par que nuestra crónica, tal y como recoge el cuadro que incluyo a continuación como Apéndice, en donde podemos comprobar cómo Alejandro de Cánova estampa paralelamente los también in-folios de Juan Gutiérrez, *Repetitionum Allegationumque nouum commentarium*, y los *Morales* de Plutarco, tasados ambos asimismo por Pedro de Mármol, «a primero de

²⁵ He analizado parte de este debate en mi artículo *La continuación de las "Crónicas" franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la "Quarta parte de la Crónica General" (Valladolid, 1611), en Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, ed. cit., 83-92. En todo caso tal vez no falte quien pueda relacionar estos roces entre franciscanos y agustinos con la severa censura que ejerce el padre Juan de Vega a la impresión de la *Tercera parte*.

hebrero de mil y quinientos y setenta y un años», y «a veynte y dos días del mes de Iunio de mil y quinientos y setenta y un años», respectivamente²⁶. Con tales compañeros de taller, la *Tercera parte de las Crónicas* de fray Marcos de Lisboa ve la luz tras un arduo proceso de edición en el que no faltaron escollos que sortear, algunos de los cuales he querido analizar en este trabajo, con la esperanza de que, «en otros momentos de más quietud» un «espíritu más diligente» me permita discernir aspectos aún no solventados.

²⁶ La obra de Plutarco con la página de erratas también corregida por el Licenciado Rossa.

TERCERA PARTE DE LAS CHRONICAS DE

la orden de los frayles Menores del seraphico
padre sant Francisco.

CVENTA DE LA REFORMACION Y

obseruancia de la mesma orden, y su augmento, la qual començo poco
antes del año de mil y quatrocientos, y crecío hasta el de
mil y quinientos y veynte.

NUEUAMENTE ORDENADA Y SACADA

de los libros y memoriales de la orden, por Fray Marcos de Lisboa,
frayle Menor de la obseruancia de la prouincia
de Portugal.

ESTA DIVIDIDA ESTA PARTE EN DIEZ LI-
bros, para mayor claridad de la historia, como en la buelta
de esta hoja se vera.



Con Priuilegio.

EN SALAMANCA

En casa de Alexandro de Canoua,

Año. M. D. LXX.

Estatañada en treze Reales.



Lámina I

Los diez libros en que esta diuidida esta tercera parte.



LIBRO Primero de los sanctos religiosos que començaró la obseruacia en todas las prouincias de la ordẽ.
Libro segũdo de la vida de sant Bernardino, y de otros bienauenturados religiosos destos tiempos.

Libro tercero de la vida de la bienauenturada soror Colecta reformadora de la ordẽ de sancta Clara, y de otras cosas notables.

Libro quarto de la vida del sancto fray Iuan de Capistrano, y de otros sanctos religiosos y religiosas.

Libro quinto de la vida del sancto fray Diego de sant Nicolao, que esta sepultado en Alcalá, y de otras sanctas vidas.

Libro sexto de la vida del bienauenturado fray Iacome de la Marca, y de otros sanctos religiosos.

Libro septimo de muchos religiosos y religiosas de sancta vida, y del sancto varon fray Bernardino de Feltró.

Libro octauo del bienauenturado fray Iuã hortelano, y de otros frayles y monjas de sancta memoria.

Libro nono del sancto fray Garcia Blandes padre antiguo, y de otros religiosos y cosas insignes destos vltimos tiempos.

Libro decimo de los fauores, priuilegios, y gracias de los sumos pontifices concedidos a la orden.

Yo he

YO Pedro del Marmol secretario del conſejo de ſu Mageſtad, doy fee que por los ſeñores del cõſejo de ſu Mageſtad fue taſſado el libro intitulado, La tercera parte de las chironicas de ſant Francisco, que ſe imprimio con licencia y priuilegio de ſu Mageſtad concedido al padre fray Ioan de Reynoſo guardian del monaſterio de ſant Francisco, de la ciudad de Salamanca, que pareſce ſer compueſto por fray Marcos de Lisboa, a tres marauedis el pliego y a eſte precio mandaron que ſe venda cada pliego del dicho libro en papel, y ſe ponga eſta taſſa al principio de cada libro, de lo qual di la preſente firmada de mi nombre. Que es fecha en la villa de Madrid, a veynte y dos de Hebrero de mil y quinientos y ſetenta y vn años.

Pedro del
Marmol.

Lâmina II

Y he visto este libro intitulado Tercera, parte de las
chronicas de la orden de los frayles Menores, y del sera-
phico padre sant Francisco, por commissiõ y mandá-
miento de los señores del consejo real, no tiene cosa alguna per-
judicial a la fe ni buenas costumbres, antes muchas que pueden
mouer a ellas y a toda deuõcion, solo se puede desear mas funda-
mento y authoridad de muchos milagros, reuelaciones, y visio-
nes que se cuentan en el, han se quitado muchas destas cosas que
tenian sabor de apocryphas, lo que queda se puede imprimir de
baxo de pia affectiõ, que seruirá para que Dios sea glorificado
en sus sanctos, y muchos se despierten a la imitaciõ de ellos.

Fray Iuã
de Vega

¶

Por

Las erratas que se hallaron en esta Chronica:

Folio.1. column.1. verfo.3. entendiẽsẽ, diga eẽtendiẽsẽ.
Folio.11. colu.3. verfo.16. digos, diga digas.
Folio.13. column.3. verfo.10. Horraca, diga Hurraca.
Folio.14. column.1. verfo.12. del Papa, diga el Papa.
Folio.16. colu.1. verfo.33. Cap.xix. diga. Cap.xxix.
Folio.13. column.2. verfo.19. por ellos mismo, diga por
ellos mismos. Y verfo.12. de Muntun, diga de Mátua
Y verfo final. de fus cosas, diga de fus casã.
Folio.18. colu.3. verfo.18. regio, diga regio. Y. verfo.4.7.
vnir, diga venir.
Folio.19. colu.1. verfo.18. la cortaz, diga la cortaua.
Folio.30. colu.1. verfo.35. puelto, diga puelto.
Folio.31. colu.4. verfo.3. la qual, diga en la qual.
Folio.33. column.2. verfo.18. y el, diga que el.
Folio.35. col.4. verfo.16. como aũa, diga como no aũa.
Folio.38. colu.3. verfo.1. esta es aũa, diga esta es la.
Y verfo.4.7. fuo, diga fuyo.
Folio.39. colu.4. verfo.6.5 la segur, diga y la segura.
Folio.45. colu.1. verfo.34. El puelo, diga El pueblo.
Folio.46. column.4. verfo.1. en los tierras, diga en la tierra.
Y folio.4. column.2. verfo.38. lo mismo.
Folio.49. colu.4. verfo.8. delas tierras, diga dela tierra.
Y verfo.12. de pretendi, diga de pretenda, y lo mismo di
ga verfo.18.
Folio.48. colu.3. verfo. vltimo, en las tierras, diga en la tierra.
Folio.57. colu.1. verfo.4. y paslo, y si ha de quitar.
Folio.61. colu.1. verfo.13. per fer, diga por fer. Y colu.3. verfo.
11. diuian, diga deuian. Y colu.4. verfo.19. de su vi
da. El primero fe quite.
Folio.64. column.3. verfo.19. casuimino, diga eximino.
Folio.66. column.4. verfo.18. abbadefis, diga abbadefia.
Folio.69. col.4. verfo.31. aparejada, diga aparejada. Y verfo.
3. teima, diga temia.
Folio.70. colu.1. verfo.19. en el cap.14. de la fuerza, diga que
la fuerza.
Folio.73. colu.3. verfo.1. lo diga la.
Folio.81. colu.1. verfo.33. trabajas, diga trabajos. Y colu.1.
verfo.1. lo lo qual, diga el vn lo.
Folio.81. colu.3. verfo.33. desfeaua, diga desfeaua.
Folio.91. colu.1. verfo.13. y mostrando, diga y mostrano.
Folio.98. colu.1. verfo.18. cap.lvj. diga cap.lvj. Y colu.4. verfo.5.
Cap.lvj. diga. cap.lvj.
Folio.99. colu.1. verfo.13. vn fray, diga vn frayle.
Folio.100. colu.1. verfo.1. papa, diga El papa.
Folio.101. col.1. verfo.18. El diuinio, diga El diuino. Y col.
3. verfo.33. cap.lxiij. diga. cap.lxj.
Folio.103. colu.1. verfo.19. y sus, diga y sus. Y verfo.46.
qua, diga que. Y colu.4. verfo.17. alguna, diga alguna.
Folio.106. colu.2. verfo.13. acadado, diga acabado. Y colu.3.
verfo.31. el, diga al.
Folio.109. col.1. verfo.34. de varon el Dios, diga el varon de
Dios.
Folio.114. colu.1. verfo.44. principes, diga principes.
Folio.117. col.1. verfo.34. marauillofos, diga marauillofos.
Folio.119. colu.1. verfo.17. di despues, diga dia despues. Y
colu.1. linea.10. cesfion, diga cejion. Y verfo.45. cesi
fiones, diga cejones. Y folio.13. colu.2. verfo.45. y tanu
bion, diga y tambien.
Folio.137. column.3. verfo.17. adde, diga adonde.
Folio.140. colu.1. verfo.18. afirmamaron, diga afirmaron.
Folio.141. colu.1. verfo.3. delegada, diga delgada.
Folio.146. column.4. verfo.16. etta, diga etta.
Folio.147. column.3. verfo.7. intento, diga intento.
Folio.149. column.1. verfo.15. cogrande, diga con grande.
Folio.153. colu.4. verfo.30. deste, diga desta.
Folio.161. column.3. verfo.7. hecho, diga hechos.
Folio.166. colu.1. verfo.41. con que con, diga con el primer

Fol. 167. c. col. 3. ver. 4. o. cotaron, diga cotaron.
Fol. 169. col. 1. ver. 43. En paterno, diga vn pater noster.
Fol. 170. col. u. ver. 37. Ella; diga Ella. Y col. 3. ver. 36. que nos diga que no.
Fol. 181. columna 1. ver. 4. o. feria, diga feria.
Fol. 183. columna 2. ver. 37. de continuo, diga de cōtino.
Y col. 4. ver. fin. qua, diga que.
Fol. 185. col. u. ver. 33. creciendo, diga creciendo.
Fol. 187. col. u. ver. 14. de continuo, diga de continuo. Y col. u. ver. 4. o. fuleto, diga fuleto.
Folio 191. columna 2. ver. 13. lugar, diga lugar.
Fol. 193. col. u. ver. 43. El abito, quita el primer El.
Fol. 195. col. u. ver. 1. general, diga general.
Fol. 196. col. 1. ver. 33. a todas, todas.
Folio 197. col. u. ver. 11. y lubileo, quita la y. Y ver. 25. apostoliza, diga apostolica.
Fol. 199. col. 4. ver. 10. frayle, diga fray.
Folio 204. col. u. ver. 17. Portugueseillo, diga Portugueseillo. Y col. u. ver. 5. lo mismo.
Fol. 208. col. 1. ver. 19. Santiago, diga Seuilla.
Fol. 209. col. 1. ver. 10. qua, diga que.
Folio 210. col. 4. ver. 34. en iu, diga en fus.
Folio 211. col. 4. ver. 1. arado, diga tratados. Y ver. 25. veyan, diga veyan.
Fol. 213. col. u. ver. 36. pidio, diga pidio.
Folio 214. col. u. ver. 10. anochehe, diga anocheze.
Fol. 216. col. 1. ver. 157. perezca, diga y perezca. Y col. u. ver. 8. Guyazaan, diga guisaaan.
Folio 213. col. u. ver. 1. El qual, quita el primer El.
Fol. 217. col. 1. ver. 36. leuantaron, diga leuantaron.
Fol. 240. col. 1. ver. 10. razones, diga razones. Y col. 4. ver. 4. o. grandes, diga grandes.
Fol. 242. col. u. ver. 31. Tereza, diga Terrefa.
Fol. 244. col. 3. ver. 32. a los quales, quita la 2. primera.
Fol. 247. col. 1. ver. 37. dizeas; diga tizeas. Y col. 4. ver. 2. y ordinario, quita la y primera.
Fol. 254. col. 4. ver. 1. enfermedades, diga enfermedades.
Fol. 257. columna 1. ver. 26. de casi, quita el de.
Fol. 259. col. u. ver. 31. cosa, diga cosas.
Fol. 260. col. 3. ver. 4. confentio, diga confintio.
Fol. 261. columna 1. ver. 5. hallado, diga hallada. Y ver. 14. lo, diga la.
Fol. 263. col. 3. ver. 10. los, diga lo.
Fol. 267. col. u. ver. 6. y juntamente, diga la y.
Fol. 269. col. 3. ver. 33. anagarran, diga enagarran.
Fol. 270. col. 4. ver. 31. ofrende, diga ofrende.
Fol. 271. col. 4. ver. 31. manceua, diga menceua. Y ver. 47. celestias, celestiales.
Fol. 274. col. 4. ver. 43. saludble, saludable. Y ver. 45. per, diga por.
Fol. 276. col. u. ver. 36. a otro, diga o otro.
Fol. 280. col. u. ver. 11. officios, diga officios.
En la tabla de los capitulo. fol. 1. columna 1. en el cap. 49. donde dice fol. 96. diga fol. 95. Y col. u. en el cap. 31. fol. 119. diga 110.
Fol. 5. columna 1. en el cap. 15. 177. diga 187. Y en el cap. 31. fol. 199. diga 196.
Fol. 6. columna 1. en el cap. 41. fol. 110. diga 115. Y col. 3. cap. 14. fol. 113. diga 123. Y luego en el cap. 25. de los, diga de dos.
Esta bien y fielmente impresso, y el molde correcte por el original por do se mando imprimir, con las erratas de arriba en veynte de Oñubre de mil y quinientos y setenta años. Tiene ciento y quatro y siete pliegos y medio.

sFin.

El Licenciado
Roffa.

Lâmina IV

Annotacion al Lector. Annotacion de fray Marcos de Lisboa al deuoto Lector.



