

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA
JOSÉ NUNES, OP
PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES
(COORDENAÇÃO)

OS DOMINICANOS EM PORTUGAL (1216-2016)



CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaiás Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins – *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) – *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2.
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5

**OS DOMINICANOS
EM PORTUGAL
(1216-2016)**

Título: Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)

Coordenação: António Camões Gouveia, José Nunes e Paulo F. de Oliveira Fontes

Edição:

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt



CATÓLICA

CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

LISBOA

Conceção gráfica e Execução:

Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

ISBN: 978-972-8361-81-5

Depósito legal: 439210/18

Tiragem: 600 exemplares

Edição apoiada por:

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA
JOSÉ NUNES
PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES
(COORDENAÇÃO)

OS DOMINICANOS EM PORTUGAL (1216-2016)

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2018

APRESENTAÇÃO

As Jornadas de História. Os Dominicanos em Portugal (1216-2016) foram mesmo umas Jornadas.

Por decisão da sua Comissão Organizadora constituída por elementos do Instituto São Tomás de Aquino (ISTA) e do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), apoiada pela Comissão Científica, esta participação no estudo dos 800 anos dominicanos por meio de encontros e trocas de saberes aconteceu em três Jornadas.

Três tempos do ano de 2016: 29 e 30 de janeiro, 1 e 2 de julho e 11 e 12 de novembro.

Três locais marcados à evidência pelos dominicanos: Aveiro, Vila Nova de Gaia e Lisboa.

Três temas de fundo: História, Memória, Património; Discursos, Teologia, Espiritualidade; Espaços, Homens, Percursos.

A orgânica espaço-temporal e as tríades temáticas de fixação das Jornadas são a expressão exterior da ideia de fundo que presidiu à organização científica: alteridade, mobilidade e abertura.

Outros temas, outras possibilidades de leitura, outros espaços e outros públicos entre os participantes. Deteção de movimentos, variações internas e externas, reconfigurações e problematizações. Uma abertura constante a cruzamentos de cronologias, temáticas de investigação, intervenientes de várias instituições nacionais e estrangeiras ou a diferentes estados de estudo.

Com sinceridade temos a alegria de saber que os objetivos, uns mais que outros, foram atingidos dentro dos próprios limites do projeto, como a presente publicação dá conta.

Como se conseguiu?

Com um trabalho de secretariado eficiente e interventivo conduzido pelo Dr. José António Rocha e pelo Mestre João Furtado Martins; com o apoio local do Museu de Aveiro, através do seu diretor, Dr. José António Christo, e da sua equipa; com o apoio local do Espaço Corpus Christi, em Gaia, através da sua

coordenadora, Dr.^a Elsa Fontão, e da sua equipa; e, em Lisboa, através da estrutura do CEHR.

A par disso, com a atitude participativa na gestão de tempo e debates das diferentes mesas pelos vários colegas, alguns dos quais vieram a assumir a leitura crítica dos textos que agora se publicam.

E ainda com os apoios institucionais das câmaras municipais de Aveiro e de Vila Nova de Gaia, que nos acolheram, e da Biblioteca Nacional de Portugal e do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, que organizaram uma mostra documental e uma exposição bibliográfica em Lisboa¹, que muito agradecemos.

Esperamos agora que a fixação das comunicações por escrito permita a constituição de um pequeno ponto de situação de casos modelares e dê conta das ausências e vazios de investigação e, por aí, consiga constituir-se num incentivo à prossecução mais alargada e aprofundada do estudo dos Dominicanos, a Ordem dos Pregadores.

Os coordenadores
António Camões Gouveia
José Nunes, op
Paulo F. de Oliveira Fontes

¹ Informações detalhadas sobre a organização e o programa das Jornadas, bem como a gravação vídeo das iniciativas associadas podem consultar-se através do Portal de História Religiosa, cf. <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/DominicanosPortugal/>

OS PRIMÓRDIOS DA PRESENÇA DOMINICANA EM PORTUGAL: 1220-1418

MARIA LEONOR FERRAZ DE OLIVEIRA SILVA SANTOS*

Dia de São Martinho, 11 de novembro de 1215. No interior da Igreja de São João de Latrão, perante uma multidão de bispos, abades, prelados de ordens religiosas, dignitários, embaixadores e convidados, Inocêncio III abriu a primeira sessão do IV Concílio de Latrão¹, o XII Concílio Ecuménico da Igreja Católica. Convocado desde 19 de abril de 1213, este concílio visava a reflexão sobre alguns dos temas mais prementes da atualidade do ocidente europeu, entre os quais a reforma dos costumes da Igreja, a afirmação da fé, a recuperação da Terra Santa, o fim das heresias, a extinção das guerras entre estados cristãos e o restabelecimento da paz universal.

Uns meses antes, a 15 de junho do mesmo ano, João Sem Terra, rei de Inglaterra, o terceiro da dinastia Plantageneta, via-se forçado, pelos seus súbditos, a assinar a *Magna Carta*, um documento fundamental para defesa dos direitos dos cidadãos e da Igreja Católica, que veio limitar o poder dos monarcas de Inglaterra e esteve na base do constitucionalismo.

Em França, Filipe II ou Filipe Augusto, o sétimo da dinastia capetiana, vivia, no início do século XIII, entre a dicotomia de uma monarquia feudal, que

* Professora no Colégio Mira Rio. Colaboradora do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP).

¹ Sobre Inocêncio III e o IV Concílio de Latrão veja-se: Luis Suárez – Los Papas de la Edad Antigua y Medieval. In Francisco Javier Paredes Alonso, Maximiliano Barrio, Domingo Ramos-Lissón y Luis Suárez – *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999. p. 203-212. Sobre o IV Concílio de Latrão veja-se: Domingo Ramos Lissón – Historia de los Concilios Ecuménicos. In Francisco Javier Paredes Alonso, et al. – *Diccionario de los Papas y Concilios...*, p. 618-620.

absorveu os principados e domesticou a aristocracia, e as cidades e o movimento comunal, que funcionaram como entrave ao desenvolvimento do Estado².

Na Hispânia, a 16 de julho de 1212, travava-se a Batalha das Navas de Tolosa. Afonso VIII de Castela liderando um grande exército cristão, a que se juntaram os reis de Navarra e Aragão e, de Portugal, numerosos membros das ordens religioso-militares (sobretudo templários)³, alcançou uma esmagadora vitória sobre o califado almóada. O êxito desta batalha viria a pronunciar o declínio do Império Almóada, o advento das “terceiras taifas” e, no final do século XIII, o confinar da presença muçulmana, na Península Ibérica, ao Reino de Granada.

No Sacro Império Romano Germânico, a transição do século XII para o século XIII, foi palco de rivalidades entre as famílias dos duques da Baviera e dos duques de Suábia, profundos adversários da Santa Sé, a quem disputavam o *dominium mundi*, no contexto das lutas entre o Sacerdócio e o Império⁴.

Em suma, foi neste ocidente europeu marcado, também, pela explosão urbana, pelo renascimento comercial, pela multiplicação de heresias, pela evolução das mentalidades e transformação da sociedade que, no início do século XIII, surgiu a forma de vida mendicante e novas ordens religiosas que, pela pregação itinerante e exigência radical de pobreza, buscavam a salvação.

A *Ordo Praedicatorum*, de que atualmente celebramos os 800 anos de fundação foi, precisamente, uma destas novas ordens que, no contexto que acabámos de traçar, surgiu, em sintonia com uma das grandes preocupações de Inocêncio III, com o objetivo de travar a crescente expansão de heresias que, desde o século XII, ameaçavam destruir a unidade da cristandade. Num estilo de pregação novo, radicalmente diferente do adotado pelos legados pontifícios, os frades dominicanos partiram despojados de bens materiais e, em humildade, através da pregação, procuraram restabelecer a unidade de fé.

Estado atual dos conhecimentos

A Portugal, os pregadores dominicanos chegaram logo nos primeiros anos da sua existência, mas o que conhecemos da sua história, sobretudo dos primeiros tempos, desde a entrada no nosso território, cerca de 1220, até à formação da Província Portuguesa, em 1418, é, ainda, muito pouco. Não dispomos de uma História geral dos Dominicanos ou Dominicanas⁵ e a maioria dos estudos reali-

² Cf. Michel Balard, Jean-Philippe Genet, Michel Rouche – *A Idade Média no Ocidente. Dos Bárbaros ao Renascimento*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994, p. 161-173, 187-198.

³ Cf. José Mattoso – 1096-1325. In *História de Portugal*. Dir. por José Mattoso. Vol. II: *A Monarquia Feudal (1096-1480)*. Coord. José Mattoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 116-118.

⁴ Cf. Georges Duby – *Atlas Historique. L'Histoire du monde en 334 cartes*. Paris: Larousse, 1996, p. 99.

⁵ Vejam-se alguns dos importantes trabalhos de Raúl de Almeida Rolo (Dominicanos. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000,

zados baseiam as suas análises nas crónicas⁶, por vezes lidas de forma acrítica e pouco interpretativa. As fontes existentes para cada um dos conventos fundados são, também, muito díspares, de tal modo que se para algumas casas dispomos de fundos documentais que rondam as cinquenta a cento e cinquenta ou duzentas unidades de instalação (livros e maços)⁷, para outras quase não nos chegaram quaisquer testemunhos da sua existência⁸. Assim, a produção historiográfica sobre esta temática tem sido parca, dispersa e não sistemática.

Como visão de conjunto, da difusão e influência dos dominicanos em Portugal, apenas continuamos a dispôr da memória cronística dos séculos XVI a XVIII⁹. Depois, temos publicadas algumas monografias sobre conventos¹⁰, estudos

p. 82-88; Dominicanos em Portugal. *Panorama*. 4ª série. 2 (1962), 8 páginas não numeradas; *Província de Portugal da Ordem de São Domingos*. Lisboa: 1962) e de António do Rosário (Dominicanas. In *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Vol. 6. Lisboa: Verbo, 1967, p. 1668-1669; Dominicanos. In *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Vol. 6. Lisboa: Verbo, 1967, p. 1671; Dominicanos na História da Sé de Braga. In *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Actas*. Vol. 2/1. Braga: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1990, p. 97-109; Frades pregadores em intercâmbio peninsular, séc. XIII. In *II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Actas*. Vol. 4. Porto: INIC, 1990, p. 1251-1272; Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV. In *Reportório de história de las ciencias eclesiásticas en Espana*. Vol. 7. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1979, p. 509-598; Primórdios dos dominicanos em Portugal: notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de D. Fr. Sueiro Gomes, O.P. (1217-1223). *Bracara Augusta*. 18-19 (1965) 205-249). Veja-se também *Dominicanos em Portugal: História, Cultura e Arte – Homenagem a José Augusto Morão*. Coord. Ana Cristina Costa Gomes e José Eduardo Franco. Lisboa: Alêtheia Editores, 2010.

⁶ Juan de la Cruz – *Cronica dela Orden de predicadores, de su principio y suceso hasta nuestra edad y dela vida del bien auenturado sancto Domingo su fundador*. Lisboa: 1567; Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos particular do reino e conquistas de Portugal*. 3 vols. Lisboa: 1623-1678; Pedro Monteiro – *Claustro dominicano*. 3 vols. Lisboa: 1729-1734.

⁷ Entre os conventos fundados até 1418, destacam-se com fundos documentais mais volumosos os conventos de São Domingos de Santarém, de N. Sr.ª dos Fiéis de Deus do Porto, de São Domingos de Lisboa e o Convento de Corpus Christi de Vila Nova de Gaia. Cf. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos – *Ordens religiosas em Portugal – Das origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2016, p. 371-405.

⁸ Os fundos dos Conventos de Nossa Senhora dos Mártires de Elvas, de Santa Maria da Vitória da Batalha e de São Domingos de Benfica, além de incluírem um reduzido número de espécies, quase não dispõem de documentação para o período anterior à fundação da Província de Portugal (mesmo tratando-se, dois destes conventos, de fundações do final do século XIV). Cf. Bernardo Vasconcelos e Sousa e Sousa, *et al.* – *Ordens Religiosas...*, p. 384-385, 387-388.

⁹ Ver: Juan de la Cruz – *Cronica de la...;* Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos...* e Pedro Monteiro – *Claustro...*

¹⁰ É o caso dos trabalhos de Saúl António Gomes – *O mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV*. Coimbra: Instituto de História da Arte, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990 e de Júlia Isabel Coelho Campos Alves de Castro – *O mosteiro de São Domingos de Donas de Vila Nova de Gaia (1345-1513)*. Porto: dis. de mestrado, Faculdade de Letras do Porto, texto policopiado, 1993. Não se tratando de uma monografia sobre um convento, destaca-se também o trabalho de António Domingues de Sousa Costa, intitulado D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do convento das dominicanas do Salvador de Lisboa. (In *III Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 2. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991, p. 1-150) que apesar de centrado na figura de D. João

no âmbito da história da arte e património¹¹ e artigos sobre questões específicas, como os primeiros tempos ou fundação de uma determinada casa¹², figuras de destaque no seio da ordem, relações entre os dominicanos e outras instituições¹³, fundação de capelas¹⁴ ou estudos relativos às Igrejas de determinados conventos¹⁵.

Para um conhecimento mais aprofundado acerca do processo de implantação dos Pregadores no nosso país e do papel inovador que estes exerceram, juntamente com a ordem franciscana, no conjunto da Igreja Portuguesa, será necessário um metódico e abrangente trabalho de investigação que, sistematicamente, contemple os fundos documentais de cada convento dominicano, os fundos de outras instituições que tenham mantido relações próximas com os pregadores, a documentação da Província de Espanha – entidade de quem dependeram os conventos portugueses até 1418 – e a documentação resultante dos capítulos gerais da Ordem¹⁶. Só com o levantamento exaustivo destas fontes arquivísticas e com o

Afonso de Azambuja é, ainda hoje, o trabalho mais aprofundado de que dispomos sobre o Convento do Salvador de Lisboa.

¹¹ Jorge Custódio – O convento de São Domingos de Santarém: memória, espaço e arquitetura. In *S. Frei Gil de Santarém e sua época. Actas*. Santarém: 1997, p. 117-137; M. Tavares Chicó – *Arquitectura da Idade Média em Portugal: Dois estudos acerca da Igreja do Mosteiro da Batalha*. Lisboa: 1944; M. Tavares Chicó – O mosteiro da Batalha e a arquitetura em Portugal no fim do século XIV e no século XV. In *História da Arte em Portugal*. Vol. 2. Porto: 1948, p. 17-134; José Custódio Vieira da Silva – Para um entendimento da Batalha: influência mediterrânica. In *III Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 1. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991, p. 83-88. José Custódio Vieira da Silva – Para um entendimento da Batalha: influência mediterrânica. In *III Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 1. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991, p. 83-88. *Monjas Dominicanas. Presença, Arte e Património em Lisboa*. Coord. científica de Ana Cristina da Costa Gomes, José Augusto Mourão, José Eduardo Franco e Vítor Serrão. Lisboa: Alêtheia Editores, 2008.

¹² Maria Helena da Cruz Coelho, João José da Cunha Matos – O convento velho de S. Domingos de Coimbra: contributo para a sua história. In *II Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 2. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1986, p. 41-53; A. Thomas – La fondation du couvent des dominicains de Lisbonne (1241-2). In *Miscelânea científica e literária dedicada ao Doutor J. Leite de Vasconcellos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934, p. 417-424.

¹³ António do Rosário – Convento de São Domingos e a colegiada, Guimarães. In *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada. Actas*. Vol. 2. Guimarães: 1981, p. 57-98; Maria Salomé Curado – *O conflito entre o mosteiro de S. Domingos e o cabido da cidade do Porto a propósito da Confraria de Jesus no século XV*. Porto: trabalho de seminário, Universidade Portucalense, texto policopiado, 1986; Manuel Hermenegildo Lourinho – A ermida de Nossa Senhora da Escada nas relações com a igreja e o convento de S. Domingos. *Olisipo*. 35 (1972) 32-45.

¹⁴ Albertina da Conceição Machado da Silva Barbosa – *Capelas e aniversários do mosteiro de S. Domingos do Porto*. Porto: dis. de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, texto policopiado, 1995; Eugénio de Andrea da Cunha e Freitas – As capelas de S. Domingos do Porto. *Boletim cultural da Câmara Municipal do Porto* (1939), p. 51-68, 187-209.

¹⁵ Manuel Hermenegildo Lourinho – A igreja de S. Domingos de Lisboa. *Olisipo*. 34 (1971), p. 115-123 e 36 (1973), p. 38-47; Manuel Hermenegildo Lourinho – História da igreja do convento de S. Domingos de Lisboa. *Olisipo*. 37-38 (1974-1975), p. 48-59; José Maria Cordeiro de Sousa – Dois túmulos medievais em São Domingos de Lisboa. *Feira da Ladra*. 9 (1939), p. 93-97.

¹⁶ Considera-se aqui a documentação normativa, emanada do governo central, como por exemplo a regra e constituições da Ordem.

cruzamento dos dados delas provenientes com a informação dos cronistas e com os resultados de alguns trabalhos já publicados, poderemos produzir um estudo de cariz científico acerca da história dos Dominicanos portugueses.

No entanto, apesar de este trabalho ainda não ter sido realizado, a memória cronística, os estudos mais ou menos aprofundados, que já referi e que têm sido publicados, assim como algumas observações ou questões que têm sido levantadas em estudos não especificamente dedicados aos frades pregadores¹⁷, fornecem-nos já algumas informações sobre os primórdios da Ordem dos Pregadores em Portugal.

Os primórdios da presença dominicana em Portugal: dependência jurisdicional das fundações portuguesas

Segundo Walz¹⁸, a *Ordo Fratrum Praedicatorum*¹⁹ fundada, em França, por S. Domingos de Gusmão, aprovada por Inocêncio III, em 1215, e confirmada por Honório III, através da bula *Religiosam Vitam*, de 22 de dezembro de 1216, terá chegado a Portugal entre os anos de 1220 e 1222. Frei Luis de Sousa antecipa a presença dos primeiros frades pregadores em terras lusas para 1217, associando-a à figura de Frei Soeiro Gomes e ao Convento de Montejunto, primeira casa fundada pela Ordem em Portugal. As primeiras referências documentais conhecidas, que atestam a presença dos Dominicanos entre nós, datam de c. 1218-1219²⁰.

Chegados, assim, a Portugal pelo segundo decénio do século XIII, em pleno reinado de D. Afonso II, os frades pregadores encontraram o reino mergulhado numa profunda crise, que se iniciara com as invasões almóadas de 1190 e 1191 e se prolongaria até 1250. A guerra com Leão; conflitos sociais dispersos por algumas cidades e regiões rurais; lutas e violências entre D. Sancho I e alguns nobres; a oposição deste mesmo rei aos bispos de Coimbra e do Porto; o reinado de D.

¹⁷ Entre os trabalhos não específicos sobre os dominicanos portugueses, mas que de alguma forma tratam questões com eles relacionadas destacam-se: João Luís Inglês Fontes, Maria Filomena Andrade, Maria Leonor Silva Santos – Frades, monjas e reclusas: os primórdios da presença mendicante em Santarém Medieval. *Reti Medievali*. (no prelo); José Mattoso – Estratégias da pregação no século XIII. *Ler história*. 5 (1985) 105-118; Rosa, Maria de Lurdes – *Pero Afonso Mealha. Os bens e a gestão da riqueza de um proprietário leigo do século XIV*. Redondo: Patrimónia, 1995; Gomes, Saul António – As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 10 (1998) 149-215.

¹⁸ Walz, Angellus – *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*. 2ª edição. Roma: Pontificium Aethenaeum "Angelicum", 1948, p. 129.

¹⁹ Nome do instituto, confirmado por bula de 21 de janeiro de 1217 e pelo qual se fixou o principal objetivo da Ordem de pregação apologética e defesa da fé contra as heresias.

²⁰ Uma provisão do bispo D. Pedro de Coimbra pela qual Frei Soeiro Gomes foi autorizado a pregar às populações sobre jurisdição do mesmo bispo e uma ordenação de D. Afonso II contra a atuação de Frei Soeiro Gomes, prior da Ordem dos Pregadores. Ver: Francisco da Gama Caeiro – Os primórdios dos frades pregadores em Portugal: enquadramento histórico-cultural. In *II Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 1. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984, p. 166.

Afonso II (1211-1223), marcado por divergências entre o monarca e diversos setores do poder senhorial²¹; o reinado de Sancho II (1223-1248), marcado pelo acentuado crescimento dos poderes locais e por uma tal situação de anarquia que levou o episcopado a ver-se na necessidade de pedir ao papa a destituição do soberano e, finalmente, o coroar de toda esta evolução por um período de guerra civil, que só seria travada pelo triunfo da monarquia de Afonso III, testemunham bem o estado de crise do reino, neste período de 1190 a 1250²².

Ao estabelecerem-se no nosso país, os primeiros frades pregadores vieram a ficar na dependência da Província de Espanha, constituída em 1221, sob o governo do provincial português, Frei Soeiro Gomes. A partir de 1275, com a divisão da Província de Espanha em sete vicariatos, os conventos portugueses foram agregados sob o vicariato de Portugal, vindo a verdadeira autonomização da Província de Espanha a concretizar-se por influência da conjuntura resultante do Cisma do Ocidente (1378-1417) e das Guerras Fernandinas, ocorridas entre Portugal e Castela (1369-1382). Em pleno Cisma (1392), tendo passado a Província de Espanha a ser, teoricamente, governada por dois provinciais (ou um provincial e um vigário geral), um da obediência de Roma e outro da obediência de Avinhão, os dominicanos de Portugal ficaram sob a autoridade do vigário geral, imediato ao mestre-geral da Ordem, que dependia da obediência de Roma. A separação definitiva da Província de Espanha veio a concretizar-se em 1418²³, com o apoio de D. João I e com a formação da Província de Portugal, juridicamente constituída pela bula *Sacrae Religionis*, do Papa Martinho V²⁴. Mestre Frei Gonçalo foi o seu primeiro provincial eleito.

Entre a chegada dos primeiros dominicanos e a constituição da Província Portuguesa, a Ordem dos Pregadores terá fundado entre nós doze a treze conventos, nove comunidades masculinas e três ou quatro femininas²⁵. Este número

²¹ Não esqueçamos que Afonso II desenvolveu um surpreendente e inovador processo de centralização estatal que veio a constituir um dos mais precoces ensaios de supremacia do Estado no contexto da Europa feudal. Cf. José Mattoso – 1096-1325..., p. 108.

²² José Mattoso – 1096-1325..., p. 95-133.

²³ Pouco depois da fundação do Convento da Batalha, em dois capítulos celebrados em Itália, Portugal solicitou a autonomização dos seus conventos e a constituição da província portuguesa, alegando a grande dimensão da Província de Espanha, o facto de D. João I não aprovar a submissão a Castela e a capacidade dos frades e conventos portugueses para formarem uma família autónoma. No entanto, os capítulos aconselharam os pregadores portugueses a aguardarem a união da Igreja universal e dos conventos de Portugal e Castela sob um único provincial, para depois desencadearem o processo de autonomização – Cf.: Luís de Cádegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos...* Vol. I, p. 921. Em 1416, por determinação do Capítulo Geral de Agripina, os conventos de Portugal e Castela foram unidos sob um só provincial e em 1417, com o pontificado de Martinho V, teve fim o Cisma do Ocidente.

²⁴ Bula datada de 5 de fevereiro de 1418.

²⁵ Segundo Frei Luis de Sousa, durante este mesmo período, os pregadores terão fundado mais três conventos: um em Chelas (Lisboa), um em Tuy (atualmente Espanha) e outro em Ceuta (Norte de África). Por falta de elementos suficientes para confirmação da pertença destes conventos à Ordem, ao conjunto de

de comunidades femininas não está ainda claramente definido e exige uma investigação mais aprofundada, no entanto os dados já conhecidos parecem apontar para uma real tentativa de fundação de um mosteiro feminino dominicano em Chelas²⁶, termo de Lisboa. Este, em 1221, estaria habitado por mulheres e, desde 1228, seria governado por uma priora (D. Justa) de que hoje conhecemos algumas ligações aos dominicanos de Santarém²⁷. Em 1234, este grupo de religiosas ter-se-á submetido à Regra de Santo Agostinho, depois colocado sob proteção papal²⁸ e, de acordo com a documentação, pelo menos, até aos finais da década de 1290²⁹, parece ter tido uma proximidade crescente aos dominicanos.

Face à escassez de informação disponível relativamente ao período de ligação da comunidade de Chelas à Ordem dos Pregadores, passamos a considerar entre o elenco de fundações dominicanas em Portugal, até à constituição da Província Portuguesa, doze conventos. Não sendo fácil, ou até possível, estabelecer a datação exacta da origem de cada casa, devido a carências documentais ou à disparidade de informações disponíveis podemos, no entanto, estabelecer um elenco cronológico das fundações:

- Montejunto (Alenquer) / Santarém: Convento de N^a Sr^a das Neves/ N^a Sr^a da Oliveira (1218³⁰/1225³¹)
- Coimbra: Convento de São Domingos (1227³²)
- Porto: Convento de Nossa Senhora dos Fiéis de Deus (1237³³)
- Lisboa: Convento de São Domingos (1241³⁴)

fundações de iniciativa dos pregadores portugueses ou até mesmo por dificuldade de confirmar uma efetiva fundação, por hora, estes conventos não vão incluídos no elenco de fundações seguidamente apresentado.

²⁶ Cf. Bernardo Vasconcelos e Sousa, *et al.* – *Ordens Religiosas...*, p. 211-212.

²⁷ Com efeito, uma doação de Dona Justa, de 1236, aparece testemunhada por três dominicanos: Frei Fenando, Frei Mendo e Frei Pedro (AN/TT, *Mosteiro de Santa Maria de Chelas*, mç. 11, n^o 211 e 211A).

²⁸ Conforme breve de Gregório IX, de 26 de julho de 1234 (cópias em AN/TT, *Mosteiro de Santa Maria de Chelas*, mç. 77, n^o 1526, 1527 e 1528).

²⁹ Assim, desaparecem do mosteiro de Chelas as alusões aos dominicanos e as freiras dizem-se dependentes do Ordinário do Lugar, ou seja, o bispo de Lisboa (Maria Filomena Andrade – *O Mosteiro de Chelas: uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e Gestão*. Cascais: Patrimónia, p. 18-19).

³⁰ Segundo Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos...*, vol. I, p. 65, o ano em que foi fundado o convento de Montejunto.

³¹ Data de fundação do convento de Nossa Senhora da Oliveira de Santarém, para onde foi transferida a comunidade de Montejunto. Cf. Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos...*, vol. I, p. 148.

³² A comunidade encontrava-se já em funcionamento sob a autoridade de um prior. Cf. Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos...*, vol. I, p. 282.

³³ Requerimento do bispo do Porto ao Capítulo Provincial de Burgos para a fundação de um convento de Pregadores no Porto.

³⁴ Data de aceitação do convento pela Ordem.

- Santarém: Convento das Donas (1265³⁵)
- Elvas: Convento de Nossa Senhora dos Mártires (1267³⁶)
- Guimarães: Convento de N^a Sr^a das Neves ou São Domingos (1272³⁷)
- Évora: Convento de São Domingos (1286³⁸)
- Vila Nova de Gaia: Convento do Corpus Christi (1353³⁹)
- Batalha: Convento de Santa Maria da Vitória (1388⁴⁰)
- Lisboa: Convento do Salvador (1391⁴¹-1392⁴²)
- Benfica (Lisboa): Convento de São Domingos (1399⁴³)

Pouco mais de sessenta anos, o tempo que decorreu entre a chegada dos dominicanos a Portugal e a fundação do convento de Évora (1286), foram o suficiente para a Ordem erigir os seus primeiros oito conventos e os pregadores se implantarem por quase todo o território nacional. Depois da fundação do convento de Évora em 1286, o ímpeto inicial de estabelecimento de novas comunidades abrandou, verificando-se apenas uma fundação ao longo de cerca de um século⁴⁴. A partir de 1388, com o aparecimento do Convento de Santa Maria da Vitória (Batalha) e a difusão do apostolado da reforma, por Frei Vicente de Lisboa (desde cerca de 1390), um novo ciclo de fundações se iniciou.

O começo do século XV, época de constituição da Província de Portugal, foi marcado pelas reacções contra o sistema claustral e pela formação da Congregação da Observância. Ao separarem-se da província de Espanha, os conventos portugueses, apesar de terem constituído uma só província, tiveram dois governos separados. Os claustrais ficaram directamente dependentes do provincial de Portugal e os observantes de um vigário (o qual, de direito, dependia do provincial),

³⁵ Data de eleição de Sancha Martins como primeira prioressa das emparedadas de Santarém após formarem um encerramento comum.

³⁶ Outorga da licença de fundação do convento, por parte do bispo de Évora.

³⁷ Segundo Frei António do Rosário, data das primeiras referências documentais aos frades do convento de Guimarães – Cf.: António do Rosário – Convento..., p. 57-98.

³⁸ Licença régia de D. Dinis em que os pregadores foram autorizados a fixar-se em Évora.

³⁹ Licença apostólica de fundação do convento – Inocêncio VI (5.3.1353).

⁴⁰ Carta de doação do convento à Ordem de São Domingos.

⁴¹ Licença apostólica de fundação do convento – Bonifácio IX (13.3.1391).

⁴² Assento em que o bispo do Porto, D. João de Azambuja, declara fazer da Igreja do Salvador de Lisboa um mosteiro.