Emos gracias infinitas christiano Lector, al padre eterno, que es fuente de todos los verdaderos bienes y dones, y que solo nos puede dar el desear los y alcanzar los. Porque como de su mano ayan recebido los deuotos christianos los deseos de leer y saber las illustres obras diuinas hechas en las religiones del padre sant Francisco, ansi tambien han recebido de su diuina mano el cumplimieto dellos, que es esta historia tan enriquecida de los bienes soberanos y gracias diuinas, de q̄ nuestro señor adorno sus fieles y verdaderos siervos. Quiso pues el señor darme los deseos de escriuir y fuerças para acabar esta su obra, como instrumento suyo fiaco y grossero, porq̄ sea manifesto ser la obra suya, y nadie se glorie de su habilidad ni saber, y sea dada toda la gloria a Dios. El sea bendito por siempre, que fue seruido de darnos el conosciemieto de sus sanctas obras escondidas, y con ellas deseos de imitar las y seguir las, resta con esto le pida mos gracia para obrar las, como la dio a estos sus sanctos siervos de quien escriuimos. Porque muy aueriguado tenemos, que no seremos bienauetados por leer o saber las cosas sanctas, sino q̄ nos cumple obrar las, y hazer la voluntad diuina, si esperamos reynar con los sanctos. Por esta causa los buenos amigos de Dios han dexado el trato del mundo, y su comer y su vestir y cōuersar, porque tambien dexassen sus deseos y obras malas, y solamente siruiesse y amassen a Dios. No les faltaron a ellos contrariedades del demonio, del mundo, y de la carne, ni tampoco les falto el fauor y gracia diuina, cō la qual vēcieron a sus contrarios, y ganaron perpetuas coronas. Vese muy claramente en el discurso desta historia de la religion seraphica, quan necessario es el medio de los trabajos a los amigos de Dios para su paciēcia, aprouacion, esperança, y perfectiō. Y tambien que aunque las relaxaciones y passiones y vicios persiguan a la virtud por algun tiempo, pero finalmente la virtud perseguida cobrando mas fuerças preualece y viene a reynar sobre sus enemigos. Fueron los frayles zeladores de la guarda de su profesiō en principio, pocos affligidos y perseguidos de los relaxados y afficionados a las sciencias y bienes temporales, como en la segunda parte desta historia esta contado, pero finalmente la obseruancia y los que la pretendian preualecieron aunque perseguidos, y vinieron a ser superiores en la religion, como en esta tercera parte se cuenta. Plega a nuestro señor nos de aquel animo y espiritu de pelear continuamente cōtra las relaxaciones y libertades que la humana prudēcia trae a las religiones y sustenta, porque sin duda si peleamos y resistimos, aunque padezcamos, finalmente como batalladores de Dios venceremos.

Con mucha razon pues deuo yo dar gracias a nuestro señor, que me ha dado fuerças para passar en esta obra suya para edificacion de sus siervos, muchos trabajos, peregrinaciones, vigiliās, contradicciōes, y otras muchas fatigas, por buscar ajuntar y componer esta sancta historia. Y con esto tengo aqui de satisfazer al parecer y passiō de algunos tan amigos de si mismos, que no suffren que se sepan las sanctas vidas y varoniles obras del zelo y paciēcia de los siervos de Dios, contra los viciosos, porque quiza son reprehension de las suyas. Contraria es a esta prudēcia humana la sancta escriptura, la qual ha hecho historia y memoria no solamente de los buenos, mas tambien de los malos, no solamente de los sanctos y de sus virtudes, mas tambien de las flaquezas o vicios en que ellos cayerō, porque aprendiessemos en la cura dellos la nuestra, y en los

APPENDICE

Impresor	OBRA	AÑO	FORMATO
Juan de Cánova	<i>Breuiarium monasticum congregationis Sancti Benedicti Vallisoletani</i>	1569	8°.
Juan de Cánova	<i>Manuale administrationis Sacramentorum secundum morem Salmanticensem</i>	1569	4°.
Juan de Cánova	Pedro Núñez de Avendaño, <i>Quadraginta responsa quibus regiae leges explicantur</i>	1569	Fol.
Alexandro de Cánova [Juan de Cánova]	Juan Baptista de Villalobos, <i>Antinomia iuris regni Hispaniarum, ac ciuilis</i>	1569	Fol.
Alexandro de Cánova	<i>Processionarium ordinis Praedicatorum</i>	1569	8°.
Alexandro de Cánova	Esprit Rotier (O.P.), <i>Parergi siue tabellae</i>	1569	8°.
Alexandro de Cánova	<i>Canones et decreta</i>	1570	8°.
Alexandro de Cánova	Juan Gutiérrez, <i>Repetitionum allegationumque commentarium</i>	1570 (1571)	Fol.

Frei Marcos de Lisboa e le "Crónicas da Ordem de São Francisco": un raccoglitore delle memorie storiche e agiografiche del francescanesimo medievale¹

1. I volumi delle cronache di frei Marcos de Lisboa non avevano ricevuto fino a ora una particolare attenzione, non diversamente dalle altre grandi compilazioni minoritiche, pubblicate a partire dalla seconda metà del secolo XVI, come le opere del frate conventuale Pietro Ridolfi da Tossignano, del frate osservante Francesco Gonzaga e, più tardi, del frate cappuccino Zaccaria Boverio da Saluzzo²: specifica variante francescana di quella competizione storiografica e agiografica che caratterizzò la produzione erudita degli ordini religiosi a partire dalla seconda metà del secolo XVI³.

«Nonostante la sua mole, l'opera sembra proporsi uno scopo morale più che storico. L'impiego della lingua volgare e la larga diffusione che le *Crónicas* ebbero starebbero a confermarlo. In realtà, Marcos de Lisboa elabora un centone di fonti e di tradizioni francescane. Il primo volume non è che un arrangiamento delle biografie antiche, e meno antiche, di Francesco e dei suoi primi discepoli. Il secondo potrebbe anche apparire come una manipolazione della *Chronica XXIV generalium*; di fatto contiene vistose amplificazioni parenetico-esemplaristiche in cui si fondono materiali

1 Nello stendere questo testo mi sono servito, per i primi due libri, della traduzione spagnola stampata ad Alcalá negli anni 1562 e 1566-1567 [*Primera parte* e *Segunda parte*] e per il terzo libro dell'edizione pubblicata a Salamanca nel 1570 [*Tercera parte*]. Per un quadro delle edizioni, si veda la ricostruzione – peraltro non del tutto completa – di Francisco LEITE DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca 1511-1591 e as muitas edições das suas «Crónicas da Ordem de São Francisco»*, in *Revista da Biblioteca Nacional*, s. II, VI/II (1991), 85-106: le edizioni utilizzate corrispondono ai numeri 8-2, 15-9 e 18-12.

2 Sulle caratteristiche degli scritti di questi tre autori si veda ancora Stanislaw DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, 2a ed., Perugia, 1979, 105 e 109-111, cui si rimanda per le informazioni generali su questo genere di testi (in parte da integrare con *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento*, Atti del IX convegno internazionale di studi francescani, Assisi, 1983).

3 Cfr. ancora Sergio BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, 1973, 117-147 (cap. V: «Santi contro santi»).

delle più svariate provenienze, a carattere europeo, spesso in una aneddotica spicciola che si accosta alla novella. Più nuovo, ma non più originale, è il terzo volume, tanto per rimanere nell'ambito delle origini francescane⁴. Questa valutazione complessiva di padre Stanislao da Campagnola, all'apparenza alquanto critica, era inserita all'interno di alcune pagine in cui si dava conto della «originalità storiografica ... non grande» delle *Crônicas*, senza peraltro tenere conto della reale peculiarità della grande compilazione del francescano portoghese⁵.

Una corretta collocazione dell'attività di Marcos de Lisboa, in effetti, può avvenire in primo luogo attraverso una ricostruzione del suo metodo di lavoro nella compilazione delle tre diverse parti delle sue *Crônicas*: dal momento che esse presentano un'evidente ispirazione comune, ma anche mostrano caratteristiche specifiche riconducibili in maniera diretta alla raccolta dei materiali da lui operata. Il frate lusitano, infatti, risulta essere l'erede della tradizione medievale del proprio ordine, cui egli attinse con ampiezza, e appare nella sostanza un operoso volgarizzatore di testi, nella loro integralità. Il suo metodo di lavoro anticipava soltanto in parte quell'evoluzione erudita della storiografia minoritica che si attuerà in larga misura negli ultimi decenni del secolo XVI e nei primi decenni del secolo XVII, quando fu nutrita in modo particolare dalla rivalità tra i diversi ordini che si richiamavano all'eredità di san Francesco d'Assisi (di ciò appare, comunque, un riflesso nell'indirizzo al lettore che precede la terza parte delle *Crônicas*, ma anche nelle riserve nemmeno tanto velate del censore del volume, un frate agostiniano⁶). La prospettiva di Marcos de Lisboa si collocava, dal canto suo, più propriamente all'interno degli orientamenti dell'Ordine dei frati Minori dell'Osservanza, nei decenni centrali del secolo XVI⁷.

2. Sin dalle prime edizioni i volumi delle *Crônicas* di Marcos de Lisboa manifestarono con chiarezza, anche nella loro impostazione tipografia e nella

4 Stanislao DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, 108 (egli si riferisce in particolare ai primordi del francescanesimo).

5 Queste pagine erano già state stese quando è apparso l'importante contributo di José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas da Ordem dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado*, in *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, a cura di José Adriano de Freitas CARVALHO, Porto, 2001, 9-81: di questo testo, che rinnova profondamente la conoscenza del frate portoghese, si è tenuto conto per quanto possibile, aggiungendo in nota gli opportuni rinvii.

6 Si veda in questo stesso volume il contributo di Jacobo SANZ HERMIDA, *La «Tercera Parte de las Crônicas» de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca*. Sul ruolo della "concorrenza" fra gli ordini religiosi si veda anche José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 81.

7 Cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 77: «Qual a finalidade desta história que, no fundo, é a história da observância da Regra de S. Francisco?».

ripartizione dei materiali al loro interno, l'intento di renderne espliciti gli aspetti compilativi, con una finalità che non appare essere in maniera esclusiva di ostentata erudizione, bensì una dichiarata ricerca di autorevolezza, radicata nell'autentica tradizione delle antiche memorie francescane. All'inizio di ciascuna parte, in effetti, il frate dichiarava quali fossero stati gli autori dai quali egli aveva attinto i testi poi tradotti in portoghese, e a margine dei singoli capitoli di ognuno dei dieci libri, in cui sono suddivise le tre parti delle sue *Crónicas*, si indicava regolarmente a quale fonte si fosse fatto ricorso per quello specifico brano (anche se, in verità, il rinvio per lo più appare abbastanza generico, limitandosi al nome dell'autore oppure al titolo dell'opera, senza ulteriori precisazioni).

Sin dal frontespizio interno della *Primera parte de la Crónica de la Orden de los frayles Menores*, nella traduzione in lingua castigliana si mirava a precisare con estrema chiarezza le particolari caratteristiche della raccolta di frei Marcos de Lisboa: «que se puede llamar *Vitas Patrum* de los menores. Cuenta de los principios y primeros sanctos padres d'esta sagrada religión. Nuevamente compilada y ordenada de los antiguos libros y memoriales de la orden». In quella stessa pagina, inoltre, si richiamava l'attenzione del lettore su un altro elemento di rilievo: «E yrán en la margen los nombres de los autores donde se toma el capítulo, o la historia, per le dar más autoridad y apartar la duda y escrúpulo a los flacos». Nel contesto di una siffatta preoccupazione, all'inizio della *Primera parte* fra Marcos si premurava di indicare, in maniera all'apparenza completa, i diversi scritti da lui compulsati:

«Y porque se sepan los libros y leyendas donde son compiladas estas crónicas, recitaremos aquí sus nombres: Leyenda de los tres compañeros, la qual compusieron fray León, fray Angel y fray Rufino compañeros del padre sant Francisc⁸; Leyenda antiqua que compuso el maestro fray Thomas de Celano con autoridad y aprobación del capítulo general⁹; Leyenda de fray Leonardo de Bessa¹⁰; Leyenda mayor compuesta por el seraphico doctor sant Buenaventura; Leyenda menor del mismo sancto, la quale se lee en

8 Per questa e per le successive leggende agiografiche francescane si rimanda ai testi e alle introduzioni dei *Fontes franciscani*, a cura di Enrico MENESTO' e Stefano BRUFANI, S. Maria degli Angeli (Assisi), 1995, e alle edizioni dei testi in essi raccolti, anche per quanto riguarda la tradizione manoscritta di ciascuno.

9 Non vi fu mai un'approvazione da parte del capitolo generale alla *legenda*, che invece fu solamente approvata da papa Gregorio IX nei primi mesi del 1229; cfr. *Analecta franciscana*, X, Quaracchi (Firenze), 1926-1941, XI. In realtà, nella *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* si legge: «frater Thomas de Celano de mandato eiusdem Ministri et generalis capituli primum tractatum Legendae beati Francisci [...] compilavit» (in *Analecta franciscana*, III, Quaracchi, 1897, 262).

10 Evidente errore della sola edizione spagnola per Bernardo da Besse, un tempo segretario di Bonaventura da Bagnoregio, autore del *Liber de laudibus beati Francisci*; cfr. *Fontes franciscani*, 1243-1296.

el officio divino; Floreto de las cosas del padre sant Francisco y de algunos compañeros¹¹; Crónicas antiguas de la orden, en las quales muy poco se cuenta de las vidas de los sanctos de la orden, porque eran contadas ya en su leyendas¹²; Libro de las conformidades¹³; Memoriales antiguos de la orden¹⁴; Ubertino de Casal nel libro Ilmado Vita Christi¹⁵; Monumenta¹⁶; Firmamentum trium ordinum¹⁷; Speculo historial de sant Vincentio, de la orden de los predicadores¹⁸; Historia de sant Antonio, arçobispo de Florencia, de la orden de los predicadores¹⁹; Maestro Alvaro, De planctu ecclesiae, que fue portugués y obispo de Silves de la orden de los menores²⁰; Leyenda de sant Antonio, sancta Clara y de otros sanctos²¹; Leyenda de los cinco martyres de Marruecos de Sancta Cruz de Coimbra²².

11 È l'edizione di Siviglia del 1492, riprodotta in facsimile dall'esemplare della Biblioteca Nacional de Lisboa (Porto, 1988).

12 L'espressione, che in maniera indiretta conferma il prevalente interesse agiografico del francescano portoghese, non consente peraltro di giungere di primo acchito a precise determinazioni, a meno di non voler procedere alla verifica delle fonti di singoli capitoli, laddove al margine si trova il generico rimando: «Crónicas».

13 Una delle due edizioni cinquecentesche del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa; cfr. infra, nota 34.

14 A questo proposito valgono le osservazioni fatte in merito alla *Tercera parte*.

15 Della voluminosa opera in cinque libri di Ubertino da Casale, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, compilata nel 1305 da uno dei maggiori esponenti della dissidenza francescana, era apparsa un'edizione a stampa nel 1485 a Venezia presso Andrea Bonetti (IGI 10018).

16 È verosimile che si tratti di un esemplare della raccolta di fonti, testi e documenti dei *Monumenta Ordinis Minorum*, uscita a tre riprese in Spagna, a Salamanca, fra 1506 e 1511; cfr. Jean-Xavier LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1503). Description et analyse*, Grottaferrata, 1981, 18-56, 60-86 [estratto da *Archivum franciscanum historicum*, LXXIII (1980) – LXXIV (1981)].

17 È verosimile che si tratti dei *Firmamenta Trium Ordinum Beatissimi Patris Nostri Francisci*, un'altra raccolta di fonti, testi e documenti, uscita a Parigi nel 1512; Jean-Xavier LALO, *Les recueils*, 87-131.

18 Si tratta dell'enciclopedia storica del domenicano Vincent de Beauvais (†1264), *Speculum historiale*, pubblicata a più riprese nel corso del secolo XV; cfr. Thomas KAEPEL – Emilio PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, Roma, 1993, num. 3987.

19 Vale a dire una delle edizioni del *Chronicon sive Summa historialis* dell'arcivescovo domenicano di Firenze, sant'Antonino Pierozzi (GW 2072-2074; IGI 608-610); cfr. Thomas KAEPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Roma, 1970, num. 240.