⁴³ Data de aceitação do convento pela Ordem.

⁴⁴ Este abrandamento do ritmo de fundações correspondeu, de certo modo, a uma fase de crise geral da Ordem que se começou a sentir em meados do século XIII e na qual a hostilidade dos membros do clero relativamente aos pregadores foi generalizada.

acabando por se virem a autonomizar da jurisdição claustral, em 1466, quando a Congregação da Observância obteve carta de independência⁴⁵.

Visto, em traços gerais, o ritmo de implantação dos Pregadores em Portugal e a sua organização em termos de dependência jurisdicional, vejamos agora o que a historiografia nos permite saber acerca de cada convento fundado, pela ordem, até 1418:

*Convento de N^a Sr^a das Neves de Montejunto / Convento de São Domingos de Montirás / Convento de N^a Sr^a da Oliveira de Santarém*⁴⁶

A primeira fundação dos dominicanos em Portugal, levada a cabo por Frei Soeiro Gomes e sob os auspícios da infanta D. Sancha, irmã de Afonso II, entre os anos de 1217 e 1222, foi edificada, segundo Frei Luís de Sousa, junto à ermida de Nossa Senhora das Neves, na Serra de Montejunto (Alenquer). Dificultada a missão de apostolado dos frades pelo isolamento da casa, no alto da serra, o Provincial da Ordem veio a incumbir Frei Domingos de Cubo da transferência do convento para o sítio de Montirás, parte baixa da cidade de Santarém⁴⁷, junto à raiz do monte dos apóstolos e ainda fora do centro da vila. A estadia neste local foi provisória, e a comunidade acabou por, cerca de 1225, se fixar junto à ermida de Nossa Senhora da Oliveira, anexa à igreja paroquial da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova. A partir de então, tal como as restantes casas religiosas de Santarém medieval, a comunidade dominicana passou a partilhar o espaço imediatamente exterior às muralhas, a norte da Porta de Leiria, no mesmo planalto onde se situava o núcleo mais antigo da vila, dominado pela Alcáçova. Integrando o “anel monacal”⁴⁸, que envolvia o recinto muralhado, o Convento de

⁴⁵ Em 1513, toda a Província foi unida sob um só prelado e cessou a distinção entre reformados e não reformados.

⁴⁶ Sobre o convento dominicano de Santarém, veja-se: Marta Castelo Branco – Escrita e gestão patrimonial num mosteiro mendicante: o Tombo dos bens de S. Domingos de Santarém (1402-1471). *Media Aetas. Revista de Estudos Medievais*. 2a Série. 2 (2005-2006) 147-190. Maria da Conceição Casanova – Conventos de São Domingos em Santarém na época de S. Frei Gil. In *São Frei Gil de Santarém e a sua época. Actas*. Santarém: 1997, p. 88-94; Jorge Custódio – O convento de São Domingos..., p. 117-137; Luis António Mata – Subsídios para o estudo da(s) comunidade(s) dominicana(s) na Santarém ducentista. In *S. Frei Gil de Santarém e sua época. Atas*. Santarém: 1977, p. 107-115; José Mattoso – Estratégias..., p. 105-118; António do Rosário – Convento de São Domingos..., p. 57-98; António do Rosário – Rótulo de São Domingos de Santarém: documentos inéditos sobre cruzada a pregar pelos dominicanos, 1276: I – Carta de Fr. João Arias. In *III Jornadas de história medieval do Algarve e da Andaluzia. Atas*. Loulé: 1989, p. 55-69.

⁴⁷ Num contexto de adversidades entre D. Afonso II, o bispo D. Pedro de Coimbra (que apoiara a ação de Frei Soeiro Gomes no seu bispado) e, conseqüentemente, de uma certa animosidade do monarca relativamente a Frei Soeiro Gomes foi natural o apoio da Infanta D. Sancha (também ela em conflito com o monarca por questões relacionadas com os poderes senhoriais no seu domínio) à fundação do convento de Santarém.

⁴⁸ Segundo Mário Viana: “O dispositivo semi-circular resultante das várias instalações do clero regular, ou ‘anel monacal’ como já foi chamado, levou meio século a formar, desde o estabelecimento em 1208 dos

Nossa Senhora da Oliveira vinha contribuir para a formação do novo arrabalde, resultante do alargamento da cidade e do aumento da sua população.

Os primeiros anos da presença dos pregadores em Santarém ficariam marcados pelo trabalho de edificação da nova casa e da sua igreja⁴⁹; pelos conflitos gerados entre os pregadores e os frades franciscanos a propósito das respetivas áreas de pregação e influência; pela proteção que estes prestaram às emparedadas de Santarém, que acabariam por vir a formar um encerramento comum, que constituiu a primeira fundação duradoura de donas dominicanas em Portugal e, finalmente, pelo protagonismo de alguns dominicanos que habitaram o Convento de Nossa Senhora da Oliveira e entre os quais destacamos, Frei Soeiro Gomes, companheiro do próprio São Domingos († 1233)⁵⁰ e primeiro Provincial da Província de Espanha, constituída em 1221, Frei Gil de Santarém, médico, teólogo e taumaturgo, que exerceu por duas vezes o cargo de Provincial da Província de Espanha († 1264/1265)⁵¹ e mestre Arnaldo de Sagarra, que sucedeu Frei Gil, como provincial dos pregadores, em Espanha (1255-1269)⁵².

Em consonância com o papado na sua preocupação com a expansão das heresias e risco de perda da unidade da cristandade, os dominicanos de Santarém puderam contar com o claro apoio da Santa Sé para a sua fixação na cidade. Assim foram agraciados com diversas bulas que procuraram garantir-lhes a sua atividade pastoral e a generosidade dos fiéis para a edificação da igreja conventual⁵³ que, em 1257, ainda se encontrava em construção, e viram o papa conceder indulgências a todos aqueles que visitassem a igreja conventual nas festas de São Domingos e de São Pedro Mártir⁵⁴, mercê que viria a ser alargada, em janeiro de 1259 e março de 1260, a diversas outras festas aí celebradas⁵⁵.

frades trinitários, seguidos dos dominicanos, dos franciscanos, das clarissas, ou menoretas como também eram conhecidas, e por último das freiras dominicanas” – *Espaço e povoamento numa vila portuguesa: (Santarém 1147-1350)*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2007, p. 128.

⁴⁹ Esta construção seria levada a cabo com o apoio da Colegiada de Santa Maria da Alcáçova, com o contributo de esmolas régias e de particulares e, sobretudo, sustentada pelas poupanças dos próprios frades.

⁵⁰ António do Rosário – *Letrados...*, p. 594-597.

⁵¹ O seu segundo provincialato estendeu-se de 1234 a 1245. Sobre ele, veja-se Jorge Custódio – São Frei Gil de Santarém, da Ordem dos Pregadores: uma personalidade entre a Lenda, a Hagiografia e a História. In *São Frei Gil de Santarém e a sua Época – Exposição*, coord. J. Custódio. Santarém: 1997, p. 17-51; António do Rosário – *Letrados...*, p. 565-568; Baltasar de São João – *Vida de São Frei Gil de Santarém*. Ed. Aires A. Nascimento. Lisboa: 1989.

⁵² António do Rosário – *Letrados...*, p. 557.

⁵³ Sobre este apoio do papado ver: João Luís Inglês Fontes, *et al.* – *Frades, monjas...* (no prelo).

⁵⁴ Bulas *Quoniam ut ait e Cum ad promerenda*, de Alexandre IV, de 13 de agosto e 27 de setembro, respetivamente (sumariadas in Linehan, *Portugalia Pontificia: Materials for the History of Portugal and the Papacy (1198-1417)*. Vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, n.º 551 e 552, p.374-375.

⁵⁵ Bulas *Vite perennis gloria*, de Alexandre IV de 10 de janeiro de 1259 e 15 de março de 1260 (sumariadas in Linehan, *Op. Cit.*. Vol. I, n.º 568, p. 383 e n.º 602, p. 397).

*Convento de São Domingos de Coimbra*⁵⁶

Convento masculino, fundado no lugar de Figueira Velha, junto ao Rio Mondego, por iniciativa das infantas D. Branca e D. Teresa, filhas de D. Sancho I. Não se sabe ao certo de quando data a sua fundação mas, segundo Duarte Nunes de Leão, citado por Frei Luís de Sousa⁵⁷, em 1227, já estava em funcionamento e tinha como prior Frei João. Desde os primeiros tempos, a comunidade atraiu múltiplos legados e vocações, entre as quais se destacaram as de vários cônegos da Sé de Coimbra.

Frei Paio de Coimbra, célebre pregador do convento de São Domingos⁵⁸, terá sido um dos responsáveis pela grande reputação alcançada pela comunidade. Neste convento viveu, também, São Frei Gil de Santarém, antes de ser eleito Provincial, em 1233.

Já no século XVI, devido a estragos provocados pelo assoreamento do rio Mondego no edifício conventual, um diploma pontifício, de 1506, autorizou a transferência da comunidade para novas instalações. No entanto, esta mudança só se viria a concretizar em meados do século com a fixação do convento na Rua da Sofia.

*Convento de N^a Sr^a dos Fiéis de Deus do Porto*⁵⁹

Convento masculino fundado por iniciativa de D. Pedro Salvadores, bispo do Porto, que em 1237, por ocasião da celebração do Capítulo Provincial dos dominicanos, em Burgos, solicitou à Ordem a criação de um convento na sua cidade.

⁵⁶ Veja-se: Maria Helena da Cruz Coelho e João José da Cunha Matos – O convento velho de S. Domingos de Coimbra: contributo para a sua história. In *II Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 2. Porto: 1986, p. 41-53; José Sebastião da Silva Dias – Os dominicanos e a filosofia em Portugal no séc. XVI. In *II Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 2. Porto: 1986, p. 195-292; António de Vasconcelos – *Os colégios universitários de Coimbra*. Coimbra: 1938.

⁵⁷ Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de S. Domingos...*, vol. I, p. 281-283.

⁵⁸ Autor de 406 Sermões redigidos até 1250 e reunidos no *codex alcobacensis 5/CXXX* da Biblioteca Nacional de Lisboa.

⁵⁹ Veja-se: Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. prep. e dir. por Damião Peres, 4 vols. Porto: 1967-1971, p. 139-142; Albertina da Conceição Machado da Silva Barbosa – *Capelas e aniversários do mosteiro de S. Domingos do Porto*. Porto: 1995, dis. de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Maria Salomé Curado – Alguns documentos relativos ao convento de S. Domingos do Porto. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 2 (1985) 71-91; Maria Salomé Curado – *O conflito entre o mosteiro de S. Domingos e o cabido da cidade do Porto a propósito da Confraria de Jesus no século XV*. Porto: 1986, trabalho de seminário, Universidade Portucalense, texto policopiado; Eugénio de Andrea da Cunha e Freitas – As capelas de S. Domingos do Porto. *Boletim cultural da Câmara Municipal do Porto*. Porto: 1939, p. 51-68, 187-209; Humberto Baquero Moreno – O fornecimento de água ao convento de S. Domingos do Porto nos séculos XIV e XV. In *II Encontro sobre história dominicana. Atas*. Vol. 2. Porto: 1985, p. 29-40; António do Rosário – Frades do convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da época moderna. *Revista de história*. 2 (1979) 91-103; António do Rosário – Os dominicanos do Porto num breve de Pio IV “Ven fratre Bartholomaeo”, 1563. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 2 (1985) 93-110;

Ao Porto terão então chegado Frei Gualtero e Domingos Galego que, do Bispo D. Pedro Salvadores, receberam uma capela e umas casas no local onde viria a ser construído o futuro convento⁶⁰

Alcançando a comunidade grande sucesso junto dos fiéis, a posição do bispo veio a alterar-se e este tornou-se um forte opositor à acção dos dominicanos no bispado e à sua instalação definitiva na cidade, chegando mesmo a proibir aos religiosos a pregação, confissão, celebração e encomendação das almas. Para resolver os diferendos desencadeados, São Frei Gil, provincial da ordem, recorreu ao arcebispo de Braga, D. Silvestre e este, por sua vez, apelou ao Papa. Gregório IX, pela bula *Olim Venerabili*, levantou o interdito do bispo portuense e encomendou a defesa do convento e da comunidade ao arcebispo D. Silvestre. D. Sancho II, querendo garantir a paz recuperada pelos religiosos, em 1239, declarou-se fundador e padroeiro do convento. Apesar das diligências desencadeadas, as condições de vida dos frades na cidade não foram fáceis. Como noutros locais do país, os mendicantes foram encarados com desconfiança e arrogância, por parte do bispo e cabido, e os conflitos foram frequentes.

*Convento de São Domingos de Lisboa*⁶¹

Convento masculino fundado por iniciativa de D. Sancho II, em 1241, num arrabalde da cidade de Lisboa (campo da Corredoura). As suas obras de construção foram concluídas em 1259. Em 1271, por testamento de D. Afonso III, o convento foi dotado de numerosas terras, a Norte, a Nascente e a Sul.

Ao longo do século XIV, o edifício do convento foi fortemente danificado pelo desgaste das cheias de 1343 e 1384.

⁶⁰ Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* vol. I, p. 304.

⁶¹ Veja-se: Fortunato de Almeida – *História da Igreja...*, vol. 1, p. 139-142, vol. 2, p.156-158; Manuel José Maia Ataíde – A igreja e casa do capítulo do convento de S. Domingos de Lisboa. *Boletim Cultural da Junta Distrital de Lisboa*. 71-72 (1969) 20-45; José Fernando Canas – A igreja de S. Domingos de Lisboa: o renascer das cinzas. *Monumentos: revista semestral de edifícios e monumentos*. 6 (1997) 68-72; António do Rosário de Sousa Carvalho – Protecção de Santa Maria da Escada. In *Primórdios cultus mariani – Acta congressus Mariologici-Mariani in Lusitania Anno 1967 celebratil*. Roma: 1970, 4, p. 375-396; José Sebastião da Silva Dias – Os dominicanos e a filosofia em Portugal no séc. XVI. In *II Encontro sobre história dominicana*. Atas. Vol. 2. Porto: 1986, p. 195-292; Manuel Hermenegildo Lourinho – A igreja de S. Domingos de Lisboa. *Olisipo*. 34 (1971) 115-123, 36 (1973) 38-47; Manuel Hermenegildo Lourinho – A ermida de Nossa Senhora da Escada nas relações com a igreja e o convento de S. Domingos”. *Olisipo*. 35 (1972) 32-45; Manuel Hermenegildo Lourinho – História da igreja do convento de S. Domingos de Lisboa. *Olisipo*. 37-38 (1974-1975) 48-59; José Maria Cordeiro de Sousa – Dois túmulos medievais em São Domingos de Lisboa. *Feira da Ladra*. 9 (1939) 93-97; A. Thomas – La fondation du couvent des dominicains de Lisbonne (1241-2). In *Miscelânea científica e literária dedicada ao Doutor J. Leite de Vasconcellos*. Coimbra: 1934, p. 417-424.