20 Della voluminosa opera del francescano portoghese Alvaro Pais, *De planctu Ecclesiae*, scritta nel quarto decennio del secolo XIV, apparvero almeno un'edizione a stampa nel corso del secolo XV e due nel secolo XVI; cfr. Jürgen MIETHKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, 2000, 177-183; e soprattutto António Domingues DE SOUSA COSTA, *Estudos sobre Alvaro Pais*, Lisboa, 1966.

21 Per Chiara d'Assisi si veda alla nota 36. Sulla *legenda* antoniana utilizzata dal frate portoghese si vedano le ipotesi di José Adriano de Freitas CARVALHO, As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa, 61 nota 177.

22 Cfr. *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, I, Bruxelles, 1898-1899, num. 2093-2094, e *Bibliotheca sanctorum*, IV, Roma, 1964, 469-470. Si vedano anche le indicazioni bibliografiche in José Adriano de Freitas CARVALHO, As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa, 75 nota 216.

All'interno di quella vasta raccolta di materiali, i testi menzionati si ripartivano in diverse categorie, per ciascuna delle quali era non irrilevante l'eventuale accessibilità, a quell'epoca, in edizioni a stampa oppure in esemplari manoscritti, per meglio comprendere la cifra interpretativa di fatto adottata da Marcos de Lisboa, in questa e nelle altre parti delle sue *Crônicas*. In verità, finora si è indagato in modo abbastanza occasionale su quale uso sia stato fatto da parte sua delle proprie fonti, prima di arrivare ad affrontarne la trattazione della figura di san Francesco d'Assisi nei primi tre libri della prima parte delle *Crônicas*²³: che appare essere, in larga misura, un sostanziale volgarizzamento della leggenda ufficiale dell'ordine, la *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio, anche se l'elenco degli scritti agiografici da lui menzionati, e volta a volta richiamati nei margini dei singoli capitoli, inizia con la menzione della *Legenda trium sociorum*, attribuita a tre *socii* del santo di Assisi, Leone, Angelo e Rufino, e della *Vita beati francisci* di frate Tommaso da Celano, il primo agiografo dell'Assisiato²⁴.

L'attenzione prestata a questi testi del patrimonio agiografico francescano del secolo XIII potrebbe essere stata suscitata in lui, in modo particolare, da una singolare compilazione, *El floreto de sant Francisco*, che era diffuso in diverse versioni manoscritte, una delle quali fu pubblicata a Siviglia nel 1492²⁵: con cui era stata messa in circolazione, sia pure senza indicarne in maniera esplicita e puntuale la provenienza, una peculiare serie di fonti francescane, dal *De inception vel fundamento Ordinis* di fra Giovanni da Perugia (il cosiddetto *Anonimo Perugino*)²⁶, allo *Speculum perfectionis*²⁷, agli *Actus beati Francisci et sociorum eius*²⁸, al *Liber de laudibus beati Francisci* di Bernardo di Besse²⁹.

23 Si veda, in questo volume, il parziale contributo di don Felice ACCROCCA, «Non sai che S. Francesco è in terra un angelo del cielo?». L'immagine di san Francesco nelle «Croniche» di Marco da Lisboa. Ancora più stimolanti le osservazioni di José Adriano de Freitas CARVALHO, As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa, 58ss.

24 José Adriano de Freitas CARVALHO, As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa, 40 e 43, sottolinea che ben difficilmente egli poté avere a disposizione quegli antichi testi.

25 Precisa messa a punto della problematica che lo concerne in José Adriano de Freitas CARVALHO, Fr. Marcos de Lisboa e o «Floreto de S. Francisco» (in questo stesso volume).

26 Cfr. *Fontes franciscani*, 1297-1351.

27 Ibidem, 1827-2053.

28 Ibidem, 2055-2219.

29 Si tratta in sostanza delle quattro parti in cui è ripartita l'opera, anche se in ciascuna di esse sono inseriti capitoli tratti anche da altre fonti francescane; sulla raccolta lo studio di riferimento rimane Sophronius CLASEN, «El Floreto de sant Francisco»: collectionis hispanicae de S. Francisco eiusque sociis notitiarum analysis, in *Collectanea franciscana*, XXXV (1965), 250-286. Si vedano anche scarni cenni in Armando QUAGLIA, «El Floreto»: fonte storica sconosciuta di Marco da Lisboa e del Wadding, in *Studi francescani*, LIV (1957), 44, e in José Adriano de Freitas CARVALHO, *Nota de apresentação*, XII (dell'edizione facsimile: Porto, 1988).

La portata di tali imprestiti testuali risultava in ogni caso assai diversa, nella misura in cui il frate portoghese avesse a sua disposizione il testo integrale dell'una o dell'altra fonte da lui menzionata. Numerose fonti indicate con ostentata puntigliosità in quell'elenco potevano essere accessibili soltanto facendo ricorso a un loro esemplare manoscritto, soprattutto quando si faceva riferimento in maniera generica a «*memoriales antiguos de la orden*» (la cui rilevanza andrebbe comunque verificata di volta in volta, in stretta relazione a singoli personaggi). Per la compilazione delle *Crónicas* grande rilievo rivestì, senza dubbio, fra le «*Crónicas antiguas de la orden*», il modello della *Chronica XXIV generalium Ordinis minorum*³⁰.

Un'importanza del tutto particolare assunsero, infine, alcune opere a stampa di cui si poteva disporre anche nella penisola iberica. Fra di esse, nella compilazione delle tre parti delle *Crónicas* un ruolo notevole fu assegnato ad alcune collezioni documentarie³¹, apparse nei primi tre decenni del secolo XVI, e nel contesto delle tensioni esistenti all'interno dell'ordine, che portarono alla definitiva divisione istituzionale dei frati minori, nel 1517, e alla nascita dell'ordine dei cappuccini: lo *Speculum Minorum seu Firmamentum trium Ordinum*, stampato a Venezia nel 1513, e i *Firmamenta trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci*, pubblicati a Parigi nel 1512. Non vi è per nulla da stupirsi per l'attenzione da frei Marcos prestata a questo genere di testi, con ogni verosimiglianza a suo tempo pubblicati in connessione con il ruolo che nell'ordine assunsero i frati delle province iberiche nel promuovere l'Osservanza minoritica, in quel medesimo volgare di anni: dal momento che larga parte di essi risultava essere stata stampata in Spagna (sebbene non menzionati affatto in quel primo elenco, si trattava dei *Monumenta Ordinis Minorum*, stampati a Salamanca nel 1506 e nel 1511³², e del *Compendium Privilegiorum Fratrum Minorum*, uscito a Valladolid nel 1525³³).

Da quelle raccolte venne direttamente tradotto il folto gruppo di documenti che Marcos de Lisboa inserì nelle proprie cronache, e nel loro testo integrale: nel nono e nel decimo libro della prima parte furono volgarizzati numerosi documenti papali relativi agli ordini minoritici.

³⁰ Si veda quanto se ne dice al paragrafo successivo, a proposito della *Segunda parte*. Cfr. le osservazioni di José Adriano de Freitas CARVALHO, As «*Crónicas dos Frades Menores*» de Fr. Marcos de Lisboa, 36 e soprattutto 46 nota 136.

³¹ Su questa particolare letteratura si veda il minuzioso contributo di Jean-Xavier LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1503). Description et analyse*. Altri titoli di raccolte analoghe, stampate nella penisola iberica, sono segnalati da Agustí Boadas LLAVAT, *La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España* (in questo volume). Cfr. anche José Adriano de Freitas CARVALHO, As «*Crónicas dos Frades Menores*» de Fr. Marcos de Lisboa, 36.

³² Cfr. infra, il paragrafo sulla *Tercera parte*.

³³ Cfr. Jean-Xavier LALO, *Les recueils*, 183-195.

Soprattutto, però, vi fu inserita una parte rilevante degli scritti di san Francesco d'Assisi, nei libri primo e secondo: per essi le rubriche al margine rinviavano appunto al *Firmamentum* e ai *Monumenta*, oltre che al *Floreto* e al *De conformitate*. Della pletorica opera del frate minore toscano Bartolomeo da Pisa, composta fra 1385 e 1390, il *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu*, erano da tempo disponibili due edizioni a stampa, pubblicate a Milano anch'esse nel secondo decennio del secolo XVI, vale a dire nel 1510 e nel 1513³⁴, e ad esse Marcos de Lisboa fece ampio riferimento nei margini, sin dalle prime edizioni delle sue cronache (anche di un'altra voluminosa compilazione francescana, l'*Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino da Casale, esisteva un'edizione pubblicata a stampa a Venezia nel 1485: all'apparenza, però, di essa egli si avvalse assai di meno)³⁵.

Quale effettivo uso fra Marcos de Lisboa abbia poi fatto delle proprie fonti, in relazione a specifici personaggi dell'ordine, è stato sino a ora indagato in modo abbastanza casuale. In verità, ci si è occupati soltanto della trattazione da parte sua della figura di santa Chiara d'Assisi, alla quale egli aveva dedicato l'ottavo libro della prima parte delle *Crônicas*, arrivando alla conclusione che, indipendentemente dalle numerose fonti indicate a margine dei singoli capitoli, era stata la leggenda agiografica ufficiale della santa a costituire, e in maniera preponderante, la fonte delle notizie riportate, se si escludevano taluni dettagli, derivati da altre fonti particolari: «Dunque, tutti i capitoli della Leggenda trovano un puntuale riscontro in quelli delle Croniche. Ma ciò non vuol dire che, qua e là, Marco non abbia ommesso di tradurre alcune frasi», ordinando talora in maniera diversa la scansione temporale degli episodi³⁶. Sostanziale fu, dunque, la fedeltà da parte sua alla propria fonte, che deve essere peraltro valutata, come è ovvio, sul testo originario delle *Crônicas*, in portoghese, dal momento che, nel processo di traduzione in altre lingue, accadde abbastanza di frequente che il loro dettato venisse ulteriormente manipolato.

In questo libro della *Primera parte*, con l'evidente intento di inserire nella propria compilazione anche una versione in lingua portoghese dei principali documenti originali della storia francescana, Marcos de Lisboa

34 Cfr. Stanislaw DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, 64-67.

35 Si veda anche José Adriano de Freitas CARVALHO, As «*Crônicas dos Frades Menores*» de Fr. Marcos de Lisboa, 15, nota 24, e 51 e in precedenza IDEM, *Achegas ao estudo da influência da «Arbor vitae crucifixae» e da «Apocalypis nova» no século XVI em Portugal*, in *Via Spiritus*, I (1994), 55-109.

36 Cfr. Mariano D'ALATRI, *L'immagine di Chiara d'Assisi nelle Croniche di Marco da Lisboa*, in *Collectanea franciscana*, LXII (1992), 533-545: la citazione e le osservazioni successive alle pp. 541 e 542.

fu indotto a includere anche il *Privilegium paupertatis*, da lui attribuito a Innocenzo III, e la regola monastica redatta dalla santa di Assisi: attingendo in quel caso appunto dalle raccolte documentarie uscite nel secondo decennio del secolo XVI, i *Firmamenta* e il *Firmamentum*, ma anche da un «Memorial antigo», in cui erano stati inseriti anche il *Testamento* e la *Benedizione* della santa di Assisi. Si trattava, in effetti, di due testi rimessi in circolazione, unitamente alla regola per le damianite, negli ambienti umbri dell'Osservanza francescana, durante il corso del secolo XV³⁷: la loro diretta conoscenza, dunque, si potrebbe forse ricondurre a un viaggio in Italia, e in Umbria, del frate di Lisbona³⁸.

A proposito della prima parte delle *Crónicas*, infine, resta da rimarcare l'attenzione che in esse fu prestata alle figure di sant'Antonio e dei primi martiri francescani. Ad essi vennero dedicati i capitoli immediatamente successivi a quelli in cui si era trattato della vita, della morte e dei miracoli di san Francesco d'Assisi: «Libro quarto del martyrio de los cinco sanctos frayles martyrizados en Marruecos y de los siete martyrizados en Cepta, y de otros mártires discípulos de sant Francisco», e «Libro quinto, de la vida y gloriosos milagros de nuestro padre santo Antonio Portugués natural de la ciudad de Lisboa, puesto que se llama de Padua». Se un'indagine specifica sulle fonti utilizzate in quel caso da Marcos de Lisboa per redigere la propria compilazione non dovrebbe mancare di fornire elementi di un certo interesse sull'identità francescana dei frati minori lusitani alla metà del secolo XVI, è opportuno prestare la dovuta attenzione all'enfasi con cui, a partire dalla lettera di dedica della *Primera parte* al re, Joao III, si sottolineava una singolare vocazione religiosa, in cui venivano accomunate tanto la corona di Portogallo quanto l'ordine dei frati Minori, sin dai suoi primordi - legata alla diffusione dell'evangelo cristiano fra le popolazioni extra-europee, nelle terre americane, sulla costa della Guinea, nell'Etiopia e in India: «que todo el mundo conozca quanta parte vuestra Alteza y todos los reyes de Portugal vuestros antecesores teneys, y nuestro Señor quiso dar en el edificio d'esta su sancta religión. Porque como Dios tomó de Ytalia a sant Francisco y le hizo cabeça de la religión, assí tomó de Portugal a sant Antonio su coadiutor en la edificación de la orden. Y se de Italia embió sant Francisco sus discípulos a recebir martirio a Marruecos, mandoles luego que se embarcassen a los reynos de Portugal»³⁹. A garanzia di un rapporto

37 Su questa circolazione di testi si veda in particolare Werner MALECZECK, *Chiara d'Assisi. La questione dell'autenticità del «Privilegium paupertatis» e del Testamento*, Milano, 1996 (ed. orig. Roma, 1995).

38 Si veda il paragrafo successivo, e le ipotesi discusse da José Adriano de Freitas CARVALHO, As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa, 31-32, in merito ai viaggi da lui intrapresi.

39 *Primera parte*, fol. al recto.

quasi provvidenziale, nel monastero agostiniano della S. Croce di Coimbra, riformato e rinnovato da quel sovrano, ai tempi di frei Marcos si conservavano le reliquie di quei primi martiri francescani, come egli aveva voluto ricordare⁴⁰.

3. Anche per la seconda parte delle *Crónicas* di Marcos de Lisboa al frontespizio venne affidata la funzione di rendere esplicito, con immediatezza, a chi prendesse il volume tra le mani, il modello storiografico cui egli aveva fatto riferimento per intraprendere la propria compilazione: «Comprehende la historia de lo que aconteció en tiempo de veynte y quatro ministros generales, que succedieron al padre sant Francisco, desde los principios de la reformation de la observancia en la orden por espacio de ciento y cinquenta años. Nuevamente recopilada y ordenada de los antiguos libros e hystoriadores, y memoriales de la orden».