*Convento de São Domingos das Donas de Santarém*⁶²

Convento com origem numa experiência de reclusão feminina, iniciada em Santarém, cerca de 1240, por Elvira Duranda que, ao fazer-se reclusa, tomou voluntariamente o hábito de São Domingos e se emparedou numa das várias celas que viriam a ocupar a rua de Santarém que ligava a ermida da Trindade ao convento de São Francisco. A presença das emparedadas no local, tornando-se cada vez mais efectiva, começou a não agradar aos vizinhos Frades Menores que, responsabilizando os dominicanos de Santarém por aquele movimento, lhes exigiram a retirada das reclusas para outra morada. Despoletou-se assim um conflito que, além das reclusas, franciscanos e dominicanos, veio a envolver o rei D. Afonso III (sentença de 1261) e o papa Urbano IV. As senhoras emparedadas acabaram por formar um encerramento comum, que teve como primeira priora eleita, em 1265, a religiosa Sancha Martins. Da vizinhança do convento de São Francisco, as reclusas mudaram-se para o sítio da Ermida de Santa Maria Madalena, local próximo da Porta de Mansos, que lhes foi doado pelos frades pregadores e onde vieram a construir o seu convento. Em 1287, no Capítulo Geral de Bordéus, foram finalmente admitidas à Ordem dos Pregadores. Fr. Gonçalo Origue foi incumbido pelo Capítulo Geral de receber a profissão das reclusas e de estabelecer a observância da Regra.

Segundo Frei Luís de Sousa, para dar início à nova comunidade, do convento de Chelas, foram para Santarém duas religiosas, uma das quais (Maria Mendes de Ansião), em 1290, foi confirmada primeira priora das donas dominicanas de Santarém, por Frei Gonçalo, religioso que governou as freiras sob a designação de prior. Clemente V veio a confirmar a integração da comunidade na Ordem dos Pregadores em 1305.

*Convento de Nossa Senhora dos Mártires de Elvas*⁶³

Convento masculino fundado cerca de 1267. Segundo Frei Luís de Sousa, os dominicanos de Elvas começaram por se estabelecer a aproximadamente meia légua da cidade, junto à ermida de Nossa Senhora da Graça, vindo mais tarde a mudar-se para o centro da povoação. Em 1266, receberam as primeiras doações de terras na urbe e, em fevereiro de 1267, receberam de D. Afonso III a ermida de Santa Maria dos Mártires para construção de um novo edifício. Em julho do

⁶² Sobre este convento, veja-se: Maria da Conceição Casanova – *Conventos de ...*, p. 94-97; José Mattoso – *Estratégias da pregação... Ler História*. 5 (1985) 105-118; Sequeira, Gustavo de Matos – *Inventário Artístico de Portugal. Distrito de Santarém*. Vol. 3. Lisboa: 1949, p. 75.

⁶³ Sobre este convento, veja-se: Fortunato de Almeida – *História da Igreja...*, vol. 1, p. 139-142; Luís de Cádegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 1, liv. 4, cap. 8-11, p. 424-435; António do Rosário – *Dominicanos na cultura eborense, no século XV*. In *Congresso de história no IV centenário do Seminário de Évora. Actas*. Vol. 1. Évora: 1994, p. 343-359.

mesmo ano, o bispo de Évora – diocese a que então pertencia Elvas – autorizou a edificação do convento. O apoio régio então dado à fixação da comunidade teria como objetivo o consolidar da fé cristã numa urbe que até 1229 tinha sido regida por costumes e tradições muçulmanas.

No mesmo ano da sua implantação na cidade, a comunidade viveu graves diferendos com o clero secular local, devido à aceitação e sucesso que alcançou juntos dos fiéis. Para pôr fim à opressão do clero secular, os frades viram-se obrigados a recorrer à intervenção do papa Clemente IV.

*Convento de Nossa Senhora das Neves de Guimarães*⁶⁴

Convento masculino fundado cerca de 1272. É também denominado pela invocação de São Domingos. Segundo a cronística, os primeiros dominicanos que se estabeleceram na cidade tiveram como morada, durante cerca de quarenta anos, o hospital de Guimarães, e só a partir de 1270, em resposta ao apelo das autoridades locais, construíram casa própria. Frei António do Rosário põe em causa esta estadia no hospital de Guimarães, assim como uma permanência tão temporã dos pregadores na cidade, para os quais as primeiras referências documentais que conhece datam de 1272⁶⁵.

O primeiro edifício de morada construído pelos religiosos, ao ficar fora do traçado das novas muralhas ordenado por D. Dinis, foi abandonado pelos frades, que então empreenderam a construção da casa em que permaneceram até à extinção das ordens religiosas em 1834.

Em Guimarães, a convivência entre os conventos de São Domingos, São Francisco e a colegiada da Senhora da Oliveira nem sempre foi fácil. A 1 de abril de 1409, dominicanos e franciscanos viram-se na necessidade de celebrar uma composição (renovação da concórdia de 1297) entre eles e a Colegiada da Senhora da Oliveira, com o objectivo de porem fim às discórdias existentes a propósito do serviço de pregação nas igrejas da cidade.

*Convento de São Domingos de Évora*⁶⁶

Presentes em Évora por licença régia de D. Dinis, desde 29 de julho de 1286, os primeiros dominicanos a fixarem-se na cidade começaram por se acolher na

⁶⁴ Sobre este convento, veja-se: Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 1, liv. 4, cap. 12-21, p. 435-462; José Marques – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: 1988, p. 842; António do Rosário – *Convento de...*, p. 57-98; António do Rosário – *Homens de estudo em S. Domingos de Guimarães no século XVI*. *Revista de Guimarães*. 93 (1983) 316-344.

⁶⁵ António do Rosário – *Convento de São Domingos...*, p. 57-98.

⁶⁶ Sobre este convento, veja-se: Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 1, liv. 5, cap. 1-19, p. 492-539; Túlio Espanca – *Miscelânea Histórico-Artística – sexta série. A Cidade de Évora*. 1ª série, 35-36 (1954) 121-241; Túlio Espanca – *Inventário Artístico de Portugal. Concelho de Évora*. Vol. 7,

ermidinha de Santa Vitória Mártir. Iniciaram a construção do seu convento em 1298, num ferragial que a câmara lhes concedeu, fora dos muros velhos da cidade, na zona norte-ocidental e aí permaneceram até 1834. Tiveram como primeiro prior Frei Domingos de Amarez e como fundadores-padroeiros Martim Anes e Catarina Anes, fidalgos da cidade de Évora.

*Convento de Corpus Christie de Vila Nova de Gaia*⁶⁷

Convento feminino fundado por iniciativa de D. Maria Mendes Petite, filha de D. Soeiro Mendes Petite, que, em 1345, doou às Donas de São Domingos de Santarém umas casas que tinha em construção, para instalação de um convento. A instituição da nova casa gerou um grave litígio entre D. Maria e o bispo e cabido da Sé do Porto, os quais, opondo-se às pretensões da fundadora tentaram embargar a construção do edifício. Não desistindo do seu projecto, por bula de Inocêncio VI, de 5 de março de 1353, D. Maria obteve licença para fundação do convento. A juntar à dotação inicial, e de acordo com as exigências estipuladas por Inocêncio VI, em 1354, D. Maria fez uma segunda dotação ao convento (de 500 libras de renda) que veio a proporcionar as condições necessárias ao estabelecimento da comunidade.

Foi primeira priora desta casa D. Marinha Afonso Lobata, religiosa proveniente do convento das Donas de Santarém.

*Convento de Santa Maria da Vitória da Batalha*⁶⁸

Convento masculino fundado cerca de 1388, por iniciativa de D. João I, em honra de Santa Maria e em acção de graças pela vitória alcançada contra o exér-

tomo1. Lisboa: 1966, p. 217-218; Raúl de Almeida Rolo – Dominicanos..., p. 82-88; António do Rosário – Dominicanos na cultura..., p. 343-359.

⁶⁷ Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 1, liv. 6, cap. 1-11, p. 600-629; Campo Belo, (4^o) Conde de – O mosteiro de Corpus Christi de Gaia. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 1, fasc. 3 (1983) [separata p. 1-44]; Júlia Isabel Coelho Campos Alves de Castro – *O mosteiro de São Domingos de Donas de Vila Nova de Gaia (1345-1513)*. Porto: 1993, dis. de mestrado, Faculdade de Letras do Porto, texto policopiado; F. J. Patrício – Notícia dos últimos conventos de religiosas no Porto. *Archeologia Religiosa*. Porto: 1882, p. 7-16; Nicolau de Santa Maria – *Chronica da ordem dos cônegos regrantes do Patriarcha S. Agostinho*. Parte I, liv. XII, cap. XVIII. Lisboa: 1668, p. 579-582.

⁶⁸ Sobre este convento, veja-se: Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 1, liv. 6, cap. 12-39, p. 629-6; M. Tavares Chicó – *Arquitectura da Idade Média em Portugal: Dois estudos acerca da Igreja do Mosteiro da Batalha*. Lisboa: 1944; M. Tavares Chicó – O mosteiro da Batalha e a arquitectura em Portugal no fim do século XIV e no século XV. In *História da Arte em Portugal*. Vol. 2. Porto: 1948, p. 17-134; Pedro Dias – Batalha, mosteiro da – 2. Arte. In *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Dir. por José António Alberto Banha de Andrade. Vol. 2. Lisboa: 1983, p. 266-269; Saul António Gomes – Alguns documentos para a história da Batalha e do “mosteiro” de Santa Maria da Vitória. *Cadernos da Vila Heróica*. 5 (1984) 11-35; Saul António Gomes – Ética e poder: em torno do mosteiro da Batalha: (O século XV – materiais para o seu estudo). In *III Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 1. Porto: 1991, p. 95-188; Saul António Gomes – A propriedade do hospital de Santa Maria da Vitória (Batalha) no

cito castelhano, na batalha de Aljubarrota, a 14 de agosto de 1385. Por influência de Fr. Lourenço Lampreia e do chanceler João das Regras, D. João I confiou à Ordem dos Pregadores a edificação do convento. As obras, levadas a cabo por mão-de-obra técnica e artística especializada, prolongaram-se durante mais de um século e o impacto da fundação atingiu tais proporções que veio a dar origem ao estabelecimento do concelho de Santa Maria da Vitória da Batalha (1500).

A partir de 1416, o convento foi feito panteão da casa de Avis alcançando proeminente importância como meio de afirmação e símbolo da dignidade da nova dinastia.

*Convento do Salvador de Lisboa*⁶⁹

Convento feminino fundado em 1392 por D. João de Azambuja, bispo do Porto, após ter recebido licença apostólica de Bonifácio IX (13 de março de 1391) para transformação da igreja do Salvador em mosteiro de religiosas dominicanas e doação, de D. João I, do padroado da mesma igreja (1 de julho de 1391). A par do bispo do Porto, participou na fundação do convento Frei Vicente de Lisboa, dominicano que, alguns anos depois, fundou o convento observante de São Domingos de Benfica.

século XV. *Revista portuguesa de história*. 27 (1992) 43-62; Saul António Gomes – O mosteiro de Santa Maria da Vitória no professorado de Fr. Bartolomeu dos Mártires (1538-1552). In *IV Centenário da morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Actas*. Braga: 1992, p. 59-224; Saul António Gomes – Les ouvriers du bâtiment a Batalha. *Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice*. 14 (1993) 33-51; Saul António Gomes – Perspectivas sobre os mesteiros das obras da Batalha no século XV. *Mare liberum*. 7 (1994) 105-126; Saul António Gomes – Sobre a presença de Santa Maria da Vitória (Batalha) na expansão portuguesa: séculos XV e XVI. *Leiria-Fátima: órgão oficial da diocese*. 2/4 (1994) 67-79; Saul António Gomes – Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 89-150; Saul António Gomes – *Vésperas batalhinas: estudos de história e arte*. Leiria: 1997; Adriano de Gusmão – Batalha (Mosteiro da). In *Dicionário de história de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Vol. 1. Porto: Livraria Figueirinhas, Ed. de 1992, p. 312-316; Humberto Baquero Moreno – O Mosteiro da Batalha em meados do século XV. In *II Jornadas de História da vila da Batalha. Actas*. Lisboa: 2003 p. 127-136; Joaquim Veríssimo Serrão – Do mosteiro da Vitória à vila da Batalha (1388-1540). In *I Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol. 2. Porto: 1979, p. 169-175; Joaquim Veríssimo Serrão – Batalha (mosteiro da) – 1. História. In *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Dir. por José António Alberto Banha de Andrade. Vol. 2. Lisboa: 1983, p. 263-266; José Custódio Vieira da Silva – Para um entendimento da Batalha: influência mediterrânica. In *III Encontro sobre história dominicana. Actas*. Vol.1. Porto: 1991, p. 83-88; Pedro Redol Lourenço da Silva – *Os vitrais dos séculos XV e XVI do mosteiro de Santa Maria da Vitória: estudo sobre o seu significado cultural e artístico e sobre a sua conservação*. Lisboa: 1999, dis. de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, texto policopiado.

⁶⁹ Sobre este convento, veja-se: Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 2, liv. 1, cap. 2-22, p. 735-810; António Domingues de Sousa Costa – D. João Afonso... p. 1-150; Cristóvão Rodrigues de Oliveira (1554-1555) – *Lisboa em 1551. Sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*. Apresentação e notas de José da Felicidade Alves. Lisboa: 1987; Nicolau de Santa Maria – *Chronica da ordem...* Parte I, liv. XII, cap. XVII. Lisboa: 1668, p. 575-577.

A 29 de novembro de 1396, a comunidade recebeu Constituições da mão de D. João de Azambuja, nas quais era prescrita a clausura e a sujeição aos dominicanos conforme os Estatutos da Ordem e o modo de vida do convento de São Sisto de Roma. Esta disposição, cerca de 1461, veio a dar origem a um longo diferendo entre a comunidade e o arcebispo de Lisboa, D. Afonso Nogueira, a propósito da dependência relativamente aos Observantes ou ao Provincial dos Frades Pregadores. O Salvador de Lisboa acabaria por vir a ser o primeiro convento feminino da Observância, em Portugal.

Em 1415, aquando da morte de D. João de Azambuja, que foi sepultado no convento, não estavam ainda concluídas as obras de construção do edifício. No entanto, sendo uma casa de especial devoção da família real, por intervenção da rainha D. Leonor, mulher de D. Duarte, as obras vieram a terminar em 1438.

*Convento de São Domingos de Benfica*⁷⁰

Convento masculino fundado em 1399, por Fr. Vicente de Lisboa. Foi o primeiro convento de dominicanos observantes em Portugal e sede da observância portuguesa. Construído em Benfica, numa quinta doada por D. João I à Ordem, a pedido de Fr. Vicente de Lisboa e do Doutor João das Regras, além de agraciado desde os primeiros tempos por D. João I, o convento foi-se mantendo sob a protecção da realeza.