Alla mente viene immediatamente richiamata, in effetti, la *Chronica XXIV generalium Ordinis minorum*, un'opera che si presentava alla stregua di un quadro cronologico della storia dell'ordine, scandito certo dalla successione dei superiori succeduti a san Francesco, ma costellato anche di testi agiografici, e in misura davvero ragguardevole: è assai verosimile che, anche per questo motivo, essa abbia senza dubbio attirato l'attenzione di Marcos de Lisboa⁴¹ (ancora una volta risulta, invece, alquanto difficile individuare d'acchito, senza ulteriori indagini, a che cosa esattamente egli si riferisse in altri casi, quando nei margini dei singoli capitoli venne apposta la generica indicazione: «Crónicas»). In particolare quella *Chronica* appare essere stata per lui un'importante fonte di ispirazione, soprattutto per quanto riguardava la struttura della propria opera, oltre che per gli eventi e per i personaggi del primo secolo minoritico: ciò appariva in maniera evidente dalla fisionomia della *Segunda parte*, malgrado la forzata ripartizione del materiale in dieci libri, effettuata per darle un assetto simmetrico rispetto alla prima e alla terza parte.

Nell'indirizzo al lettore, che frei Marcos de Lisboa premette alla seconda parte delle proprie cronache, invece di dare un puntuale elenco delle proprie fonti, come fece per le altre due parti, egli narrò, con una certa dovizia di dettagli, di come fosse andato alla ricerca dei testi disponibili sulla storia

⁴⁰ Sulla rilevanza di questa tematica del martirio cfr. José Adriano de Freitas CARVALHO, As «*Crónicas dos Frades Menores*» de Fr. Marcos de Lisboa, 75.

⁴¹ Edita in *Analecta franciscana*, III, Quaracchi (Firenze), 1897. Il testo è stato oggetto di una tesi di dottorato di Maria Teresa Dolso (Università di Padova, dottorato in Storia della Chiesa medievale e dei movimenti ereticali); si attende la pubblicazione dell'esito delle sue ricerche. Sulla disponibilità di copie manoscritte nella penisola iberica, e in particolare in Portogallo, si veda José Adriano de Freitas CARVALHO, As «*Crónicas dos Frades Menores*» de Fr. Marcos de Lisboa, 12-13 e 28-29.

dell'ordine minoritico, a suo dire reperibili, a quel tempo, esclusivamente nella penisola italiana: «En Ytalia halle algunos libros de las hystorias de la orden, los quales no ay en España ni creo que se hallaran en las provincias cismontanas: el Espejo de los frayles Menores, que comunemente se llama en aquella tierra Francisquina, ordinariamente se lee en nuestra Señora de los Angeles de Porciuncula, en la comunidad, y fue compuesto en el tiempo de la observancia en vulgar. Fray Angelo Clareno, de Cingulo, compuso unas breves chronicas de siete tribulaciones de la orden, hasta el tiempo del Papa Juan vigesimo segundo, que estan en latín. Fray Mariano de Florencia, frayle menor observante, después de peregrinar por toda Ytalia, y buscar con toda diligencia las memorias de los ordenes menores del padre S. Francisco, compuso unas chronicas generales en latín, en dos grandes volumines, en las quales se alargó tanto, que creo yo ser esta la causa porque su hystoria non se divulgó por ser infinita. Estas chrónicas, assí como las dexo fray Mariano, estan guardadas en el convento del Salvador de los frayles menores observantes en Florencia, donde yo las tuve todo el tiempo que fue necessario para sacar d'ellas lo que amplia y el mayor trabajo que me dieron, fue abreviar historias y leyendas de personas devotas, muy ampliadas, por yr tan particular aquel hystoriador en ellas. Floreció en los años del Señor de 1500»⁴².

Nell'insieme delle indicazioni di Marcos de Lisboa assai interessante appariva il richiamo esplicito all'opera di un frate minore dell'Osservanza, Giacomo Oddi da Perugia, lo *Specchio dell'Ordine dei Minori*, detto anche appunto la *Franceschina*, dal momento che si trattava di una vasta compilazione, in cui la cronistoria minoritica era stata farcita di inserti agiografici – motivo ulteriore per essere ancora utilizzata dai frati per le letture alla mensa, al tempo del viaggio in Italia del frate portoghese⁴³: il quale dovette considerare quel testo un autentico completamento, in chiave osservante, del patrimonio storiografico e agiografico tramandato in precedenza dalla *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*.

In questa seconda parte delle *Crónicas*, invero, come peraltro nella successiva, il ricorso alla documentazione manoscritta appare inevitabilmente preponderante, e includeva uno scritto piuttosto particolare, di cui si faceva menzione in maniera significativa: la *Historia septem tribulationum ordinis Minorum* di Angelo Clareno⁴⁴. Si trattava di un testo assai breve, se

42 *Segunda parte*, fol. a9 recto.

43 Si tratta del testo pubblicato con il titolo *La Franceschina. Testo volgare umbro del secolo XV scritto dal p. Giacomo Oddi da Perugia*, a cura di Nicola CAVANNA (Assisi, 1931; anastatica: ivi, 1981), di cui sono noti soltanto quattro manoscritti, tutti esemplati in Umbria. Si vedano le osservazioni di José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 37.

44 Si veda la recente edizione critica a cura di Orietta ROSSINI: *Angeli Clareni Historia septem tribulationum ordinis Minorum*, Roma, 1999. Cfr. José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 37.

paragonato alle altre voluminose compilazioni, dalle quali Marcos de Lisboa aveva ampiamente attinto⁴⁵. Da esso egli avrebbe potuto trarre lo spunto per riproporre, a sua volta, uno schema escatologico per la periodizzazione della storia dei frati Minori, in dipendenza dunque dalle vicende e dalle interpretazioni del ramo radicale dell'ordine, gli Spirituali francescani⁴⁶. A riprova di un siffatto orientamento nell'ispirazione del frate portoghese, senza che ciò peraltro intaccasse in alcun modo l'impianto complessivo delle *Crônicas*, si poteva leggere già nella prima parte il «Prólogo en que se declara el intentu del Espíritu Sancto en la institución de la sagrada religión de los Menores»⁴⁷: un testo che ruotava intorno alla suddivisione della storia della Chiesa in sette età, rapportate alle sette visioni dell'Apocalisse giovannea, e all'identificazione di san Francesco d'Assisi con l'Angelo del sesto sigillo. Si trattava, comunque, di un'affermazione per lui supportata, in maniera esplicita, dall'autorità bonaventuriana: «Esta profecía de sant Juan (según da testimonio Ubertino) sant Buenaventura, seraphico doctor, lo predicó y afirmó en un capítulo provincial en Paris, que se entendía del padre sant Francisco, y que el era cierto por revelaciones divinas, y que no podía dudar que sant Francisco era el angel del sexto sello, y que todos los senarios d'este libro del Apocalipsis sant Juan ponía en el colegio de los frayles Menores, perfectos imitadores de Christo»⁴⁸.

Significativa appariva, infine, la menzione delle monumentali cronache del frate osservante toscano di Mariano da Firenze, che ancora all'inizio del secolo XVII furono una delle principali fonti degli *Annales Minorum*

45 Anche se, almeno secondo l'appunto mosso da un cronista cappuccino della fine del secolo XVI, in realtà non ne avrebbe potuto disporre: «Del qual libro dice F. Marco da Ulishona, autore delle Croniche di essa Religione, haver inteso che egli sia in Italia, ma non haverlo puotuto habere né retruovare» [Mattia BELLINTANI da Salò, *Historia capucina. Pars altera*, a cura di Melchor DE POBLADURA, Roma, 1950, 516 (Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum, 6)]. Come ha ben mostrato José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 41-42, l'osservazione si basava però su un'interpolazione nel testo della traduzione italiana delle *Crônicas*.

46 Su questa tematica si vedano almeno le due monografie di Gian Luca POTESTA', *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980, e *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, 1990.

47 *Primera parte*, fol. a5 recto a – a8 verso b. Sui rapporti fra il cronista lusitano e il francescano marchigiano si vedano le osservazioni di José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, specie 33, 37, 40s., 49, 56, 69 e 73.

48 *Segunda parte*, fol. 6 recto a. Il racconto, da lui riportato con qualche imprecisione, proviene in realtà dalla *Lectura super Apocalypsim* del frate minore provenzale Pierre Olieu (Pietro di Giovanni Olivii), e gli era verosimilmente noto per il tramite dell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale: cfr. Gian Luca POTESTA', *Storia ed escatologia*, 116.

49 Un cenno al proposito in Stanislao DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, 99 e 115, e ora anche in José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 37 nota 106.

del frate irlandese Luke Wadding⁴⁹; essendo andate nel frattempo perdute, non è tuttavia possibile verificare in maniera attendibile l'uso effettivo che ne venne fatto da parte di Marcos de Lisboa⁵⁰.

Anche nella seconda parte delle *Crónicas* egli fece un ampio esercizio di volgarizzamento delle fonti e dei testi, chiaramente da lui ritenuti significativi nella storia dell'ordine, a partire dal *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, che veniva attribuito, come avevano fatto molti altri, all'antico generale dell'ordine, Giovanni da Parma⁵¹: a ulteriore riprova, se ve ne fosse altrimenti bisogno, che i primi destinatari della fatica del frate portoghese fossero i confratelli all'interno del proprio ordine. Piuttosto importante appare questo ruolo di Marcos de Lisboa, in un rimarchevole processo di diffusione di fonti, documenti e scritti negli idiomi volgari, dall'originale portoghese alla prima traduzione spagnola. A ciò contribuì anche la rapida traduzione delle *Crónicas* in italiano, e dagli inizi del secolo XVII in francese, e poi in tedesco, polacco e inglese⁵². In effetti, l'inserzione in esse dei loro testi integrali, dalle opere teologiche agli scritti ascetici, dalle leggende agiografiche ai documenti normativi, consentì la circolazione in ambienti assai vasti di un grande numero di scritti. Ampiamente utilizzati in una loro versione portoghese nella seconda parte delle *Crónicas*, i versi di Iacopone da Todi poi vennero pubblicati, in maniera autonoma, a Lisbona nel 1576, in un'anonima traduzione in lingua castigliana, *Cantos morales, espirituales y contemplativos, compuestos por el Beato F. Iacopone de Tode, frayle menor, traduzidos nuevamente de vulgar italiano en hespañol*, preceduta però da una dedica in lingua portoghese (in effetti, essi non erano stati affatto inclusi nella versione delle *Crónicas* in lingua castigliana⁵³).

Nel medesimo anno, il 1562, quando presso João Blávio usciva a stampa la *Segunda Parte das Crónicas*, in cui erano inserite le traduzioni in

50 Mentre ha provato a farlo, in maniera però non del tutto soddisfacente Ciro CANNAROLZI, *Una fonte degli Annali del Waddingo: il «Fasciculus Chronicarum» di Mariano da Firenze*, in *Studi francescani*, XXVII (1930), pp. 251-285.

51 *Segunda parte*, libro I, capp. LVII-LXII. Cfr. l'edizione critica a cura di Stefano BRUFANI: *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, Assisi, 1990.

52 Si veda, in questo volume, il contributo di Bernard DOMPNIER, *La réception des «Chroniques» de frère Marc de Lisbonne en France*, in cui ben si ricollegano le vicende editoriali ai fermenti religiosi che interessarono gli ordini francescani dei primi decenni del secolo XVII. Analoghe indagini andrebbero verosimilmente condotte anche sulle altre traduzioni, soprattutto in relazione a "manipolazioni" editoriali del testo. Utile risulta a questo proposito anche la relazione di Zulmira SANTOS, Juan Antonio Mayáns y Sisca, «editor» de Frei Marcos de Lisboa: a introdução às «Crónicas dos Frades Menores» (1788) (in questo stesso volume).

53 Lisbona, Francisco Correa, 1576. Si veda, in questo volume, il contributo di María Isabel TORO PASCUA, *La edición de los «Cantos morales, espirituales y contemplativos» (Lisboa 1576) de Iacopone da Todi*.

portoghese di otto scritti di Bonaventura da Bagnoregio (lo *Speculum disciplinae* per i novizi, a questi attribuito, venne integralmente tradotto a occupare un intero libro)⁵⁴, fu pubblicata dallo stesso editore a Lisbona un'altra raccolta di opuscoli bonaventuriani, volgarizzati da Marcos de Lisboa⁵⁵. Questi scriveva nella dedica, indirizzata alla badessa del monastero di Nossa Senhora da Esperança di Lisbona, di avere consultato «os dias passados [...] as obras do Seraphico Doctor Sam Bonaventura para dellas tirar a sua vida e algua doctrina necessaria pera a hystoria das nossas Chronicas»⁵⁶.

E sempre in quell'anno, e presso il medesimo editore, sarebbe uscita anche la sua traduzione di un'opera del domenicano Johannes Tauler, *Exercício e muito devota meditação da vida e paixão de nosso Senhor Jesus Christo*⁵⁷: a significativa riprova del fatto che la sua opera di volgarizzatore della letteratura ascetica del tardo medioevo non si riconduceva in maniera esclusiva alla grande compilazione delle cronache minoritiche. La traduzione da parte del frate portoghese di uno scritto dell'umanista croato Marco Maruliá da Spalato, uscita a Lisbona nel 1579 con il titolo di *Livro insigne das flores e perfeições das vidas dos gloriosos santos do velho e novo testamento*⁵⁸, a sua volta si riconnetteva alla preponderante presenza dell'agiografia all'interno delle sue *Crónicas*.

Altre caratteristiche peculiari delle *Crónicas* si ripetono dalla prima alla terza parte, in particolare la destinazione del libro decimo, anche nella seconda parte, a raccogliere la traduzione dei «favores concedidos de la sede apostólica, que la orden rescibió hasta estos tiempos del vigesimo quarto ministro general», attingendone i testi dalle raccolte cinquecentesche a stampa di fonti giuridiche francescane: dalla *Quo elongati* (1230) di papa Gregorio IX alla regola di papa Urbano IV per le clarisse (1263), dalla *Exiit qui seminat* (1279) di papa Niccolò III alla *Exivi de Paradiso* (1312)

54 Cfr. parte II, libro II, capp. XIII-XIV; XXVI-LI: LII-LV, e libro III. Per l'esatto elenco si veda la *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal, 1501-1700*, Porto, 1988, num. 249-256. Cfr. Balduinus DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critica recensita*, Roma, 1975, pp. 193-194, num. 216.

55 Cfr. *Bibliografia cronológica*, num. 248. Furono ristampati dallo stesso editore nel 1572: num. 378.

56 Citato in José Adriano de Freitas CARVALHO, *Das edições de S. Boaventura em Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII. Semantica de uma influencia na história da espiritualidade portuguesa*, in *Archiva Ibero-Americana*, XLVII (1987), 141: si vedano le sue osservazioni alle pp. 139-144.

57 Cfr. *Bibliografia cronológica*, num. 264 (che però dubita dell'attribuzione a frate Marcos di tale traduzione; fu ripubblicata da altri due editori nel 1571: num. 376-377).

58 Cfr. *Bibliografia cronológica*, num. 448. Sulla produzione dell'umanista croato (1450-1524), ampiamente pubblicata in latino nel corso della prima metà del secolo XVI, si veda *Bibliografija Marka Marulića*, a cura di Branko JOSIĆ - Bratislav LUCIN, Split, 1998 (Biblioteka Marulianum, 22), con i titoli editi dal 1477 al 1997.

di papa Clemente V.

Non poteva mancare, infine, un'ulteriore richiamo alla speciale vocazione francescana della penisola iberica, e più in particolare del Portogallo e della sua casa regnante, cui corrispondeva nella *Segunda parte* la traduzione di una «Vida de la bienaventurada sancta Ysabel, Reyna de Portugal, la qual bivió y murió en el hábito de el padre sant Francisco, cuya hystoria es sacada de un libro antiguo, y auténtico, en que estan escriptos, cumplidamente, la vida y milagros de esta sancta Reyna, que está en el convento de Sancta Clara, donde está su sancto cuerpo sepultado», vale a dire nel monastero di S. Chiara a Coimbra⁵⁹ (a pochi anni di distanza, dopo la pubblicazione a Colonia, fra 1570 e 1575, dei volumi *De probatis sanctorum historiis* del monaco certosino Lorenzo Surio, nel 1576 venne avviata la procedura di canonizzazione di Isabella del Portogallo, morta nel 1336, che si concluse con la proclamazione della sua santità da parte di papa Urbano VIII nel 1625)⁶⁰.

4. Appare abbastanza evidente che la proposta storiografica, ma sarebbe più esatto dire agiografica⁶¹, contenuta nelle *Crónicas* di frei Marcos de Lisboa configurava una presentazione certo rinnovata, ma soltanto modestamente aggiornata, di ideali religiosi maturati nell'ultimo medioevo e che unicamente per obiettiva antitesi potevano essere messi a confronto con la nuova situazione della Chiesa in Occidente, dopo l'inizio della Riforma in terra tedesca⁶². Questo dipendeva, in verità, anche dalla significativa scelta di far terminare la propria compilazione al terzo decennio del secolo XVI, nel periodo che coincideva con il generalato di Francisco Quiñones de los Angeles (1523-1528), quando gli impulsi riformatori

⁵⁹ *Segunda parte*, libro VIII, capp. XXVI-XXXII. Cfr. José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 38.

⁶⁰ Cfr. *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma, 1964, 1096-1098, e il testo pubblicato in *Acta Sanctorum Iulii*, II, Venetiis, 1741, 169-213. Cfr. José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 38.

⁶¹ Come appare ancor più evidente dal frontespizio dell'edizione a stampa pubblicata a Venezia da Barezzi Barezzi nel 1612: «Delle Croniche de' Frati Minori del serafico P. S. Francesco parte terza, divisa in dieci libri, ne' quali si descrivono le Vite, e i Miracoli di trecento e più Santi e Sante; e si racconta la Riforma, et Osservanza dell'Ordine, et suo accrescimento» (cfr. Francisco LEITE DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa*, num. 63-42). Concordano con queste valutazioni le osservazioni di José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 55 e 78. Il censore agostiniano della *Tercera parte*, fray Juan de la Vega, mosse dal canto suo qualche riserva al proposito: «sólo se puede desear más fundamento y authoridad de muchos milagros, revelaciones y visiones que se cuentan en él» (citato in Jacobo SANZ HERMIDA, *La «Tercera Parte de las Crónicas»*).

⁶² Accentua invece questo aspetto Mariano D'ALATRI, *L'immagine di Chiara d'Assisi*, 544. Cfr. anche José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 75s. e 80.

provenienti dalla penisola iberica avevano raggiunto il vertice e l'intero corpo dell'ordine. La dichiarata finalità della sua opera era, infatti, l'esaltazione dell'Osservanza minoritica, divenuta ormai un ordine autonomo a partire dal 1517. Egli stesso sottolineava nell'indirizzo ai lettori, collocato all'inizio della terza parte: «Fué mi intención, devoto Lector, en esta tercera parte acabar la historia el año de mil y quinientos y veynte, quando el estado de la observancia subió a la cumbre»⁶³. Nei diversi capitoli del libro nono, in cui egli aveva inserito la menzione dei personaggi e degli episodi notevoli del periodo successivo ai primi due decenni del secolo («Mas porque después uvo algunas personas y cosas muy notables en la religión, quize hazer mención d'ellas, y no de todas, en libro nono d'esta parte, porque non se perdesse su memoria»), oltre alle notizie che, come era ovvio, riguardavano il fiorire della santità all'interno dell'Osservanza francescana nella penisola iberica, e più in particolare in Portogallo, Marcos de Lisboa riferiva anche degli episodi connessi con il martirio per la fede cattolica dei francescani, in Inghilterra, in Francia, in Germania (e in India)⁶⁴. Un chiaro motivo di continuità con le parti precedenti era senza dubbio rappresentato dal tema del martirio, che riportava all'indietro nel tempo ai martiri del Marocco, ma soprattutto si ricollegava alla speciale vocazione portoghese a sostegno dell'evangelizzazione, da lui rivendicata sin dal primo libro delle *Crónicas*.

Rivolgendosi «al devoto Lector» all'inizio della *Tercera parte*, Marcos de Lisboa ribadisce ancora una volta di essere andato cercando i materiali per la propria compilazione negli altri paesi dell'Europa francescana: «Hase también aquí de advertir, christiano Lector, que se tuvo toda la diligencia possible en buscar los memoriales antiguos y modernos por los conventos, y las informaciones fidedignas, porque no fuesse escripto sino lo muy averiguado y cierto. Y no aviendo yo podido yr a Alemaña, ni peregrinar por toda Francia, por no lo consentir los tiempos, como fui personalmente por Italia, España y parte de Francia, está manifestado que no yran aquí contados todos los bienaventurados siervos de Dios y cosas insignes de las ordenes de nuestro padre sant Francisco, sino que se quedarán muchas por contar».

Come aveva fatto all'inizio della prima parte delle *Crónicas*, lo storiografo e agiografo portoghese elencò, in maniera meticolosa, gli autori da cui diceva di aver attinto, fornendone una lista che documentava, in modo

⁶³ Questa citazione e le successive sono tratte dall'indirizzo «al devoto Lector» della *Tercera parte*, che nell'edizione di Salamanca del 1570 è stampata su carte non numerate.

⁶⁴ *Tercera parte*, libro nono, cap. XXV, XXVI e XXVII (Inghilterra, 1540; da «relaciones fidedignas»); cap. XLI (Gerusalemme, 1557; da «Memoriales»); cap. XLVI (Francia, ad opera di «Luterani»; dal «Testimonio del capitulo general»); cap. XLVII-XLVIII (altri frati martirizzati dai «Luterani», senza indicare fonti particolari); cap. XLIX (India; da «Memoriales»).

chiaro ed esplicito, i criteri e le caratteristiche della ricerca di materiali francescani, da lui operata nel corso di quei viaggi:

«Sancto Antonino de Florencia. El sancto fray Juan de Capistrano⁶⁵. El bienaventurado fray Alberto de Sarteano⁶⁶. Fray Nicolao de Fara, compañero del sancto fray Juan de Capistrano⁶⁷. Fray Christóval de Varisio, doctor en el siglo⁶⁸. Fray Bernardino de Fossa, que compuso un libro de chrónicas de la Observancia⁶⁹. Fray Alexandre de Aquila, que escrivió hastes el año de 1496⁷⁰. Fray Iacome Oddi, author del libro Espejo de los Menores⁷¹. Fray Mariano de Florencia, que compuso chrónicas generales, desde el principio de la orden hastes el año 1518⁷². Fra Venancio, compañero del bienaventurado fray Iacomo de la Marca⁷³. Leyendas de algunos sanctos

65 Cfr. *Bibliotheca Hagiographica Latina. Novum supplementum*, Bruxelles, 1986, num. 4360-4368. Si veda Florio BANFI, *Le fonti per la storia di S. Giovanni da Capestrano*, in *Studi francescani*, LIII (1956), 299-344 (e il recente volume di Stanko ANDRIĆ, *The Miracles of St. John Capistran*, Budapest, 2000), ed anche Hélène ANGIOLINI, *Giovanni da Capestrano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LV, Roma, 200, pp. 744-759.

66 Cfr. ancora Enrico CERULLI, *Berdini, Alberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, VIII, Roma, 1966, 800-804, e soprattutto Riccardo PRATESI, *Nuovi documenti sul b. Alberto da Sarteano (+1450)*, in *Archivum franciscanum historicum*, LIII (1960), 78-110. I suoi *Opera omnia* vennero pubblicati a Roma nel 1688.

67 Nicola da Fara, *Vita di fra Giovanni da Capestrano*. Introduzione, traduzione e note di Michele Antonio DI LORETO, L'Aquila, 1988.

68 La sua *Vita sancti Iohannis de Capistrano* venne pubblicata a Como in italiano nel 1479, e nell'originale latino a Vienna nel 1523: cfr. Ambrogio Maria PIAZZONI, *Cristoforo da Varese (Cristoforo Picinelli)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXI, Roma, 1985, 97-99. Si veda anche Cristoforo da Varese, *Vita di fra Giovanni da Capestrano*. Introduzione, traduzione e note di Michele Antonio DI LORETO, L'Aquila, 1988.

69 Si veda l'edizione del codice autografo in Leonard LEMMENS, *Chronica Fratrum Minorum Observantiae*, Roma, 1903; cfr. Riccardo PRATESI, *Amici, Giovanni (Bernardino da Fossa, Bernardino Aquilano)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, II, Roma, 1960, 778-780.

70 Cfr. Paolo CHERUBINI, *De Ritiis (De Riciis, Ricci o "de domo Petri Ricci")*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXIX, Roma, 1991, 138-140. Per la sua *Chronica ordinis Minorum*, conservata in un manoscritto autografo, si veda ancora Aniceto CHIAPPINI, *De vita et scriptis fr. Alexandri de Riciis*, in *Archivum franciscanum historicum*, XX (1927), 314-335, 563-574; XXI (1928), 86-103, 285-303, 553-579.

71 Si tratta del testo pubblicato con il titolo *La Franceschina. Testo volgare umbro del secolo XV scritto dal p. Giacomo Oddi da Perugia*; cfr. supra, nota 43.

72 Le poche indicazioni concernenti il cronista francescano si trovano nell'introduzione a Mariano da Firenze, *Libro della dignità et excellentia del ordine della seraphica madre delle Povere donne sancta Chiara da Asisi*, a cura di Giovanni BOCCALI, Firenze-S. Maria degli Angeli, 1986, 3-8.

73 Cfr. Dionysius LASIĆ, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textuum*, Falconara Marittima (Ancona), 1974, 90-103, e in precedenza M. SGATTONI, *La vita di s. Giacomo della Marca (1393-1476)*, Zara, 1940.

74 Il cui elenco si può agevolmente stilare sulla base delle rubriche poste al margine dell'inizio dei singoli capitoli.

75 Cfr. Elisabeth LOPEZ, *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Étienne, 1994, 395-400. Si veda anche José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 38.

religiosos⁷⁴. Leyenda de la bienaventurada soror Colecta, que se halla en latín o en Francés en los monasterios de la primera regla de sancta Clara⁷⁵. Monumenta ordinis. Firmamentum trium ordinum. Memoriales en los archivos de los conventos de la orden. Relaciones de personas fidedignas, de cosas modernas. Testimonio de escrivanos por instrumentos públicos.»

Alcuni riferimenti era comuni alle precedenti parti delle *Crónicas*, a cominciare da un esemplare a stampa del *Chronicon* del vescovo domenicano di Firenze, Antonino Pierozzi (la cui autorità poteva essere stata accresciuta ai suoi occhi dalla canonizzazione del frate, avvenuta nel 1523), e dalle raccolte dei *Monumenta Ordinis Minorum* e del *Firmamentum Trium Ordinum*, utilizzati da Marcos de Lisboa in modo particolare per la compilazione del capitolo decimo (dove fu da lui stilato l'elenco di «privilegios, y gracias de los summos pontifices concedidos a la orden», vale a dire un sommario delle indulgenze dai pontefici concesse a frati e monache dell'Osservanza: questa volta però senza tradurne integralmente i testi, come aveva fatto per gli altri documenti nelle prime due parti). Per il resto, il materiale da lui menzionato era all'epoca del tutto inedito, e indicava una netta preferenza per la documentazione proveniente dall'Italia, evidentemente perché ritenuta il principale luogo di fioritura dell'Osservanza francescana nel corso del secolo XV⁷⁶ (forse per questo motivo non erano stati inseriti in questo elenco iniziale né i *Memoriales* di Jan Komorowski⁷⁷ né la *Chronica* di Nicholas Glassberger⁷⁸, di cui, al contrario, egli fece ampiamente uso per le notizie sull'Osservanza francescana nell'Europa centrale e orientale). A scorrere le rubriche della *Tercera parte*, peraltro, si ricava la netta impressione che le fonti cui fece ricorso frei Marcos si limitassero, nella sostanza, allo *Espejo de los Menores*, come egli indicava l'opera di Giacomo Oddi da Perugia, e la voluminosa compilazione di Mariano da Firenze⁷⁹, e che gli altri nomi venissero richiamati solo per conferire maggiore autorevolezza a quell'elenco.

Non appare invece verificabile in maniera agevole, se non attraverso

76 Cfr. *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza* (Atti dell'XI convegno internazionale di studi francescani), Assisi, 1985, e Mario SENSI, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, 1985.

77 Johannes de Komorowo, *Tractatus cronice fratrum minorum observancie a tempore Constanensis concilii et specialiter de provincia Polonie*, a cura di Heinrich ZEISSBERG, Wien, 1873.

78 Edita in *Analecta franciscana*, II, Quaracchi (Firenze), 1887.

79 Sull'ipotesi che egli abbia potuta conoscerla per il tramite di un altro cronista francescano, frate Dionisio Pulinari, si veda José Adriano de Freitas CARVALHO, As «*Crónicas dos Frades Menores*» de Fr. Marcos de Lisboa, 17 e 42.

80 A questo tipo di fonte, ad esempio, si è rinviati sovente dalle indicazioni a margine dei capitoli del nono libro, dedicati a beati e religiosi, frati e monache, di Portogallo e di Spagna (ad esempio, ai capitoli XXIX-XXXI, XXXVII-XXXIX, XLII, XLV).

apposite indagini, in quale misura e con quali modalità Marcos de Lisboa abbia utilizzato «leggende», «memorie», «memoriali»⁸⁰, «relazioni» e testimonianze notarili. Di queste fonti della terza parte delle *Crónicas*, soltanto alla leggenda agiografica della monaca francese Colette de Corbie è stato dedicato un vecchio studio, arrivando alla semplice conclusione che fra Marcos «no es siempr reprodución fiel», dal momento che egli interveniva sulla propria fonte, operando in essa aggiunte e omissioni (non diversamente da quanto aveva fatto per Chiara d'Assisi nella *Primera parte*)⁸¹.

In conseguenza del metodo di lavoro, da cui erano sortite le *Crónicas* di Marcos di Lisboa, esse si presentavano come un raccoglitore aperto, al cui interno era possibile inserire sempre nuove memorie francescane: «y desde estos tiempos se podrá començar la quarta parte, quando Dios fuere servido que se haga», come egli stesso ebbe modo di scrivere. Impresa, quest'ultima, di formare una «Quarta Parte delle Croniche», cui non poté però dedicarsi il frate osservante lusitano, bensì i suoi epigoni.