De facto, acerca deste primeiro conjunto de fundações, levadas a cabo antes da constituição da Província Portuguesa, pouco mais conhecemos para lá dos dados directamente relacionados com a fase de implantação das casas. As datas fundacionais, os fundadores e patronos, as invocações e algum do impacto gerado junto das estruturas de poder eclesiástico e civil, assim como dos grupos sociais locais, são o essencial da informação de que actualmente dispomos, infelizmente não de uma forma sistemática para cada um dos conventos.

Doze casas fundadas ao longo dos primeiros dois séculos de implantação da Ordem em Portugal, resultantes de iniciativas da realeza, da nobreza, do poder episcopal e dos próprios pregadores, mas nesses casos, ora com o apoio régio ora com o apoio das autoridades locais, são testemunho inequívoco da proeminência dos dominicanos na sociedade medieval portuguesa. A mudança de posicionamento dos pregadores junto dos monarcas, os quais de uma relação inicialmente

⁷⁰ Sobre este convento, veja-se: Luís de Cácegas, Luís de Sousa – *História de São Domingos...* 1, parte 2, liv. 2, cap. 1-18, p. 811-884; António Domingues de Sousa Costa – O célebre conselheiro e chanceler régio Doutor João das Regras, clérigo conjugado e prior da Colegiada de Santa Maria da Oliveira de Guimarães. *Itinerarium*. 18 (1972) 232-259; Cristóvão Rodrigues de Oliveira – *Lisboa em 1551...* p. 72; António do Rosário – *Letrados...*, p. 597; Teresa Leonor Vale – *O convento de S. Domingos de Benfica, D. João de Castro e o Instituto Militar dos Pupilos do Exército*. Lisboa: 1996.

turbulenta⁷¹ passaram a Ordem estreitamente protegida e eleita pela realeza⁷², é também sinal de afirmação dos dominicanos. Por fim, todo este percurso, acompanhado pela destinação alcançada por religiosos como Frei Soeiro Gomes, primeiro provincial da Província de Espanha, Frei Gil de Santarém, médico e doutor em teologia, que se formou em Paris e foi também provincial da Província de Espanha e Frei Paio de Coimbra, célebre teólogo e pregador dominicano, autor dos 406 Sermões reunidos no *codex alcobacensis* 5/CXXX da Biblioteca Nacional de Lisboa, é já demonstrativo da necessidade de aprofundamento e estudo sistemático da presença da Ordem em Portugal.

⁷¹ Tenha-se presente o conflito entre D. Afonso II e Frei Soeiro Gomes, ainda antes da fundação do primeiro convento dominicano português, e a provável consequente procura de apoio junto da Infanta D. Sancha para instalação da primeira comunidade.

⁷² Além de terem contado com o apoio de D. Sancho II (conventos do Porto e de Lisboa), D. Afonso III (convento de Elvas) e D. João I (conventos da Batalha, do Salvador de Lisboa e de Benfca) em diversas das suas fundações, os dominicanos portugueses estiveram junto da realeza e dos monarcas enquanto seus confesores. Cf. João Francisco Marques – Franciscanos e dominicanos confesores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias: espiritualidade e política. In *Espiritualidade e corte em Portugal, séculos XVI a XVIII. Atas*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1993, p. 53-60.

OBEDIÊNCIA E CLAUSURA: RECEÇÃO E PRODUÇÃO FEMININAS DE UM TÓPICO DEFINIDOR E PERSISTENTE

GILBERTO CORALEJO MOITEIRO*

A documentação quinhentista dos mosteiros observantes de Jesus de Aveiro¹ e de Nossa Senhora do Paraíso de Évora² revela a preocupação das dominicanas em dispor de instrumentos textuais capazes de alimentar espiritualmente as suas comunidades sobre os assuntos que consideraram mais prementes. A análise dos textos não-litúrgicos, recebidos e produzidos pelas religiosas, permite identificar um conjunto de tópicos que aglutina o quadro de espiritualidade no âmbito do

* Instituto Politécnico de Leiria e Instituto de Estudos Medievais (FCSH-UNL).

Este texto recupera, com ligeiras adaptações e atualizações, aquele que apresentei na tese de doutoramento inédita, intitulada: *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): memória e identidade de uma comunidade textual*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013.

¹ Fundado em 1461 por duas aristocratas viúvas, Beatriz Leitoa e Mécia Pereira, na órbita dos dominicanos do Convento de Nossa Senhora da Misericórdia de Aveiro, portanto, no quadro dos movimentos observantes. Veja-se, para além da tese indicada acima, o amplo estudo de Domingos Maurício Gomes dos Santos – *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. 2 vols. Lisboa: Companhia dos Diamantes de Angola, 1963-1967.

² Com origem numa comunidade de Terceiras dominicanas (1471), presidida por Mécia Dias, que Joana Correia, sua primeira priora, converteu, em 1516, em convento observante da Segunda Ordem. A comunidade governada por Mécia Dias foi, por sua vez, precedida por um recolhimento de mulheres pobres e sem regra, fundado nos inícios do século XV, sob orientação de D. Beatriz Galvoa. Sobre esta primeira fase da comunidade, veja-se o estudo de João Luís Inglês Fontes – *A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora*. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda. Lisboa: Colibri e Núcleo Científico de Estudos Medievais/Instituto de Estudos Medievais, 2005, p. 157-178. Sobre o seu processo de conventualização e adesão à Observância, veja-se o estudo que João Luís Fontes apresenta nesta coletânea.

qual se moveram aqueles conventos femininos. A normativa monástica³, os textos paranormativos⁴, assim como a narrativa conventual aveirense⁵ constituem provas do empenho das dominicanas em difundir as mensagens consideradas mais relevantes com vista à prossecução do ideal reformador. Eles refletem a adoção de um conjunto de princípios organizados em torno das noções de caridade, penitência e clausura, os quais comunicam entre si. O princípio da clausura mantém, por sua vez, uma relação direta com a única promessa que as dominicanas fazem no momento da profissão: o voto de obediência.

O objetivo deste estudo é o de interpretar os testemunhos textuais oriundos daqueles mosteiros, nos quais a tónica da clausura, em íntima relação com a da obediência, permite verificar como os dominicanos alimentaram um sistema de valores coerente com o ambiente observante da sua transmissão, ao mesmo

³ A *Regra de S. Agostinho* e as *Constituições*, de Humberto de Romans (1259). Da Regra, subsistem dois testemunhos manuscritos inseridos em códices datados das primeiras décadas de Quinhentos: um latino, proveniente do Mosteiro de Jesus, copiado por Margarida Pinheira (Museu de Aveiro, COD 18, fls. 154^r-161^r e publicado por Domingos Maurício Gomes dos Santos – *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Vol. II, p. 365-368) e uma tradução, integrada no códice que a priora do Mosteiro de N.ª S.ª do Paraíso, Margarida da Grã, mandou copiar em 1537 (Biblioteca Nacional de Portugal, Livros Iluminados, n.º 152, fls. 1^r-9^v). Um estudo destes exemplares pode ser lido em Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro...*, p. 66-71. Os testemunhos, ambos vernaculares, das *Constituições* pertencem aos mesmos códices: Museu de Aveiro, COD 18, fls. 86^r-112^r e Biblioteca Nacional de Portugal, Livros Iluminados, n.º 152, fls. 9^v-40^r. O exemplar aveirense foi editado por António Gomes da Rocha Madahil – *Constituições* que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus, de Aveiro, da Ordem de São Domingos. *Arquivo do Distrito de Aveiro*. 64 (1950) 282-316 e 65 (1951) 67-79. As alusões às *Constituições* que se seguem referem-se a esta edição. Cf. o trabalho de Cristina Sobral – *Santo Agostinho em Aveiro: estudo de fontes. eHumanista – Journal of Iberian Studies*. 8 (2007) 171-196, disponível em <<http://www.ehumanista.ucsb.edu>>.

⁴ Trata-se da *Exposição sobre a Regra de S. Agostinho*, atribuída a Hugo de S. Vítor, e dos apócrifos *Sermões de S. Agostinho aos Frades no Ermo*. A tradução da *Exposição* foi transmitida pelos dois códices referidos na nota anterior: Museu de Aveiro, COD 18, fls. 1^r-84^r e Biblioteca Nacional de Portugal, Livros Iluminados, n.º 152, fls. 96^r-212^r. Sobre a autoria e cronologia do original latino, veja-se Jean Châtillon – *Un commentaire anonyme de la Règle de Saint Augustin*. In *Le Mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*. Textos coligidos por Patrice Sicard. Paris-Turnhout: Brepols, 1992, p. 163-200. Châtillon atribui a autoria do texto a Letberto, abade do Mosteiro de S. Rufo, que o terá redigido entre 1100 e 1110. O testemunho aveirense foi editado por Domingos Maurício Gomes dos Santos – *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Vol. II, p. 371-409. Os *Sermões de S. Agostinho* constituem a tradução portuguesa dos *Sermones ad Fratres in Eremo* (uma coleção apócrifa produzida no seio da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho durante a primeira metade do século XIV), que foi copiada em 1510 pela priora do Mosteiro de Jesus de Aveiro, Maria de Ataíde, e pela subpriora, Margarida Pinheira (Biblioteca Nacional de Portugal, Livros Iluminados, n.º 219, fls. 17^r-105^r). Sobre este testemunho, veja-se Cristina Sobral – “Santo Agostinho em Aveiro...”. Sobre a formação da coleção latina, veja-se Eric Leland Saak – *The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages*. *Augustiniana*. 49:1-2 (1999) 109-64 e Idem – *The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages II*. *Augustiniana*. 49:3-4 (1999) 251-86.

⁵ Museu de Aveiro, COD 9, 1^r-110^v. A crónica anónima, redigida entre 1513-1525, foi editada criticamente por António Gomes da Rocha Madahil – *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V*. Aveiro: Francisco Ferreira Neves, 1939. Sobre a data de redação e a sua autoria, veja-se Cristina Sobral – *A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal: hipóteses de autoria*. *Revista de Literatura Medieval*. XXVII (2015) 213-24.

tempo que tiveram na colaboração feminina o impulso para a difusão daqueles princípios ordenadores na vida das comunidades.

1.

A clausura constitui uma das problemáticas centrais da história monástica feminina, mas ocupa uma posição particularmente sensível em momentos de reforma. Aliás, a ideia fundadora do monaquismo reside exatamente no conceito de *anacorese*, de isolamento e afastamento do mundo, mas em solidariedade para com ele, ou, se quisermos, na noção de reclusão na comunhão⁶. A normativa monástica procurou impor o preceito da clausura passiva (para as saídas do mosteiro) e da clausura ativa (relativa às entradas no mesmo), no entanto, ele foi sempre objeto de discussão, conhecendo soluções muito díspares dos pontos de vista cronológico e espacial⁷.

No caso das freiras dominicanas⁸, e no contexto da Observância, o assunto não deixou de merecer a atenção dos reformadores um pouco por toda a Europa, dando inclusivamente lugar à eclosão de conflitos⁹. Os conventos reformados foram alvo de um conjunto de alterações arquitetónicas: elevação de muros, colocação de gradeamentos, redução do número de chaves. Pugnava-se, assim, por garantir a separação eficaz das comunidades em relação ao mundo exterior¹⁰.

⁶ Jean Leclercq – *Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge*. In *Les Religieuses dans le Cloître et dans le Monde. Actes du Deuxième Colloque du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 471-477.

⁷ Sobre a evolução da normativa quanto ao problema da clausura, veja-se Jean Leclercq – *Clausura*. In *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Dir. de Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca. Vol. II. Roma: Edizioni Paoline, 1975, cols. 1166-1174. Mais recentemente, o estudo de Elizabeth Makowski – *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and its Commentators, 1298-1545*. Washington: Catholic University of America Press, 1997, no qual a autora situa a bula de Bonifácio VIII – de 1298, que obrigava à clausura feminina em todas as ordens religiosas – no quadro das atitudes perante a clausura em finais da Idade Média e dos argumentos mobilizados a favor e contra a sua natureza imperativa.

⁸ Uma visão global da noção de clausura entre os dominicanos durante o século XIII foi traçada por Colette Moron – *Théorie et pratique de la clôture: L'exemple dominicain...*, p. 515-529.

⁹ Os casos melhor conhecidos registam-se na província teutónica, território sobre o qual a historiografia do monaquismo feminino tem conhecido maiores avanços. Veja-se, a este propósito, Heike Uffmann – *Inside and Outside the Convent Walls: The Norm and Practice of Enclosure in the Reformed Nunneries of Late Medieval Germany*. *The Medieval Journal*. 4 (2001) 83-108; Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2005, p. 129-167 e Marie-Luise Ehrenschtndtner – *Creating the Sacred Space Within: Enclosure as a Defining Feature in the Convent Life of Medieval Dominican Sisters (13th-15th c.)*. *Viator*. 41, 2 (2010) 301-303.

¹⁰ Para um panorama da historiografia sobre a arquitetura monástica feminina medieval, veja-se o estado da questão elaborado por Luís Urbano – *A arquitectura dos conventos femininos: correntes de investigação*. *Murphy – Revista de História e Teoria da Arquitectura e do Urbanismo*. 1 (2006) 150-163 e o citado estudo de Heike Uffmann – *Inside and Outside the Convent Walls...*, p. 83-108.

A historiografia tem discutido as implicações da clausura na vida das religiosas. Divide-se quanto aos sentidos a atribuir, designadamente, à ação dos poderes eclesiástico e civil em cada lugar onde o fenómeno se verificou. Alguns historiadores encaram-no enquanto reflexo das hierarquias de género na sociedade medieval, ao passo que outros preferem ver neles um renovado empenho em garantir nos conventos as condições indispensáveis à união mística, no respeito pelos princípios fundadores das respetivas ordens¹¹. Pela minha parte, e sem ignorar a condição de dependência da mulher nas sociedades pré-liberais, parece-me que a segunda interpretação permite compreender com maior acuidade a evidência empírica.

O significado da reclusão depende em boa medida da identificação do espaço conventual com o túmulo. A religiosa morre para o mundo, pelo que deve habitar um lugar que, em teoria, não sofra interferências do exterior. É esta a razão que explica a dupla dimensão da reclusão, vista de duas direções, de dentro para fora e *vice-versa*. Nem a freira sai do mosteiro, nem os leigos aí entram, salvo por raros e justificados motivos. O próprio ingresso de clérigos e religiosos está sujeito a um controlo muito apertado. A prática da clausura regista, naturalmente, diferenças entre as distintas famílias religiosas. Porém, o horizonte teórico em que ela se move tem subjacente este princípio de fundo.