5. Le scarse notizie biografiche concernenti fra Marcos de Lisboa non consentivano di ricostruire con particolare precisione i viaggi in Italia del cronista portoghese e, in particolare, la loro cronologia⁸². Se l'impulso a scrivere le *Crónicas* gli venne dato dal confratello André da Insua, il quale fu ministro generale dell'ordine dal 1547 al 1553 e commissario generale dei conventi ultramontani dal 1553 al 1559⁸³, oltre a quanto egli stesso scrive a proposito dei suoi viaggi in Italia, Francia e Spagna, si sa soltanto che nell'anno 1559, verosimilmente, si sarebbe trovato a Roma, dove ricevette da un gesuita portoghese, Luís Gonçalves da Câmara, un esemplare delle

81 Andrés IVARS, *Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa*, in *Archivo Ibero-Americano*, XX (1923), 125-133, e XXI (1924), 385-390; la citazione è nell'ultima pagina. [Si veda ora il contributo di Jacobo SANZ HERMIDA, *La Tercera Parte de las Crónicas de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca*, in questo volume].

82 La bibliografia fondamentale era indicata da Fernando FÉLIX LOPES, *Marc de Lisbonne (ou de Betania)*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, X (1980), 272-274. Si veda ora José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 17 ss.

83 Sul personaggio vedi ora, in questo volume, il contributo di Giuseppe BERTINI, *Frei André da Insua, intermediario fra i Farnesi e le corti di Portogallo e Spagna*.

84 Francisco LEITE DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa*, 88, e ora Maria Isabel TORO PASCUAL, *La edición de los «Cantos morales, espirituales y contemplativos»* (in questo stesso volume). Si trattava dell'edizione curata da Giovanni Battista Modio, *I Cantici del beato Iacopone da Todi, con diligenza ristampati, con la giunta di alcuni discorsi et con la vita sua*, Roma, Ippolito Salviani, 1558 (CNC 30714). Cfr. anche José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crónicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 18-19, e in precedenza Enrico MENESTO, *Le vite antiche di Iacopone da Todi*, Firenze, 1977, XXXVI-XXXIX, per l'uso che il cronista portoghese fece della vita di G.B. Modio.

poesie di Iacopone da Todi, pubblicate l'anno precedente in quella città, cui fece appunto ricorso nella seconda parte delle sue *Crónicas*⁸⁴.

Nel redigere il libro «nel quale si scrivano le vite et miracoli di santi huomini della congregazione de' frati capuccini», fra 1582 e 1584, il padre Bernardino da Colpetrazzo aveva rivendicato in sostanza a un proprio confratello di avere operato la raccolta dei materiali, dei quali in seguito si sarebbe servito Marcos de Lisboa per la compilazione delle proprie cronache⁸⁵: «Ma, come piacque al Nostro Signore Iddio, un gran Padre Portoghese, del corpo della Religione, venne in Italia per informarsi bene delle cose del Padre S. Francesco; et particolarmente nella Provincia di S. Francesco, ove sempre è stato il fonte di queste cose. Ma sentendo che in Milano erano in buona forma raccolte da quel buon Padre, desideroso di haverle nelle mani con molta istanza pregò il Padre Vangelista da Canobio che gli le volesse dare. Ma i capuccini, non tenendone più conto che tanto le diedeno a quel Padre, il quale con molta allegrezza ritornandosi in Portogallo le fece stampare in duo volumi et di poi in Italia da Messer Horatio Dioli da Bologna sono state tradotte nella nostra lingua italiana, intitolate le *Croniche*»⁸⁶.

In effetti, nel frontespizio della traduzione italiana si leggeva che le *Croniche degli ordini instituiti dal P. S. Francesco*⁸⁷ erano state da Orazio Diola, un personaggio legato alla corte parmense⁸⁸, «rivedute, et emendate e con infiniti miglioramenti». Per quanto riguardava in particolare i frati cappuccini, in quella edizione facevano la loro comparsa testi estratti alla lettera dagli inediti scritti di un altro cronista dell'ordine, il padre Mario Fabiani da Mercato Saraceno: che, in verità, potrebbero essere stati inseriti direttamente dal traduttore bolognese, dando avvio a quel processo di

85 Su questo problema si vedano le messe a punto di Costanzo CARGNONI, *L'immagine di san Francesco nella formazione dell'ordine cappuccino*, in *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento*, 118-119, nota 17; di MARIANO D'ALATRI, in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di Costanzo CARGNONI, II, Perugia, 1988, 141; di Stanisław DA CAMPAGNOLA, *L'Umbria e i primi insediamenti cappuccini nei cronisti del Cinquecento*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, a cura di Vincenzo CRISCUOLO, Roma, 2001, 84-85. Questi studiosi propendono a prestare fede al cronista.

86 Da Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia ordinis fratrum minorum capuccinorum*, II: *Biographiae selectae*, a cura di Melchior A POBLADURA, Roma, 1940, 376. Dell'operato di Evangelista da Canobio il medesimo cronista riferiva a p. 375. Su questo cronista si veda ora Stanisław DA CAMPAGNOLA, *Bernardino da Colpetrazzo nella storiografia religiosa di fine Cinquecento*, in *L'«Historia» cappuccina vissuta e raccontata nel Cinquecento [...]*, Atti del convegno di Todi (13-15 maggio 1994), a cura di Carlo AMADEI, Todi, 1995, 31-54.

87 Il prospetto delle edizioni fornito da Francisco LEITE DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa*, m. 22-1/64-43, non appare del tutto perspicuo e andrebbe rivisto sulla base di criteri bibliografici più attendibili.

88 Cfr. Giuseppe BERTINI, *La vita a corte di Maria di Portogallo a Parma*, in *Maria di Portogallo, sposa di Alessandro Farnese, Principessa di Parma dal 1565 al 1577*, a cura di Giuseppe BERTINI, Parma, 2001, 71, nota 24.

manipolazione della raccolta del frate portoghese che portò, in tempi successivi e in modi diversi, alla compilazione di un quarto libro *Delle croniche dell'ordine de' frati Minori*, ad opera di una singolare figura di editore, traduttore e poligrafo, il veneziano Barezzo Barezzi⁸⁹: analoga operazione venne effettuata, a loro volta, da un frate minore iberico, Antonio Daza⁹⁰, e da un frate minore marchigiano dell'Osservanza, Bartolomeo Cimarelli⁹¹. Anche se, a dire il vero, l'autentico continuatore della sua opera storiografica, sia pur con ben diverso orientamento, con i suoi *Annales Minorum*, fu senza dubbio il confratello irlandese Luke Wadding, che era stato studente del collegio irlandese di Lisbona e all'Università di Coimbra⁹².

Marcos de Lisboa aveva fatto largamente ricorso alla letteratura minoritica dei secoli precedenti, allo scopo di compilare le proprie *Crônicas*, con una ricerca delle fonti francescane che non può essere radicalmente sminuita sulla base delle reazioni dei cronisti cappuccini alla loro pubblicazione⁹³. Nelle diverse premesse alle singole parti Marcos de Lisboa aveva con chiarezza manifestato la finalità della propria opera, vale a dire la promozione dell'«osservanza» all'interno dell'ordine dei frati Minori: a questo scopo vi aveva ricercato un filone continuo, che ne percorreva la storia a partire dai primordi, e trovava il suo culmine nelle vicende dell'Osservanza italiana del secolo XV e nella cronaca dell'ordine nella prima metà del secolo XVI. In questa prospettiva resta allora da valutare, in tutta la sua portata, il significato del passaggio di Marcos de Lisboa ai

89 Per un'informazione essenziale sul personaggio si vedano A. CIONI – C. MUTINI, *Barezzi. Barezzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, VI (1984), 336-340.

90 Si veda ora Jacobo SANZ HERMIDA, *La continuación de las «Crónicas» franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la «Quarta parte de la Chronica General»* (Valladolid, 1611), in *Quando os frades faziam história*, 83-92. Cfr. anche José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 24 e 74.

91 Su questi «continuatori» si veda Roberto RUSCONI, *Memorie storiche e agiografiche del francescanesimo in età moderna*, negli atti del seminario *Pellegrinaggio e culto dei santi. Santità minoritica del primo e secondo ordine* (Nardò, 28 aprile 2001), in corso di stampa a cura di Benedetto VETERE.

92 Cfr. Sergio BERTELLI, *Ribelli, libertini, ortodossi*, 144-147. Stanislao DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, 107-120, e ora anche José Adriano de Freitas CARVALHO, *As «Crônicas dos Frades Menores» de Fr. Marcos de Lisboa*, 9.

93 «Melchiorre da Pobladura, dopo un accurato esame delle testimonianze, è convinto che l'apporto del [p. Francesco] Massironi [da Cannobio] alle Cronache di Marco da Lisbona si riferisce soprattutto ai primi due volumi che trattano di san Francesco e dell'Ordine francescano in generale, e non esclusivamente alla terza parte delle Cronache dove si parla dell'origine della riforma cappuccina»: Costanzo CARGNONI, *L'immagine di san Francesco*, 118 nota 17, rinviano a Melchior A. POBLADURA, *De cooperatibus in compositione Annalium Ordinis fratrum minorum capuccinorum*, in *Collectanea franciscana*, XXVI (1956), 12-17.

frati Minori della stretta Osservanza, la cui provincia di Santo António dos Capuchos venne fondata nel 1568 e di cui egli divenne il secondo ministro provinciale, in un periodo compreso fra 1572 e 1576, vale a dire dopo che ebbe terminato di pubblicare le tre parti delle sue *Crônicas*⁹⁴.

All'interno di un approccio caratteristico della storiografia dell'osservanza minoritica fra secolo XV e secolo XVII⁹⁵, nelle *Crônicas* del frate portoghese alla fine ebbe particolare rilievo l'enfasi da Marcos de Lisboa posta sulla santità di frati e di monache, al punto da far scivolare la sua opera, in sostanza, nella direzione di una compilazione agiografica: anche in questo caso, non si trattava certo di una novità, all'interno della tradizione francescana, e comunque ciò ne costituiva una ripresa assai significativa, per la loro collocazione all'interno della temperie religiosa alla metà del secolo XVI e, soprattutto, per la fortuna che le *Crônicas* ebbero a partire da allora e nel secolo successivo: non soltanto per il numero delle edizioni in diverse lingue, ma anche per la schiera di continuatori cui esse diedero avvio⁹⁶.

E' stato dunque utile riflettere sul carattere complessivo della compilazione di frei Marcos de Lisboa, e in particolare sulla particolare intonazione che la caratterizzava, nel mondo iberico in generale e in quello lusitano in maniera ancor più specifica. In effetti, ciascuna delle dediche delle tre diverse parti delle *Crônicas* ai regnanti della dinastia portoghese non appare essere stata un puro tributo cortigiano, e la conclamata vocazione, che coinvolgeva allo stesso tempo i monarchi e i frati nella promozione di un'azione evangelizzatrice, non costituiva un mero espediente retorico, nel tracciare una linea di continuità fra i primi frati Minori, martiri degli infedeli in Marocco, e i francescani martiri cattolici della prima età moderna. Negli anni in cui egli redigeva i propri testi il Portogallo rivestiva nella politica internazionale un ruolo importante, che soltanto la successiva affermazione della poderosa supremazia della Spagna doveva obliterare, ingenerando persino l'impressione di un conformismo anche religioso all'intero della

94 Per le vicende che lo riguardarono in seguito, allorché divenne vescovo di Porto nel 1581, si vedano in questo volume i contributi di Fausto MARTINS, *Normativas artísticas das Constituições Sinodais de D. Frei Marcos de Lisboa*, e di Stefano ANDRETTA, *Religione e politica in Portogallo in alcune testimonianze italiane all'epoca del vescovato di Porto di Marcos de Lisboa*. Illuminanti sulla sua personalità religiosa sono anche le due opere, *De disciplina christiana libri quinque* e *Animi veri contriti [...] precatio*, predisposte per la stampa nel 1582, e rimaste inedite: cfr. Pedro TAVARES, *O «De disciplina christiana» de D. Frei Marcos de Lisboa. Considerações em torno de uma obra esquecida* (in questo stesso volume).

95 Si veda al proposito sempre Stanislaw DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, in particolare al capitolo secondo.

96 Si veda il contributo in corso di stampa, citato supra, alla nota 90.

politica iberica. Lo stesso passaggio nell'uso della lingua, in cui sono state redatte le *Crónicas*, dal portoghese allo spagnolo, merita una più attenta riflessione, dal momento che l'istanza immediatamente apparente, del volgarizzamento dei testi della tradizione francescana in un idioma materno comprensibile ai religiosi poco colti, e che tanto successo assicurò all'opera e alle sue traduzioni in diversi paesi, può indurre a sottovalutare il peso dei frati portoghesi e dei frati spagnoli, all'interno del mondo minoritico e in particolare al suo vertice: nel momento in cui, prima che gli orientamenti della Controriforma assicurassero, in maniera diversa, la preponderanza nell'uso del latino, il francescanesimo iberico si presentava come un autorevole erede del riformismo minoritico tardomedievale. L'impresa di frei Marcos da Lisboa risalta, dunque, nelle proprie dimensioni, di un'iniziativa non meramente individuale, nella misura in cui si innestava nella tradizione storiografica dell'ordine, avvalendosi dei testi in circolazione, nella penisola iberica come nel resto dell'Europa in cui erano insediati i frati Minori, e ricercandone altri ancora. Ulteriori ricerche potranno consentire di approfondire, in misura forse più adeguata, i tempi e le modalità con i quali il frate portoghese ebbe accesso a determinate fonti, in quale modo se le procurò ovvero gli furono rese disponibili, ed anche di quali collaborazioni si poté avvalere, in un'impresa di tale portata (in particolare, per la redazione della *Tercera parte*). Ad assicurarne la fortuna contribuì certamente il carattere complessivo delle *Crónicas*, in cui un'istanza a carattere moderno, vale a dire l'esigenza di una ricostruzione storica condotta a partire da un approccio fedele alle fonti, da tempo avanzata dalla storiografia umanistica, e che dava al testo un'apparenza di grande erudizione, conduceva per altri versi alla redazione di una voluminosa opera, che alla fine si presentava, alla stregua di uno «specchio dell'ordine dei frati Minori», come una vasta raccolta degli scritti ritenuti più significativi tra le opere della spiritualità e dell'agiografia francescane⁹⁷.

97 Queste ultime annotazioni sono state aggiunte dopo lo svolgimento dei lavori del convegno, sulla base delle osservazioni contenute in alcune relazioni, in particolare di José Adriano de Freitas Carvalho (cit. a nota 25); Agustí Boudas Llavat (cit. a nota 31), María Isabel Toro Pascua (cit. a nota 53), Jacobo Sanz Hermida (cit. a nota 80), Giuseppe Bertini (cit. a nota 82) e Stefano Andretta (cit. a nota 93).

NORMAS ARTÍSTICAS DAS CONSTITUIÇÕES SINODAIS DE D. FREI MARCOS DE LISBOA

Concluídos os trabalhos do Concílio de Trento, os Bispos, sentindo o peso da responsabilidade, preocuparam-se em acelerar os mecanismos que visavam a aplicação eficaz dos decretos conciliares.

Procederam, de imediato, à convocação de Sínodos Diocesanos, antiga instituição eclesial, prescrita já no IV Concílio de Latrão (1215),¹ considerado unanimemente como o mais importante do Ocidente na Idade Média. Mais tarde, o Concílio de Basileia (1431-1449) decretou uma série de regras para a Igreja, entre as quais se incluía a celebração anual do Sínodo Diocesano. O Concílio de Trento ratificou e recomendou, vivamente, as normas ditadas por estes concílios.

A frequente convocatória de Sínodos Diocesanos constituiu uma das características peculiares da primeira fase da aplicação tridentina. O Sínodo representava o momento culminante da vida religiosa e eclesiástica da Igreja local. A oportunidade em que todos se empenhavam na tutela da ortodoxia da fé, assim como da disciplina eclesiástica. Impunha-se criar e divulgar novas normas, de forma que toda a comunidade, clero, povo e outros sectores particulares pudessem adequar os seus comportamentos aos decretos sinodais.

Apesar das dificuldades inerentes à convocatória dos Sínodos, que se prendiam com a distância das povoações, a aspereza do clima e território, as dificuldades das vias de comunicação, a própria insegurança das pessoas, o mapa dos Sínodos da Igreja Portuguesa é bem elucidativo do activismo e ânsia reformista da época pré e pós-tridentina:

Data do Sínodo	Bispo da Diocese	Constituições sinodais
1247-1260	D. Julião Fernandes	<i>Synodicum hispanicum</i>
1261-1265	D. Vicente Mendes	<i>Manuscritas</i>

¹ I IV Concílio de Latrão, can.VI.

1326	D. João Gomes	<i>Synodicum hispanicum</i>
1344	D. Pedro Afonso	<i>Manuscritas</i>
1360	D. Afonso Pires	<i>Manuscritas</i>
1371	D. Afonso Pires	<i>Synodicum hispanicum</i>
1391-1399	D. João Esteves de Azambuja	<i>Manuscritas</i>
1430	D. Antão Martins de Chaves	<i>Manuscritas</i>
1465-1495	D. João Azevedo	<i>Synodicum hispanicum</i>
1496	D. João de Sousa	<i>Impressas (1497)</i>
1540	D. Frei Baltasar Limpo	<i>Impressas (1541)</i>
1585	D. Frei Marcos de Lisboa	<i>Impressas (1585); 2ª ed. em 1590</i>
1687	D. João de Sousa	<i>Impressas (1690); 2ª ed. em 1735</i> ²

Dimanadas dos Sínodos das Dioceses, as Constituições Sinodais impunham-se como o instrumento privilegiado da acção pastoral, o melhor testemunho, a fonte directa e quase única para conhecer e avaliar a eficácia da aplicação dos decretos sinodais em todos os domínios da vida eclesiástica e religiosa, incluindo, naturalmente, o campo artístico.

Apresentavam-se escritas e impressas em língua vernácula a fim de que todos pudessem compreender o seu conteúdo. Os sacerdotes eram obrigados a conservar uma cópia nas paróquias e explicar o articulado ao conjunto dos fiéis.

Paralelamente à actividade sinodal, os Concílios Provinciais que congregavam os representantes do clero de uma Província eclesiástica, presididos pelo Metropolita, transformaram-se, de igual modo, em instrumentos fundamentais de reforma eclesial. Contudo, o quadro dos Concílios Provinciais pós-tridentinos, em Portugal, é bastante mais reduzido, quando comparado com a lista dos Sínodos Diocesanos: Os Concílios Provinciais de Lisboa, em 1566 e 1574, sob o governo de D. Jorge de Almeida; Concílio Provincial de Braga, em 1566, convocado e presidido pelo Arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Nele participaram os Bispos sufragâneos do Porto, Coimbra, Miranda. A diocese de Viseu não esteve representada por viver um período de "sede vacante"; e, finalmente, o Concílio Provincial de Évora, em 1567, no tempo de D. João de Melo e Castro.

² Quadro elaborado a partir do "Elenco Cronológico das Constituições Diocesanas Portuguesas", José Pedro de PAIVA, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*.

CONSTITUIÇÕES SYNODAES DO

BISPADO DO PORTO,

Ordenadas pelo muyto Illustre & Reuerendissimo Senhor Dom frey
Marcos de Lisboa Bispo do dito Bispado.&c.



Impressas em a cidade de Coimbra, por Antonio de Mariz impressor da Vniuersidade,
com licença & approvaçao do Conselho geral da sancta Inquisiçao, Anno de 1585.
Agora novamente acrescentadas com o Edital da Inquisiçao, & impressas à custa
de Giraldo Mendez liureiro de sua Illustrissima Senhoria.

Taxadas em papel a

Rosto das "Constituições Sinodais do Bispo do Porto"
de D. Frei Marcos de Lisboa - 1585 - B.P.M.P.

CONSTITUIÇÕES SINODAIS DE D. FREI MARCOS DE LISBOA (1585)

D. Frei Marcos de Lisboa, Bispo do Porto entre 1582-1591, impelido pelo zelo pastoral, ditado pelas directrizes de Trento, de salvaguarda da ortodoxia e do sentido da reforma eclesial, convocou um Sínodo Diocesano em 1585, cujas Constituições, depois de vistas e aprovadas, vieram à luz pública em Junho do mesmo ano, sendo impressas em Coimbra, por António de Mariz, impressor da Universidade.

O Prólogo, dirigido "Ao pio Lector", inicia com as palavras de dedicatória das constituições: *A vos o Dayam, Dignidades, e Conegos, Cabido da nossa Cathedral Igreja da Cidade do Porto; e a todos os Priores, Abbades, Reytores, Vigairos perpetuos, Beneficiados, Comendadores, Religiosos e a todas as outras pessoas Ecclesiasticas, como Seculares, de qualquer estado, e condiçam que sejam; Saude em Iesu Christo nosso Salvador*³.

Em seguida, expõem-se os objectivos: as "novas" Constituições, visavam, em primeiro lugar, colmatar o hiato de cinquenta anos das *antigas deste Bispado, que fez Dom Balthazar Limpo de boa memória nosso predecessor*, compensar a *muita falta que avia das antigas que já se nam acham e*, finalmente, iniciar o movimento de reforma traçado pelo *Sagrado Concílio Tridentino em que se alteraram e mudaram muitas cousas*.

Os destinatários distribuem-se em três grandes grupos: Povo, Clérigos e Artistas. Entre os Clérigos distinguem-se as ordenações dirigidas, conforme os casos, aos abades, curas e reitores. Na classe dos artistas, os pintores ocupam um lugar privilegiado.

Na elaboração do texto, utilizaram-se, como fontes prioritárias, os Sagrados Cânones, as determinações do Sagrado Concílio Tridentino⁴, o IV Concílio Provincial Bracaraense (1566)⁵ e as Constituições Sinodais de D. Frei Baltasar Limpo (1541)⁶, *mudando, tirando e acrescentando algumas das antigas, fizemos outras de novo, segundo vimos ser isto necessario para bom regimento das igrejas*.

Seguindo o esquema adoptado pelo Sínodo de Lisboa de 1537, D. Frei Marcos de Lisboa articulou as Constituições em trinta e seis títulos, compostos por uma ou mais constituições.

3 *CONSTITUIÇÕES SYNODALES DO BISPADO DO PORTO, ordenadas pelo muyto Illustrre e Reverendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito Bispado*, Coimbra, 1585. Para o nosso estudo, servimo-nos do exemplar da Biblioteca Pública Municipal do Porto. Todas as citações, em itálico, no decorrer do trabalho, serão feitas na base deste exemplar.

4 *SACROSANCTUM, OECUMENICUM CONCILIUM TRIDENTINUM*. Tridenti, 1745.

5 *CONCILIUM PROVINCIALE BRACHARENSE IV*, Ulyssipone, Editio Secunda, 1748.

6 *CONSTITUIÇÕES SYNODAIS DO BISPADO DO PORTO ordenadas pelo muyto Reverendo e Magnifico Senhor Dom Baltasar Limpo Bispo do dicto Bispado, Porto, 1541*.

1. Normas sobre os Sacrários

Do conjunto da normativa artística das Constituições de Dom Frei Marcos de Lisboa, seleccionámos quatro temas que nos mereceram particular atenção: os sacrários, os ornamentos, as igrejas e ermidas e o tão discutido problema das imagens.

Do ponto de vista metodológico, julgámos indispensável o confronto com outros documentos e, de forma muito especial, com as anteriores Constituições Sinodais das Dioceses do Porto, de forma a permitir-nos extrair algumas conclusões sobre a estagnação ou evolução da doutrina ali exposta.

Seria pertinente alargar o universo comparativo a outros textos de Espanha e Itália. Contudo, os limites inerentes a este trabalho obrigam-nos a proceder apenas a comparações pontuais relativamente aos textos estrangeiros e privilegiar o confronto com as Constituições Sinodais de D. Frei Baltasar Limpo.

Abstraindo das primeiras Constituições Sinodais, da Diocese do Porto, impressas em 24 de Agosto de 1496, pela tipografia Rodrigo Álvares, no episcopado de D. Diogo de Sousa, a data de 1 de Março de 1541 assinala a publicação das segundas Constituições impressas, da Diocese Portucalense, pela tipografia Vasco Dias Tanquo de Frexenal, sob o báculo pastoral de D. Frei Baltasar Limpo (1537-1550). Constan de trinta e dois títulos, divididos em constituições.

O tema dos sacrários corresponde ao título do “Sacramento da Comunham”, constituição quarta, de Baltasar Limpo e ao título sexto, constituição quarta, de Frei Marcos de Lisboa, com a curiosidade de ambas constituições manterem idêntica titulação: *Em que Igrejas há de aver Sacrário em que estem sempre o Santissimo Sacramento e em que modo há de estar, e com alampada acesa*”.

Sobre a evolução dos sacrários já escrevemos que o pós-Concílio de Trento ditou normas rígidas e uniformes, relacionadas com a sua colocação nos altares⁷. No panorama italiano, nos períodos pré e pós-tridentino, destacaram-se duas personalidades que podemos considerar como os grandes promotores desta praxis tridentina: Gian Mateo Giberti, em Verona e Carlo Borromeo, em Milão, ao ordenarem que o sacrário deveria fixar-se na estrutura do altar-mor das respectivas catedrais. Ao mesmo tempo recomendaram aos párocos no sentido de procederem da mesma maneira nas igrejas paroquiais. Em Roma, o Papa Paulo IV mostrou-se favorável à inovação e chegou a impor a sua prática nas igrejas romanas. Fora de Itália, a reforma fez-se, lentamente, continuando a pautar-se pelos usos antigos.

O contributo de Mateo Giberti sobre este tema foi decisivo. Antes de impor as normas, o bispo de Verona assentou os princípios fundamentais que deviam nortear a prática pastoral. Jesus Cristo, Filho de Deus, nosso

⁷ Fausto MARTINS, *Estudo Iconográfico do Retábulo-Sacrário da Capela do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Caminha*, Porto, 1988, 340.

Salvador é o centro de toda a Criação. Logicamente devia convergir para Ele todo o ser humano que anela a salvação. Esta centralidade teológica teria de expressar-se de forma visível e material, traduzida na colocação do sacrário num lugar honorífico, eminente e central, de forma a atrair a atenção dos fiéis. Consequentemente, o Santíssimo Sacramento que, até àquele momento, era conservado em zonas periféricas, passaria a ocupar o altar-mor, ponto de convergência da caminhada do cristão ao entrar na igreja⁸.

Confrontando o texto de Frei Marcos com as "Constituições Sinodais" de Mateo Giberti, de 1542 e, principalmente, com as "Instructionum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae, Libri duo"⁹ de Carlo Borromeo, independentemente de pequenas coincidências, pode concluir-se que Frei Marcos não teve conhecimento dos textos italianos.

O paralelismo verifica-se relativamente às Constituições de D. Frei Baltasar Limpo. Se compararmos os dois textos, é forçoso concluir que, neste tema, D. Frei Marcos se limita a repetir "ipsis verbis" o pensamento do bispo da Ordem Agostiniana:

BALTASAR LIMPO

... Ordenamos que nesta Sé e igrejas paroquiais... se façam muy honrados sacrarios à custa das rendas das ditas igrejas e mosteiros...

Esteja o Sacramento bem fechado com boas fechaduras e chaves, que terão os Reitores...

Nos ditos Sacrarios terá o Sacramento em Pedra ara e corporais lavados (renovados de 8 em 8 dias)...

Tera sempre, ao menos, 2 Hostias consagradas...

Sempre diante: uma lampada acesa ...na nossa Sé; 4 lampadas: 2 diante do Sacramento, uma à custa da Misericórdia e outras 2 na capela-mor, à custa das obras da Sé...

MARCOS DE LISBOA

... Ordenamos que nesta nossa See do Porto, e nas Parrochias da cidade ... se façam muy honrados sacrarios à custa das rendas das ditas Igrejas ou mosteiros...

Sacramento, fechado com boas fechaduras, e chaves as quaes terá o Reitor, ou Cura da Igreja, ou mosteiro...

Nos ditos Sacrarios terá o Sanctissimo Sacramento em pedra Ara, e em Corporaes lavados muy limpos... o qual renovara de quinze em quinze dias...

Tera sempre no dito Sacratio ao menos duas hostias consagradas...

Sempre diante do Santissimo Sacramento esté hum a Lampada acesa ...nexta nossa See do Porto avera sempre quatro lampadas de continuo acesas...

⁸ Riforma Pretridentina della Diocesi di Verona – Visite Pastorali del Vescovo G. M. Giberti: 1525-1542, a cura di Antonio FASANI, Vicenza, 1989, CIX.

⁹ Carlo BORROMEO, *Instructionum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae Libri duo*, Milano, 1983.

A constituição de Frei Marcos começa por apontar a finalidade da existência dos sacrários nas igrejas: *para devoçam e consolaçam dos fieis christãos e pela necessidade que os enfermos tem de receber o Santissimo Sacramento.*

Por estes motivos, ordena-se que a Sé Catedral, as igrejas paroquiais, os mosteiros conventuais (sic) de religiosos e religiosas, igrejas colegiadas e outros lugares onde estiverem juntos trinta vezinhos, deverão possuir honrados sacrários.

A normativa sinodal inclui, ainda, um conjunto de regras relacionadas com as fechaduras, os corporais, a pedra ara, a limpeza e o número mínimo de duas hóstias consagradas. Dá particular atenção à lâmpada eucarística ao considerá-la elemento essencial para a centralidade da igreja e sinal da presença eucarística do Santíssimo Sacramento. Deve permanecer *bem concertada com bom azeite de maneira que nunca esté o sacrario sem lume por asi ser ordenado pelo direito.*

O texto indica, expressamente, que a Sé Catedral deverá possuir quatro lâmpadas, continuamente acesas: duas, na capela do Santíssimo, sendo uma delas custeada pela Misericórdia e outras duas, acesas na capela-mor, à custa das rendas da Sé.

A constituição é omissa quanto a outros pormenores relativos à matéria, formas, remate, decoração interior e exterior e, de modo particular, da porta dos sacrários, que mereceram relevo especial no tratado de Carlo Borromeo¹⁰.