A noção de clausura aglutina um amplo espectro semântico. Ela compreende uma dimensão ao mesmo tempo física e mental. Trata-se de um espaço de recolhimento fechado sobre si mesmo, concebido enquanto lugar de comunicação com o divino. Constitui um lugar de internalização, de “clausura dos sentidos”, onde corpo e alma experienciam a perfeita comunhão com Cristo. Ele é, ao mesmo tempo, espaço necessário e libertador, lugar onde se abrem novas possibilidades e experiências. O conceito adquire uma dimensão total, uma vez que implica simultaneamente a condição de possibilidade e a efetivação da união mística, impossível de alcançar no mundo. Este entendimento do carácter absoluto da reclusão – de corpo e de consciência – perpassa com frequência nos escritos de S. Domingos, mas também naqueles que, a breve trecho, viriam a fortalecer os alicerces da espiritualidade dominicana (designadamente com Humberto de Romans), como ainda nos textos decorrentes da ação dos reformadores tardo-medievais¹².

Se no mundo habitam a tentação enganadora e a concupiscência, o seu completo abandono torna-se condição absolutamente necessária. A religiosa deve, por isso, aprisionar-se por inteiro no seu túmulo, que é o mosteiro, encarcerando aí todos os seus sentidos. É exatamente esta a aceção dada aos seus leitores pelo

¹¹ Cf. Marie-Luise Ehrenschtndtner – *Creating the Sacred Space Within...*, p. 303 e ss., com a abundante bibliografia citada pela autora.

¹² Cf. Marie-Luise Ehrenschtndtner – *Creating the Sacred Space Within...*, p. 301-316.

autor dos *Sermões de S. Agostinho aos Frades no Ermo*. O excerto que transcrevo de seguida foi inclusivamente assinalado pelas dominicanas de Aveiro por meio de manícula marginal:

Com grande dilligencia e muj mujto se deue guardar o olho . porque he porta e messejeyro do coração. Çarra poys o olho: e nõ auera uõtade e desejo de teer. Çesse a uontade: e logo o inferno sera çarrado. Ex poys jrmaãos quãtos malles se fazem pollos olhos; e quantos beens se podem alcãçar per elles meesmos: ca se El Rey dauid çarrara os olhos . nõ vira a molher . nõ cometera adulterio. Se judas nõ vira oo dinheyro; nõ vendera a seu mestre: E se os sodomjtas çarrarõ os olhos . nõ virã os mancebos . e per consigujte nõ pereçerã. Çarremos poys os olhos por que nõ vejam vaydade; guardemos a porta do nosso coração: por que o ladram que cada dia procura entrar nõ venha . e rroube . quaesquer bães. Çarra poys o olho; e perderas o vicio: çarra a porta . e mataras o lladrã. Çarra o olho: e nõ auera hi uontade de teer. Çarra comigo o olho: e carraras o jnferno pera todo sempre. E posto que mujtos çegos sejam maaos nõ duujdamos que seriam mujto piores se vissem estas cousas que som do mũdo; porque essa vista he causa da cobiça: e principio de apetito. Çarremos poys a porta: por tal que nõ possa entrar a morte per nossas freestas.¹³

A meditação sobre este ponto dos *Sermões* mostra às religiosas o modo como elas devem fechar os canais que as ligam às realidades mundanas. Aliás, a coleção é bastante proficua no que se refere à menção das tentações que assaltam o eremita. Ainda que habite locais apartados, ele não está livre das preocupações que assaltam os homens leigos, como a vontade de possuir riquezas, a cobiça ou a vaidade. Carregado de usos metafóricos, o texto empenha-se em solidificar a premente necessidade de encarceramento dos sentidos, de fechamento das portas que o corpo mantém com o exterior – desde logo, o olhar – para que se recolha sobre si mesmo numa determinação exclusiva: a de viver em conformidade com o mandado evangélico, numa relação de perfeita intimidade com as realidades sagradas.

2.

No que se refere às dominicanas, alguns historiadores têm sublinhado a íntima relação da clausura com a obediência. Tanto nos documentos fundadores como em instrumentos legais emanados das instâncias de governo dos Pregadores, desde o século XIII, emerge a ideia de que a salvaguarda da obediência depende

¹³ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 64.

da manutenção da clausura¹⁴. O problema, portanto, acompanha a história da ordem desde o seu começo. Na senda da *Regra de S. Agostinho* e das *Constituições*, o modo de vida que se espera das dominicanas implica a garantia das condições indispensáveis à união mística, as quais dependem do cumprimento da obediência, e, em última instância, da prática da clausura. Assim se compreende que a clausura constituísse um dos mais urgentes aparelhos na agenda da reforma. Só ela garantia a efetivação do programa de salvação desenhado por S. Domingos e os seus sucessores.

As *Constituições* estabelecem o encerramento absoluto das freiras, ressalvando os únicos casos em que a clausura poderá ser quebrada. Trata-se essencialmente de situações de força maior, que coloquem em causa a vida das religiosas – como incêndios, derrocadas e assaltos –, assim como no âmbito de processos de fundação ou de reforma dos conventos, acautelada a indispensável autorização superior. De contrário, as saídas do claustro implicam a pena de excomunhão, o que evidencia claramente a gravidade do ato¹⁵.

Os muros do mosteiro estão também vedados ao mundo exterior. No que diz respeito à clausura ativa, as *Constituições* ordenam que as entradas sejam raras e no estrito respeito pela necessidade. São abertas exceções aos monarcas e padroeiros, assim como aos altos representantes da hierarquia eclesiástica – papa, cardeal, bispo ou legado –, desde que os instrumentos fundadores assim o consintam. Estão igualmente autorizados a ultrapassar as portas conventuais os altos dignitários da Ordem dos Pregadores – mestre, provincial, visitador –, assim como os sacerdotes que aí venham administrar os sacramentos. Nos casos urgentes, como obras de construção e de reparação, as portas deverão abrir-se aos oficiais mecânicos, sob autorização do provincial¹⁶.

Para além de estritamente necessárias, as entradas devem ser impecavelmente controladas¹⁷. Estes acontecimentos são acompanhados de medidas excepcionais para fazer face à própria singularidade do momento. O texto das *Constituições* ordena atitude e companhia honestas aos que ingressam¹⁸. Durante todo o tempo

¹⁴ Colette Moron – *Théorie et pratique de la clôture: L'exemple dominicain...*, p. 515-529 e, mais recentemente, Marie-Luise Ehrenschtndtner – *Creating the Sacred Space Within...*, p. 301-316.

¹⁵ “Auendo E querêdo auer muy alta cautella E Resguardo acerca do entrar E sayr das casas das freyras; defendemos so pena de escomunhom . que nunca njnhua Jrmaã saya fora do cerramento saluo por perijgo de fogo . caydura das casas . por causa de ladrooês . ou malfeytores : ou de alguũ outro semelhante acontecjimêto . que ssoem apressar a perijgo de morte. E ssaluo se peruêtura com licenca do meestre por algũa causa acontecer mudar algũa Religiosa pera outra casa: feyta ou pera fazer.” (*Constituições*, p. 309-310.)

¹⁶ *Constituições*, p. 310.

¹⁷ Aliás, as admoestações finais do texto constitucional são muito rigorosas na proibição às religiosas de divulgarem notícias vindas do exterior ou em solicitar a vinda de pessoas ao convento (*Constituições*, p. 313).

¹⁸ “Jtem . as perssoas que entrarem sejam aujsadas e enssynadas . que despoys que forem dentro no moesytyro . nom se apartê hũas das outras : e que sse specam e nom sse detenham ã visitando.” (*Constituições*,

da visita, as irmãs deverão estar reunidas em lugar apropriado, na sala do capítulo ou na igreja, e três anciãs acompanharão a priora e os visitantes. Apenas estas religiosas lhes poderão dirigir a palavra, mas de modo sucinto e de forma que todas elas possam escutar. Mesmo naquelas alturas em que, por motivo de doença grave, o sacerdote é chamado a administrar os sacramentos – reconciliação, eucaristia ou extrema-unção – toda a comunidade deverá reunir-se na enfermaria, segundo as regras inscritas no ordinário. Estes ritos devem, preferencialmente, ser ministrados de uma só vez, para que as entradas sejam diminuídas¹⁹. O mesmo princípio é aplicado à recepção de oficiais mecânicos por motivo de edificação e conservação²⁰.

O cuidado com aqueles que provêm do mundo exterior estende-se com particular acuidade aos familiares do mosteiro. Há que certificar a sua honestidade: “... que se nom Receba perssoa algũa pera serujr E trautar em casa; saluo creendo firmemente que tema mujto a deus . E que deseia apartar sse de todo pecado : e seer muỹ fiell aa casa.”²¹ Nos casos em que se venha a verificar o contrário, as *Constituições* preveem a quebra da relação mantida até aí com estes leigos.

Tanto a *Regra* como as *Constituições* são particularmente exigentes no que se refere à troca de correspondência entre o mosteiro e o exterior. O envio e a recepção de missivas sem a respetiva autorização incorrem nas penas previstas para a mais grave culpa, aplicável igualmente a outros atos atentatórios do princípio da reclusão²².

A inviolabilidade da clausura depende, aliás, de artifícios materiais adequados. Por isso, a normativa reserva um apartado dedicado justamente às questões arquitetónicas. Os edifícios conventuais devem estar equipados com muros altos e robustos. A única porta exterior deverá ser forte e dotada de um complicado sistema de chaves, uma que abra por fora e outra por dentro, de modo que a primeira seja guardada no convento e a segunda se mantenha fora ou dentro dele, segundo a disposição do provincial ou do seu vigário. Deverá colocar-se uma roda na cerca, destinada à recepção dos mantimentos necessários à vida conventual. No entanto, ela deverá ser disposta de modo que garanta a inviolabilidade da clausura quanto ao olhar e ao toque. A igreja, o confessionário e o locutório deverão ter grades férreas. As *Constituições* admitem ainda a construção de outras pequenas frestas para comunicar com os servidores do mosteiro²³.

p. 313).

¹⁹ *Constituições*, p. 310-311.

²⁰ *Constituições*, p. 313.

²¹ *Constituições*, p. 313.

²² *Regra de S. Agostinho*, p. 366 e *Constituições*, p. 305.

²³ *Constituições*, p. 309.

A normativa prevê penas muito severas para aquelas que se atrevem a abandonar o convento. A apóstata é comparada à incorrigível, à concupiscente e à desobediente, as quais cabem na categoria da mais agravada culpa. A que abandona o hábito deve ser privada da companhia das irmãs e punida com pena de prisão. Mesmo que a renegada se venha a arrepender, as *Constituições* determinam que a sua admissão definitiva no mosteiro dependa da devida ponderação com os superiores da Ordem, mormente se houver suspeita de ela ter cometido pecado carnal. Deverá ser apresentada perante o capítulo e, despida da cintura para cima, açoitada pela prioressa e por todas as irmãs aí presentes. Segue-se um longo período de penitência, de humilhação e desprezo nos principais lugares comuns: refeitório, capítulo e entrada da igreja²⁴.

3.

Quando atendemos à hierarquia das culpas, é de notar como entre as mais graves se contam aquelas que atentam contra a clausura. É particularmente esclarecedor constatar que, entre estas, figuram aqueles delitos que põem em risco a própria razão de ser da vida religiosa, pois colocam em causa os alicerces fundamentais da espiritualidade dominicana: caridade, penitência, clausura. No início deste texto, sublinhei o vínculo que esta última mantém com a obediência, uma vez que ambas constituem instrumentos estritamente necessários à realização daquelas duas primeiras colunas – a vida comum, em pobreza e caridade; assim como a penitência, que implica fuga e satisfação do pecado. Ambas concorrem para a preparação do espaço interior, que é o corpo e a alma de cada religiosa, para receber Cristo e unir-se a Ele. Assim se compreende que as penas mais duras sejam reservadas àquelas que rompem a clausura, assim como às desobedientes²⁵.

Mays graue culpa he . sse algũa per contumacia ou manifesta Reuelia for desobediante a suas preladas: ou for ousada contender com ellas ssoberuosamente. (...) Per esta meesma maneyra faram pendencia aquellas que per vnjã ou per cõJuracom . ou malicioso ajõtamento concordado; se leuantarem contra sua prioressa manjfestamente: ou contra os seus superiores. E mays des que Jsto fezerem . em

²⁴ Cf. *Constituições*, p. 305-307. Também os *Sermões aos Frades no Ermo* condenam duramente a apostasia. No sermão n.º 36, o Pseudo-Agostinho compara o apóstata à mulher de Loth, que desrespeitara o conselho dos anjos. Quando fugia de Sodoma e Gomorra, cidades dominadas pelo pecado, ao olhar para trás, a mulher foi transformada numa estátua de sal. O pregador interpreta o episódio bíblico à luz da comparação com aqueles que abandonam o mundo, aderindo à vida religiosa, mas que se vêm a arrepender e regressam à vida laical. Estes estão condenados, porque conheceram a verdade e a renegaram. Melhor seria, conclui o autor, nunca a terem experimentado (*Sermões de S. Agostinho*, fls. 67^r-67^v).

²⁵ *Constituições*, p. 305-307.

toda sua vida tenham ho derradeyro logar da sua ordem; E nam tenham voz no capitulo . saluo em sua acusacom: nẽ lhes seja encarregada algũa obediencia.²⁶

Esta assimilação das penas previstas, tanto para as insubordinadas como para as que rompem a clausura, demonstra bem a natureza correlativa que uma tem em relação à outra. No pensamento de Humberto de Romans, o autor das *Constituições*, a obediência é um pré-requisito da vida espiritual. Para além de implicar a adesão a um conjunto de regras, ela assume-se, de acordo com Marie-Luise Ehrenschwendtner, como “um abrangente programa de formação espiritual, no qual todas as demais realizações espirituais são enraizadas”²⁷.

De facto, durante o período de noviciado, as candidatas à profissão devem aprender um conjunto de conteúdos necessários ao adequado desempenho da vida religiosa, entre os quais figura o cumprimento da obediência. As noviças deverão, desde logo, ser obedientes à sua mestre, a qual lhes ensinará “que desemparem e leyxẽ sua propria vontade . polla vontade das mayores: E que guardem ã todas as cousas obediẽcja de vontade.”²⁸ Quando forem repreendidas pelas superiores, as religiosas farão uma vénia em sinal de humildade e aceitação. Se alguma solicitar algo à priora e esta não lho conceder, a *Constituição* proíbe que o vá pedir a outra freira, e muito menos que o faça sem menção ao pedido já realizado. Estas aprendizagens são firmadas definitivamente na cerimónia de profissão.