2. Normas gerais para as igrejas e ermidas

O título décimo nono intitulado *Das Igrejas e Ermidas: e como se deve estar nelas: e dos ornamentos do altar: e cousas que hade aver nas Igrejas, e como se hão de prover, servir, alimpar, e consertar os altares, e Igrejas*, encerra o articulado mais denso da normativa artística que devia nortear a construção, ornamentação, limpeza e conserto das igrejas e ermidas. Do conjunto das dezasseis constituições que compõem este título, debruçar-nos-emos, de imediato, sobre o conteúdo das seis primeiras, deixando o capítulo dos ornamentos e das imagens para análise posterior.

Na constituição primeira, depois de se apelar para a ordem e limpeza dos templos, como casa de oração, adverte-se que não se encostem sobre os altares, a pia baptismal e se respeitem os livros dos ofícios divinos, não

¹⁰ Carlo BORROMEO, *Instructionum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae Libri duo*, ed. cit., 113-114.

os utilizando como bancos para se sentarem. Cumprindo um uso que vinha da época paleocristã, comum às sinagogas e mesquitas, ordena-se a separação de sexos, com os homens a ocuparem os bancos da frente e as mulheres os bancos de trás, de maneira que *os homens estem per sy, e as mulheres per sy, e nam huns antre outros*.

As constituições segunda, terceira e quarta regulam sobre a observância que devia preservar o espaço sagrado de usos e actividades profanas. Por razões óbvias, era proibido, sob pena de excomunhão, comer, beber e fazer fogo, dentro e fora das igrejas, incluindo os dias de festa dos Oragos.

Incorriam na mesma pena de excomunhão aquelas pessoas que utilizassem estes espaços para bailar, dançar, jogar ou organizar touradas nos seus adros.

Estava, igualmente, proibida a representação de autos, quer de dia quer de noite, sem a aprovação prévia do Provisor e a licença do Prelado¹¹.

A prática comum de manter igrejas e ermidas abertas de manhã até ao pôr do sol obrigava as pessoas a observar a norma que proibia as vigílias e permanência nocturna nesses lugares.

Quanto às ofertas, em géneros alimentícios de trigo, centeio, cevada, milho, linho, alhos, cebolas que os fiéis costumavam levar às igrejas, deviam ser retiradas no próprio dia, sob pena de pagarem cem réis por cada infracção, salvo nos casos de oferta de madeira ou de *outra coisa necessaria pera corregimento da Igreja*. As ofertas de pão e vinho eram distribuídas pelos pobres e presos do local.

Regulamentada a matéria relacionada com o respeito e preservação do espaço sagrado de usos profanos, a constituição quinta expõe as normas que se deveriam observar na construção de igrejas, mosteiros e ermidas.

Através das suas visitas pastorais, D. Frei Marcos de Lisboa constatara algumas construções de ermidas não licenciadas, *em lugares, e sitios nam decentes*, sem rendas capazes de cobrir as despesas inerentes à manutenção e reparação. Face a estas situações irregulares, a primeira medida que se impunha era repor a legalidade canónica. Quais eram as disposições canónicas a este respeito? Desde há muito tempo que a Igreja adoptara, sobre esta matéria, a doutrina do Cànone *Nemo eadem distinctione*, emanado do Concílio de Orleans: *Nemo ecclesiam aedificet, antequam episcopus civitatis et ibidem crucem figat, publice atrium designet, et ante praefiniat, qui aedificare vult, quae ad luminaria et ad custodiam, et ad stipendia custodum sufficiant, et ostensa donatione, sic domum aedificet; et postquam consecrata fuerit, atrium eiusdem ecclesiae sancta aqua conspergat*. O capítulo *De Monachis*, 18, qu. 2 apta esta norma aos mosteiros¹².

11 A representação dos "Mistérios" nas igrejas tornou-se uma prática generalizada como se pode comprovar pela colectânea publicada por J.- P. MIGNE, *Dictionnaire des Mystères* ..., Brepols, 1989.

12 *Diccionario de Derecho Canonico*, Tomo 2, Madrid, 1848, 75.

Na sequência deste princípio universal, ordena-se que não se edifiquem igrejas, ermidas, oratórios ou mosteiros sem licença expressa do Bispo. Esta só seria concedida após a avaliação das capacidade de dotação competente e de conservação da casa de Deus. Na eventualidade de não se respeitar esta cláusula e de se avançar com a construção sem licença, aplicar-se-ia a pena de quatro mil réis e, posteriormente, o edifício seria demolido ou aplicado para outra obra pia, *por ser feito sem ter a dita licença*. Por seis vezes, numa só constituição, alerta-se para a necessidade da licença expressa do Bispo.

As ermidas que proliferavam um pouco por toda a parte, muitas vezes em condições irregulares, foram objecto de particular atenção e de regulamentação mais contundente. Sobre os fundadores e herdeiros recaía a responsabilidade de dotá-las de um altar digno com a imagem do Orago ou retábulo e de toalhas suficientes para o culto; deviam manter-se em bom estado de conservação de forma a evitar humidades e a entrada das águas; deviam permanecer fechadas, como medida de segurança; só poderiam ter missa, após a obtenção da licença expressa do Prelado e depois *de estarem emmadeiradas à olivel, e concertadas de todo o necessario, e decentemente edificadas, e guarnecidas de cal por dentro, e de fora*. Aos Visitadores competia zelar, através das visitas ordinárias e extraordinárias, pelo cumprimento destas normas.

Em situações de degradação e impossibilidade de restauro, por motivos financeiros, os Visitadores dispunham de autoridade para ordenar a sua demolição *de todo e por nella, huma cruz em memoria de aver sido lugar dedicado a Deos, porque mais val nam haver taes ermidas, que estarem arruinadas e dannificadas*.

3. Normas sobre os ornamentos

Dom Frei Baltasar Limpo abre um título sobre os ornamentos, composto por quatro constituições, para regulamentar sobre os ornamentos, enquanto D. Frei Marcos de Lisboa lhe dedica, apenas, uma constituição. Desta feita, não se limita à mera repetição da doutrina do seu predecessor, conseguindo, em menos espaço, apresentar, ainda que de forma lacónica, um corpo normativo mais completo.

A constituição principia, uma vez mais, com o testemunho do conhecimento do Prelado da situação diocesana sobre esta matéria e com o enunciado do princípio doutrinário que preside ao formulário normativo. Porque nas igrejas, *sam necessarios os ornamentos ordenados pela Santa Madre Igreja para o culto divino e porque somos enformados e pessoalmente vimos a falta que os taes ornamentos em algumas igrejas há*.

O termo “ornamento” é utilizado “lato sensu”, abrangendo, algumas construções até aos livros de registo, passando pelos altares, retábulos, sacrários e panos de altar. Depois de se assentar o princípio geral, as constituições passam ao regimento pormenorizado, voltando a repetir o princípio já enunciado de que a igreja devia ser suficiente para acolher os fiéis, *bem emmadeirada, e telhada, guarneçada e cham.* Insiste-se na necessidade de possuírem campanário com seus sinos e estarem dotadas de adro bem definido, para demarcar a separação dos espaços profanos dos religiosos.

No interior, a atenção principal está orientada para a zona do altar: cumprindo as normas canónicas, os altares deviam ser *firmes*, isto é, fixos e, preferentemente, de pedra, *bem feitos, de grandura conveniente, com tabuleiro e degraus* para colocar a cruz e castiçais. Os altares deviam estar dotados de *aras consagradas, sãs e tamanhas que ao menos caiba nellas o calix e hostia, cubertas e cozidas em pano* e respectivos corporais.

Ao falar das sacras, o texto das constituições refere-se, tão-só, à que estava situada no centro do altar, *em que estem impressas ou escritas a boa letra as palavras da Consagração*, visto que as rubricas só prescreviam a do meio, pois o uso das sacras laterais foi introduzido mais tarde¹³.

Detrás do altar, situava-se *o retabulo pintado, com correições diante*, ou seja, encaixes de madeira que, em certos dias, permitiam a exibição das relíquias que, habitualmente, permaneciam ocultas.

O sacrário, que já fora objecto de regulamentação no título sexto, constituição quarta, devia reunir três qualidades: *bem feito, dourado e pintado*.

Recordam-se, ainda, algumas rubricas prescritas no “Missal” e no “Cerimonial dos Bispos”: acerca dos panos pretos com Passos da Paixão, pintados para o tempo da Quaresma; da necessidade de frontais para os altares; o do uso de toalhas para limpar as mãos e de toalhas para dar a comunhão *que alcancem de uma parte ate outra da capela*.

Não se descarta o capítulo dos livros que cada igreja devia possuir. Quanto aos Livros Eclesiásticos, refere-se a necessidade de possuírem um bom Missal, *Romano dos novos com calendario novo; manual para administrar os sacramentos*; livros de registos de Baptismo, Casamento, Crisma, Óbitos, Inventário, Livro de visitas e um exemplar das *nossas Constituições*. O texto conclui desta forma: *e muitas mais cousas, por nos recomendadas e por nossos Visitadores, porque nesta constituçam nam se declaram se nam as may's necessarias*.

13 Antônio COELHO, *Curso de Liturgia Romana*, Singeverga, 1950, tomo II, 251.

4. Normas sobre as imagens

Concluimos com o estudo do título décimo nono que inclui a constituição sétima, sob esta epígrafe: *Que se nam pintem imagens por pintores nam conhecidos e aprovados por nos ou pelo Provisor*:

Antes de mais, cumpre-nos realçar a singularidade desta constituição quando comparada com o texto das Constituições de D. Frei Baltasar Limpo que restringe esta temática a dois títulos: *Os ornamentos e as pratas das igrejas*. Na constituição primeira, do título dos “Ornamentos”, no que concerne às imagens, limita-se a ordenar que em cada igreja ou mosteiro não falte *retabolo pintado: ou imagem de vulto do orago bem composta*.

Em contrapartida, a constituição de D. Frei Marcos de Lisboa revela o conhecimento e, simultaneamente, visa a aplicação do decreto tridentino da sessão XXV: *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus*¹⁴, que sintetizaríamos desta forma:

- Extingam-se as imagens de falso dogma, que induzem os ignorantes ao erro.
- Instrua-se o povo rude acerca das representações históricas e narrações bíblicas.
- Elimine-se a superstição no sagrado uso das imagens.
- Desterre-se todo lucro sórdido e evite-se a lascívia.
- Os Bispos devem estar atentos de forma que nas representações das imagens não apareça: - *Nihil inhordinatum* - *Nihil profanum* - *Nihil inhonestum*, como convinha à casa de Deus.

Para além do decreto tridentino, o texto de D. Frei Marcos de Lisboa ressen-te-se da influência das normas emanadas do IV Concílio Provincial Bracarense, de 1566, intituladas: *De reprimenda pictorum licentia*; *De sacrarum imaginum decentia: materia quam forma*; *De lascivo sacrarum imaginum ornatu prohibendo*¹⁵.

Destituída do tom severo e proibitivo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, o Bispo Franciscano, da diocese portugalense, intitula a constituição sétima do título décimo nono: *Que se nam pintem imagens por pintores nam conhecidos e aprovados por nos, ou pelo Provisor*. Na explanação do texto, dirigido aos clérigos, visitantes e, particularmente, aos pintores, D. Frei Marcos, denotando um bom conhecimento pastoral da Diocese, denuncia duas situações irregulares: *Achamos muytas imagens e pinturas de sanctos mal pintadas, que nam tam somente, nam provocam a devoçam*

14 SACROSANCTUM, OECUMENICUM CONCILIUM TRIDENTINUM, Tridenti, 1745, 331-332.

15 CONCILIUM PROVINCIALE BRACHARENSE IV, Ulyssipone, Editio secunda, 1748, 302.

a quem as ve, mas antes dam materia de rir. Além disso, continua o texto, outras que nam estam pintadas conforme a verdade da escritura e historia que representam.

Dando cumprimento ao grito tridentino, *Foveant Episcopi*, o Prelado portuense dirige-se, em primeiro lugar, aos responsáveis das igrejas, ordenando que não se entremeta nenhum pintor a pintar retavolo, ou qualquer outra pintura, sem primeiro aver a nossa licença, ou de nosso Provisor, cuja obtenção ficará dependente de um parecer fundamentado acerca da capacidade artística e do rigor ortodoxo do oficial, se pinta historias na verdade.

Corroborando as normas dadas aos clérigos responsáveis das igrejas, ordena-se aos Visitadores que examinem atentamente as imagens e pinturas e mandem retirar aquelas que acharem apochrifas, mal, ou indecentemente pintadas ou envelhecidas, substituindo-as por outras bem feitas, como deve ser.

Este texto reflecte o conhecimento e o desejo de aplicação do documento tridentino:

Marcos de Lisboa

- "Apochrifas"
- Mal pintadas
- Envelhecidas
- Indecentemente pintadas

Concílio de Trento

→ Evitar os falsos dogmas

→ Nihil Inordinatum

→ Nihil inhonestum

O pintor que incorresse nestas infracções ficaria sujeito ao pagamento de mil réis para a Sé e Meirinho. No caso dos delitos ocorrerem nas igrejas locais, o montante da pena seria distribuído pelas igrejas, Meirinho, ou pessoa que as requerer, e acusar.

Insistindo no carácter educativo das imagens que não deviam representar temas contrários aos dogmas da fé que se professa e assumindo o papel de pedagogo, D. Frei Marcos dirige-se, novamente, aos pintores prescrevendo que nam façam, ou pintem imagem alguma de Sanctos, ou Sanctas de modo algum que nam seja usado e recebido communmente na Igreja.

Para os casos duvidosos, os responsáveis, antes de dirimirem, deveriam consultar, pessoalmente, o Bispo, o Provisor ou Vigário, caso contrário, expunham-se à pena de excomunhão e ao pagamento de dois mil réis.

O texto desta constituição sétima conclui com um aviso dirigido aos Abades, Reitores e Curas, acerca das imagens de roca, porventura inspirado no texto do Concílio Bracaraense¹⁶, exigindo que não se utilizem vestidos

¹⁶ CONCILIIUM PROVINCIALE BRACHARENSE IV, Actio V, Cap. IV, 303.

e ornamentos, próprios do uso profano – *Nihil profanum* – e que *nam sejam de feiçam e cor em que se possa notar indecencia alguma* – *Nihil inhonestum* –. Apela-se, de forma contundente, que se eliminem estas irregularidades *nas vestiduras, toucados e cores das Imagens da Sacratissima Virgem Maria Nossa Senhora*”, por razões óbvias.

Ao longo da nossa comunicação, fomos apontando algumas conclusões parcelares, decorrentes da leitura e análise textual. Chegados ao final do nosso trabalho, estamos em condições de extrair duas conclusões gerais, relativas ao campo artístico. As Constituições Sinodais de Dom Frei Marcos de Lisboa constituem, em primeiro lugar, um significativo avanço relativamente ao corpo doutrinal do texto de Dom Frei Baltasar Limpo e, ao mesmo tempo, revelam uma decisão clara da aplicação eficaz dos decretos do IV Concílio Provincial Bracarense e do Concílio de Trento, nomeadamente, da doutrina sobre o uso correcto das imagens.