Eu foaã faco profissam . E prometo obediencia a Deus e : A santa Maria E a ssam Domjngos ; E a ty foaã prioressa . em vez Do meestre Da ordẽ Dos frades preegadores : segundo a Regra de sancto agustinho . E as Injtitucoões das freyras cuja cura he cometida aa Dita ordem ; que serey obediente a ty . E aas outras mjinhas prioressas ; ate sa morte.²⁹

Como podemos verificar, as palavras ditas pela irmã no dia da profissão não aludem a outro qualquer voto que não ao da obediência. A religiosa promete ser obediente a Deus, aos santos de devoção dominicana (o patrono, S. Domingos, e a Mãe de Deus), aos representantes da Ordem, na figura da priora e, por fim, à *Regra* e às *Constituições*. O voto de obediência parece não necessitar de nenhum outro, uma vez que é dele que depende o cumprimento dos demais. Se compararmos as entidades às quais o voto da irmã é dirigido com os momentos rituais em que, segundo as *Constituições*, as freiras se deverão inclinar, eles são coincidentes. De facto, quando as irmãs entram no coro para a recitação das horas

²⁶ *Constituições*, p. 305-306.

²⁷ Marie-Luise Ehrenschwendtner – *Creating the Sacred Space Within...*, p. 313. Tradução minha.

²⁸ *Constituições*, p. 301.

²⁹ *Constituições*, p. 302.

devem inclinar-se perante o altar, assim como nas orações do *Pater Noster*, *Credo in Deum* e *Gloria Patri*, entre outras rogações dirigidas a Deus. Na oração pela Igreja e sempre que os nomes de Maria Virgem e de S. Domingos forem proferidos, na bênção da lição, assim como quando as irmãs receberem algum dom, em que dirão: “*Benedictus deus in donis suis*”³⁰.

É à priorosa que cabe garantir o adequado funcionamento do seu convento. Do ponto de vista teórico, ela é a representante dos superiores da Ordem no círculo claustral³¹. De acordo com a norma inscrita no texto constitucional, a superiora será preferencialmente eleita pelo conjunto das freiras professoras, que se reunirão em capítulo para o efeito. Será confirmada, de seguida, pelo mestre, pelo provincial ou pelo seu vigário³². Aconselhada de irmãs idóneas, ela nomeará a subpriora, para a assessorar e substituir em casos de força maior, como quando, por morte da primeira, assegure a segunda o seu ofício até que nova priora venha a ser eleita. Nomeará igualmente uma procuradora e duas cercadoras, que a auxiliarão na administração e supervisão da comunidade³³.

É à priora que, em última instância, todo o convento obedecerá. A sua autoridade incide sobre o espiritual e o temporal, embora não com plena autonomia, a qual recai naturalmente sobre os representantes da Ordem dos Pregadores. É ela que preside aos atos que reúnem o convento, com exceção daqueles que implicam a administração dos sacramentos. O seu poder efetiva-se diariamente no capítulo, reunido pela manhã, na sequência das primeiras horas litúrgicas: matinas ou pri-

³⁰ *Constituições*, p. 294-295.

³¹ Sobre os poderes das superiores, veja-se o artigo de Paulette L’Hermite-Leclercq – *Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Âge*. In *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988*. Saint-Etienne: Publications de l’Université de Saint-Etienne, 1994, p. 165-185, no qual a autora problematiza o papel exercido pela superiora monástica no quadro dos poderes que se jogam em diferentes contextos históricos, alertando para as diferenças entre a teoria, inscrita nos documentos normativos, e a prática decorrente dos mais variados factos particulares, que se assumem como variáveis muito decisivas no exercício dos poderes informais. Paulette L’Hermite-Leclercq sublinha ainda a tendência para o progressivo controlo dos seus poderes no âmbito das reformas tardo-medievais, nomeadamente no que se refere aos poderes de gestão económica da casa, cada vez mais dependentes de interposta pessoa, devido ao reforço da clausura. É de destacar igualmente o importante estudo de Valerie G. Spear – *Leadership in Medieval English Nunneries*. Woodbridge: Boydell, 2005, em que a autora elabora um retrato das superiores britânicas no período compreendido entre o final do século XIII, por alturas da Bula *Periculoso*, e a extinção das Ordens em Inglaterra, em 1539. Valerie Spear esteve particularmente atenta aos aspetos sociais e políticos, às relações que as abadessas e prioras mantiveram com as comunidades que governaram e com o exterior, tanto com clérigos como com leigos.

³² O modo concreto da eleição da priora dependerá do costume: “... segundo forma canonjca; ou per tomamêto das vozes secretamente . ou per poerem todas suas vozes em alguém que lhes de priora . ou per comũ fala e emleycam do spiritu sancto: lancadas fora todas sotilezas . E caujlacoens Do deryto. (...) E sse perventura nõ elegerem dentro em huũ mês: ho meestre ou prjor prouera de priora.” (*Constituições*, p. 307).

³³ *Constituições*, p. 307-308.

mas. A seguir às orações do costume, é suposto que a madre profira palavras de elevação espiritual, que alimentem e inspirem as irmãs, que as instiguem à prática da autêntica vida dominicana. O capítulo prossegue com um momento reservado à acusação das culpas – no qual cada religiosa confessa os seus pecados; a começar pelas noviças e, depois de estas abandonarem o capítulo, as irmãs professas –, acompanhadas de vénias e prostrações, a que se segue a aplicação das respetivas penas³⁴.

A priora está naturalmente sujeita à *Regra*, às *Constituições* e às definições dos capítulos gerais e dos superiores da Ordem, mas o seu poder estende-se também à possibilidade de conceder dispensas. Aliás, o prólogo do documento constitucional regista esta prerrogativa nos seguintes termos: “Peroo pera estas cousas teera poder a prellada no sseu cõuento de despenssar cõ as Irmaãs . quando allgũa Vez lhe parecer que convem : ssalluo sse as dictas cousas princjpalmente por allgũa causa . ordenarẽ doutra maneyra ho meestre da ordem . ou o prior proujnciall . ou os sseus Vigayros”³⁵. A sujeição ao ramo masculino da Ordem é, no entanto, resguardada, até porque é a este que cabe a *cura monialium*, como fica bem explícito na obrigação de as dominicanas se confessarem exclusivamente aos Pregadores³⁶, assim como é dele que depende a instituição de novos mosteiros³⁷.

O respeito pela obediência constitui o objeto do último capítulo da *Regra de S. Agostinho*, no qual é sublinhado o modo como a comunidade deverá acatar as disposições dos superiores, de acordo com a sua hierarquia. S. Agostinho nota que a missão dos prelados maiores, coadjuvados pelos seus subordinados, é a de conduzir os religiosos no espírito da *Regra*, anotando o caminho a percorrer e corrigindo as faltas, sem que, no entanto, os superiores se assumam como seres soberanos, mas como servidores do Alto, no espírito da *caritas*. Aliás, o doutor da Igreja lembra que quanto mais alto é o lugar ocupado pelos superiores, maior é a sua responsabilidade e o risco que correm, pois não respondem apenas por si, mas pela comunidade que governam. Eles devem, por isso, constituir exemplo de boas obras e conseguir harmonizar a aplicação de penas com a orientação dos mais fracos e o cuidado com os irmãos enfermos. Devem ainda ser pacientes com todos, impondo a disciplina no mosteiro, mas fazendo-o de molde a alcançar o amor da comunidade e não o seu temor³⁸.

O autor da *Exposição da Regra de S. Agostinho* soube assinalar a natureza primordial da obediência. Tanto as religiosas de Aveiro como as de Évora puderam ler o aforismo, segundo o qual: “Deuemos de saber que a obediencia he soo

³⁴ *Constituições*, p. 311-312.

³⁵ *Constituições*, p. 292.

³⁶ *Constituições*, p. 300.

³⁷ *Constituições*, p. 312.

³⁸ *Regra de S. Agostinho*, p. 367.

aquella virtude que todas outras virtudes exerta em na vontade ; e depois que som exertadas garda as.”³⁹ A lógica que subjaz ao pensamento de matriz agostiniana reside na anulação da vontade própria pela alheia. Aqueles que, com humildade, conseguem acatar as ordens estão preparados para cumprir a própria vontade de Deus, que se manifesta nas disposições dos superiores. Anular a vontade significa não apenas obedecer aos mandados daqueles que governam, mas interiorizar verdadeiramente as suas deliberações, transformando-as em vontade própria. Ao explicar o sentido da *Regra*, o cônego regrante recorreu mesmo às palavras de S. Agostinho, segundo as quais a oração do obediente feita com ledro rosto e alegria vale dez mil vezes mais do que as rezas daquele que despreza a obediência, cujas palavras não chegam ao Paraíso⁴⁰.

Deuemos de saber que por esta causa som postos os prellados em na Igreja, por tal que goardem bem as cousas ordenadas, e que corregam as erradas, e que conponham os custumes dos sojectos per pallaura e per exenplo. E que sigua a rregla do apostolo que diz: Repreendede, rrogade, doestade.⁴¹

A função dos prelados reside precisamente na garantia do cumprimento dos preceitos. Mas o modo como eles devem atuar deverá ser bastante ponderado, para que não exasperem ou desesperem os religiosos e para que estes não sejam humilhados perante os demais. Antes devem constituir exemplo para todos, alimentando sentimentos de respeito e de amor capazes de inspirar a comunidade nesse figurino: “ham de aver descripcom em na correicom, como ho ajam de fazer, e conpre lhes que com dellegencia se tenperem em auer discipcom, porque elles som postos antre os soiectos, asi como o signal aa seeta.”⁴² Se tiverem de ser duros, sê-lo-ão para com os incorrigíveis, mas deverão ser mansos e pacientes para com os demais, de modo que, assinalados os seus erros, eles possam crescer no caminho da perfeição. Espera-se que os superiores não sejam laxistas, que não deixem de apontar os erros que veem, ainda que pequenos, para que estes não tenham ocasião de se desenvolver. Espera-se também que não tenham receio de castigar severamente os duros de coração e os insurretos, porque, em última instância, Deus pedirá aos prelados conta do modo como souberam conduzir as suas comunidades na senda da salvação⁴³.

³⁹ *Exposição da Regra*, p. 404.

⁴⁰ *Exposição da Regra*, p. 404.

⁴¹ *Exposição da Regra*, p. 404.

⁴² *Exposição da Regra*, p. 404.

⁴³ *Exposição da Regra*, p. 405. Já antes o autor da *Exposição da Regra* sublinhara que, por vezes, os superiores têm necessidade de repreender asperamente os religiosos. Para além de ação justificada, ele faz questão de lembrar que Deus conhece as intenções dos homens e que perdoa esses excessos, porque sabe serem cometidos por caridade (*Exposição da Regra*, p. 401-402).

O exercício da função a que os superiores são chamados é concebido no quadro da caridade. Aos que governam os mosteiros, o comentador da *Regra de S. Agostinho* aconselha cautela, de modo que evitem o amor ao poder e se mostrem servidores das almas daqueles que lhes estão confiados⁴⁴. Devem, por isso, ser humildes e bondosos, de modo que constituam exemplo para os irmãos. Para que saiba o melhor modo de agir, o superior deve procurar conhecer cada membro do seu rebanho na sua individualidade. Só assim saberá que estratégia adotar, de acordo com as características pessoais. Deverá por isso ser presente, para conhecer e agir atempada e adequadamente.

Som duas cousas necessarias a todo rrector, conuem a saber que dee aos seus soiectos temor e amor. Dee temor aaquelles que som soberuos e rreuees aos mandados dos seus maiores, e som de dura vontade e perfiosos ; e dee amor aaqueles que som homjldosos e seruem a Deus homjldosamente e deuotamente com boa uontade e boom coracom. E nom enbargando que anbas estas cousas som necessarias , mais deue de desejar seer amado que temjdo. E porque quanto o prellado he mais amado tanto de milhormente he ouujdo, e mais praz a Deus aquella serujdom que he feita per vontade e per amor, que aquella que se faz por temor ; e esta rrazom dise ho nosso mujm doce meestre Jhesu Christo aos seus discipulos : Ja vos nom direi seruos, mais dizer vos ey amjgos, porque o seruo nom sabe nenhuuma cousa que faz o seu senhor.⁴⁵

A função desempenhada pelos superiores é, para o autor da *Exposição da Regra*, particularmente difícil e sensível, uma vez que as competências que lhes são exigidas são bastante variadas. A responsabilidade que eles carregam perante Deus é, também ela, muitíssimo elevada. Os governantes das casas religiosas têm de as prover no temporal e no espiritual, assim como conseguir tomar a seu cargo não apenas a sua salvação como a dos seus irmãos. Por isso, estes últimos devem colaborar nas tarefas que lhes são confiadas em espírito de misericórdia para com os seus pastores⁴⁶. O cónego regrante lembra-lhes como o prelado substitui

⁴⁴ “E se aqueles que som prellados ho som por tal que se alegrem do poderio que lhe Deus deu, taaes como estes nom som verdadeiros pastores de Deus mais som merceiros, e taaes como estes mais desejam de seer poderosos que prouejtosos, e nom demandam o frujto das almas majs o proueito tenporall, nem demandam a gloria celestial mais a onrra terreal; e de taaes como estes diz Deus em no euanjelho: Certamente eu digo a uos, que aquestes ja rreceberom ho seu galardom. (...) E aquelles que som verdadeiramente prellados e segundo Deus ham a cura do rregimento, que trabalham tam sollamente por tirarem mujtos consiguu pera Deus; estes ataaes se delleitam em no trabalho e nom em na onrra; e em na caridade e nom em no poderio. E em na serujdoem que fazem aos outros, e nom em na que dos outros rrecebem, e conprem aquello que disse sam Paullo que da testemunho de ssy mesmo, e diz asi: Em como eu fosse liure em todas as cousas, eu me fize seruo de todas as cousas por goanharem mujtos.” (*Exposição da Regra*, p. 405).

⁴⁵ *Exposição da Regra*, p. 406.

⁴⁶ *Exposição da Regra*, p. 406-407.

a figura de Jesus Cristo na terra, razão pela qual ele deve ser honrado pelos seus súbditos, de acordo com o aviso evangélico: “Aquel que a uos ouue a mym ouue, e aquel que a vos despreza, a mym despreza.”⁴⁷

Também o autor dos *Sermões de S. Agostinho aos Frades no Ermo* deu relevo ao problema da obediência, reservando seis sermões dedicados exclusivamente ao tema. A análise do seu conteúdo permite perceber que a prática da obediência deverá ser capaz de seguir os melhores exemplos. Daí que o Pseudo-Agostinho recorde o testemunho de Cristo, que foi sempre obediente a seu Pai, desde que veio a este mundo até à morte⁴⁸. Apresenta igualmente os anjos, o próprio sistema celestial e o ciclo da natureza, que, nas suas regularidades, obedecem permanentemente ao Criador⁴⁹. Para além de constante, a obediência é entendida como vergonha pelo pecado cometido e como instrumento de satisfação da culpa. Há, por isso, que distinguir a obediência cumprida em resposta aos propósitos individuais daquela que respeita a vontade alheia, da qual tantos santos homens deram prova, como Moisés – que aceitou guiar o povo de Israel – e S. Paulo, que – mesmo sabendo que a viagem a Jerusalém lhe traria grande sofrimento – não hesitou em dirigir-se para lá. Ambos o fizeram não por sua vontade, mas em resultado do mandado divino. O próprio S. Agostinho, que, na primeira pessoa, conta como depois de fundar um mosteiro, onde reunira os anacoretas espalhados pela montanha e onde pretendia abandonar-se à vida eremítica, aceitou humildemente a vontade do bispo Valério, que o ordenou no episcopado hiponense⁵⁰.

A questão da obediência é igualmente justificada em razão da unidade da Igreja. Aceitar e cumprir os mandamentos do Alto na pessoa do pastor, seja ele clérigo ou religioso, permite realizar em cada comunidade a união global dos cristãos em Deus⁵¹. Neste sentido, o Pseudo-Agostinho relaciona ainda a obediência com a pobreza individual, justificando a partilha dos bens como o corolário do proveito estritamente necessário à subsistência do conjunto⁵².

Ele reconhece, no entanto, que a obediência depende da liberdade. O homem que, dotado da sua inteira vontade, entende os benefícios da vida religiosa e cumpre humildemente a lei, conhece a condição da salvação⁵³. Neste âmbito, o autor dos *Sermões* alerta para a natureza das decisões dos superiores, as quais deverão ser ponderadas e ajustadas à discrição, à honestidade, à justiça e à humildade. Avisa que a obediência aos maus mandados conhecerá a mesma punição reservada aos

⁴⁷ *Exposição da Regra*, p. 405.

⁴⁸ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 25^r. Este mesmo sentido é retomado ao fl. 45^v.

⁴⁹ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 25^v.

⁵⁰ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 46^r-46^v.

⁵¹ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 46^v-47^r.

⁵² *Sermões de S. Agostinho*, fl. 47^r-47^v.

⁵³ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 68^r.

maus pastores⁵⁴. No dia do juízo, Deus estará muito atento ao modo como ela foi consumada e julgá-la-á na justa medida. Nessa ocasião, os santos darão testemunho do modo como, em vida, a obediência foi acatada e intercederão junto do Juiz Celestial pela alma do candidato ao Paraíso⁵⁵. Para além de discreta e justa, a obediência deverá revestir-se de alegria e prontidão, sem mágoa nem hesitação. Um dos melhores exemplos desta conduta é encontrado na análise da figura de Abraão, ao qual Deus pediu que sacrificasse o seu próprio filho, Isaac⁵⁶.

4.

A normativa monástica foi confirmada pelo discurso produzido no interior da comunidade aveirense. Os exemplos vertidos na *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus* constituíram um apelo dirigido às religiosas para que não deixassem morrer o espírito que presidira à fundação daquela casa, o qual garantiria o sustentado aprofundamento da vida religiosa e se manifestara em santidade.

É na vida de D. Beatriz Leitoa que encontramos as melhores evidências daquilo que deveria guiar a vida comunitária. O facto de esta mulher ter fundado e governado o convento até à data da sua morte resultava, do ponto de vista diéctico, no lugar mais adequado para expor não apenas os núcleos fundamentais da vida monástica – aqueles que a observância adotara como os mais sensíveis –, como para os descrever e caracterizar tão aprofundadamente quanto possível. De entre eles, ressalta a preocupação com a manutenção da clausura.

Tiinha a sobredita sancta madre brityz leytoa . de Cujã vida e Regimêto tractamos . muỹ grãde streyteza e cõ forte Rygor faziã guardar ho cobryr do Rosto cõ ho veeo a toda pessoa . E de toda calydade que fosse nẽ pay nẽ may . nẽ prellado . nẽ secullar . Mandou fazer hũa pequenina grade e de muito bastos ferros pera ã esta fallarẽ . E sobre a grade dos ferros mandou pregar hũu Raalo de folha de frandes . e sobre ella põr huũ pano preguado que nũca se tyrasse . e ã esta fallarõ as Irmãas sẽpre êquãto ella viveo . Asy meesmo nas duas grades pera ouvir as cõfissões . mandou pregar Raallos de ferro . E ã cyma panos pretos bẽ tapados . que ninhũa Cousa per elles se podesse veer . Com muỹ grãde studo e cuidado teve êgenho E aazo pera sse fazer a grade do Coro da maneyra e feycã de que he . nõ avẽdo outra algũa tall ataa entõ ã todoos moesteyros deste Regno . E de seer honesta e louvada per el rrey E prellados . mãdarõ a officias d'obras viessẽ vee lla pera fazerẽ outras ã os outros moesteiros.⁵⁷

⁵⁴ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 26^r.

⁵⁵ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 35^v-36^r.

⁵⁶ *Sermões de S. Agostinho*, fl. 77^v-79^v.

⁵⁷ *Crónica da Fundação*, p. 51-52.

Através desta passagem, a cronista mostrava às suas leitoras como a madre fundadora cumprira com empenho o preceito da clausura. Tanto em relação aos que vinham de fora, como às religiosas que habitavam o mosteiro, a separação dos dois mundos devia ser defendida cuidadosamente. A clausura, simultaneamente ativa e passiva, que não olhava ao estatuto social ou às relações de parentesco, implicava não apenas separação física como visual. Beatriz Leitoa mandara, por isso, construir grades cobertas por panos pretos, que separavam os parques lugares de contacto com o mundo, no parlatório, nos confessionários e no coro. A surpresa que esta última provocara tornou-a aliás, segundo a cronista, em modelo reproduzido noutras casas monásticas. Para que a separação fosse ainda mais efetiva, obrigava os visitantes a velarem os rostos⁵⁸.

A insistência da autora neste tópico é denotada na alusão repetida ao facto de a madre Beatriz não abrir exceções ao princípio da clausura, a não ser quando devidamente justificadas e autorizadas. Parece-me que devemos interpretar este marcador temático à luz do próprio empenho do movimento observante na clausura das religiosas, no que se assumia como um elemento distintivo face aos laxismos de que alguns mosteiros eram acusados. A intérprete do passado da comunidade destacava este conteúdo para que, por via da memória exemplar, as dominicanas não deixassem de observar este princípio ordenador e, ao mesmo tempo, definidor da vida religiosa, imitando as melhores práticas instituídas pela sua fundadora. Aliás, já antes a cronista havia recordado como a superiora

Nõ tiinha Soprioressa nẽ zeladores mas a muỹ virtuosa madre sopria ã tudo assy no spiritual Como no tẽporal cõ grãde fervor e zelo de toda virtude e guarda da Religiã e carramento pera ajuda do qual ordenou duas porteyras pera abrirẽ e Carrarẽ as portas da clausura . Ninhũa Religiosa nõ fosse ao pumar . nẽ aa Crasta segũda nũca pera se desẽffadar . nẽ aỹda por grãde necessidade . sẽ spicial licẽca . hiindo a pidir per ssy . ho que tiinha mãdado a todos que per ssy meesmas pidissẽ as licẽcas . nõ tẽdo causa evidẽte que lho ãpidysse . Ordenou e mãdou que a porteyra a que tiinha ãcarregadas as chaves das portas de dẽtro . que no veraõ acabada a Salve Regina . E no Inverno Comecada a cõpleta . logo ho palrratorio . Roda Coro de bayxo . E todas as portas que vãa pera as varãdas erã fechadas . E todas as chaves da Roda e portas erã dadas ã sua mãõ . E atee o primeyro da

⁵⁸ O exagero que esta prática poderá indiciar é comprovado, pelo menos no que se refere às religiosas do Mosteiro do Salvador de Lisboa, que, pelo facto de terem os rostos cobertos nos momentos em que se celebravam os contratos, levou os notários a pedir ao monarca que as desobrigasse desse rigor, pois não podiam fazer fé de quem se encontrava sob os véus. As freiras apelaram ao monarca, D. João I (1410), e este acedeu, estabelecendo que os atos fossem testemunhados pelo prior, vigário ou capelão, para que estes, que as conheciam pelas vozes, confirmassem as identidades das religiosas. Sobre este episódio, veja-se António Domingos de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do Convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. IV:2 (1989) 85-86.

prima tangido . nênhũa se abriia . nê algũa Religiosa sahiia . salvo as Irmãas cuja era a ssomana da amassarya . as quaaes Como acabavã as matinas a que sempre hiiã . entõ lhes abriiã a porta do Coro de baixo pera Irê amassar.⁵⁹

Beatriz Leitoa implementara um sistema de separação que respeitava perfeitamente os preceitos inscritos nas *Constituições*. A própria movimentação no interior do espaço monástico era controlada por meio de instrumentos materiais e humanos, recorrendo a porteiros, a mecanismos de permissão solicitada a título individual e à definição de horários de abertura e fecho das portas de acesso aos espaços exteriores, de acordo com um método conduzido diretamente pela priora.

Logo nos primeiros fólhos da história monástica se revela o seu desiderato em optar por um modo de vida marcado pelo estrito encerramento. Na fase em que a viúva de Diogo de Ataíde ainda habitava a sua quintã em Ouca, perscrutando o destino a dar à sua vida – no que era aconselhada por Fr. João de Guimarães – este considerou a possibilidade da sua instalação junto do seu convento, para que pudesse “muito Recolheyta e poucos passos Ir ouvir hos divinaes officios . E tornar sse pera seu Recolhymêto e pousada sê seer vysta nê andar per as Ruas e vylla toda.”⁶⁰ Chegados a acordo sobre a construção do edifício em Aveiro, deram ordem às obras de modo que essas casas se apresentassem “nom grãdes e notaveys ã altura e grãdeza . mas muỹ grãdes e altas ã ordenãca ffeycã e carramêto”⁶¹. A cronista anota a circunstância em moldes verdadeiramente decisivos, dado o valor salvífico que esse edificado haveria de avocar: “E em aquella cantidade pequena Reluzya e se parecia Ja quasy como ã hũu spelho e prenostyco divinall ho que mũy cedo ao diãte aviia de seer . Couto e Repouso e aazo de salvacõ de muitas almas.”⁶²

Assim que Beatriz ingressara com as suas filhas, Catarina e Maria de Ataíde, na casa de Aveiro puseram imediatamente em prática o almejado corte com o mundo, afastando-se de quaisquer pessoas leigas, a não ser em situações justificadas pela estrita necessidade. Porque essa nova morada não possuía capela, deslocavam-se ao vizinho convento de N.^a S.^a da Misericórdia para assistir aos officios litúrgicos, cobrindo-se totalmente e caminhando de cabeça inclinada⁶³. Entretanto, de recolhimento o projeto evoluiu para mosteiro. Passada a cerimónia de clausura⁶⁴ e as primeiras profissões⁶⁵, a integração dos princípios orientadores do quotidiano monástico estava de tal modo interiorizada que, segundo a cronista, “Nõ se car-

⁵⁹ *Crónica da Fundação*, p. 50-51.

⁶⁰ *Crónica da Fundação*, p. 11.

⁶¹ *Crónica da Fundação*, p. 11-12.

⁶² *Crónica da Fundação*, p. 12.

⁶³ *Crónica da Fundação*, p. 13 e 23.

⁶⁴ *Crónica da Fundação*, p. 37-41.

⁶⁵ *Crónica da Fundação*, p. 41-42.

ravã êtom portas . nẽ avia hy guarda de nocte nẽ de dia . Cada hũa se guardava. E seu studo era apartar e seguir o sillêcio (...). Nõ tiinha esta madre soprioressa . nẽ zelladores . nẽ pessoa que a ajudasse . senã o spiritu santo que espira onde quer.”⁶⁶ E era exatamente a fama da “muito grãde discripcã e carramêto”⁶⁷ que atraía as vocações para aquele cenóbio, como a infanta D. Joana⁶⁸.

No último capítulo que a madre Beatriz presidira no seu mosteiro, antes da saída rumo ao Sul do reino para acompanhar a princesa, nas palavras de consolação e admoestação que dirigira às suas filhas espirituais “Encomêdou muito a observãcia . e toda guarda da Religiã . ho êCarramento sobretudo...”⁶⁹ Já em Abrantes, encontrando-se bastante doente e convicta de que o fim da sua vida terrena se aproximava, preparou-se para o dia do passamento. Pediu os últimos sacramentos, solicitou o perdão das irmãs que a acompanhavam e encomendou-se a Deus. O modo como a narradora descreve o estado de espírito da madre naqueles derradeiros dias reflete o paradigma decorrente das *ars moriendi*, verdadeiro guia de preparação da boa morte. Denota simultaneamente o significado mais pleno da clausura, que implica não apenas a separação física do mundo como – e principalmente – impõe à religiosa o apartamento mental, para que o pensamento se ocupe exclusivamente de Deus, na mais pura clausura dos sentidos: “Daquelle dia pera diãte a virtuosa madre se Recolheo toda ã deus . E seus sentydos carrou a todas cousas desta presente vida . nã fallãdo nẽ ouvindo salvo ho que lhe muito necessario era.”⁷⁰

Na segunda parte da memória monástica, centrada em torno da infanta D. Joana, a hagiógrafa faz questão de assinalar que, assim que ingressara no mosteiro, nunca mais saíra dele, a não ser por motivos excepcionais, como os surtos de peste. Lembra que “nũca mais esta Senhora vyo nẽ falou a nenhũu Senhor nẽ Senhora nẽ fidalgo . nẽ pessoa de sorte e valiia deste mũdo nẽ Regno.”⁷¹ Apenas conversava com pessoas eclesiásticas e religiosas, quando estas o requeriam, ao que ela humildemente anuía, “fallãdo e departindo das scripturas e cousas de deus.”⁷²

Para além de raras, as saídas e entradas justificavam-se apenas por razões de força maior e implicavam a devida autorização, de acordo com as prescrições normativas constitucionais. Quando a Infanta adoecera gravemente, a sua tia D.

⁶⁶ *Crónica da Fundação*, p. 44.

⁶⁷ *Crónica da Fundação*, p. 53.

⁶⁸ *Crónica da Fundação*, p. 97 e 107.

⁶⁹ *Crónica da Fundação*, p. 59. Quando se encontrava em Abrantes, mandava cartas às religiosas que deixara em Aveiro “encomêdando muỹ muito a observãcia . Religiã . E guarda da honestidade . e boa ffama . e louvor de deus . e êcarramento desta Casa.” (*Crónica da Fundação*, p. 67).

⁷⁰ *Crónica da Fundação*, p. 66.

⁷¹ *Crónica da Fundação*, p. 118.

⁷² *Crónica da Fundação*, p. 119.

Filipa de Lencastre, que se encontrava em Odivelas, foi visitá-la a Aveiro, acompanhada da abadessa D. Mécia de Alvarenga e de algumas monjas. Instalaram-se no próprio Mosteiro de Jesus, “o que bẽ podia fazer de entrar por tẽer pera yssso breve do papa . e pera estar.”⁷³ O mesmo sucedera com os bispos de Coimbra, D. Jorge de Almeida, e do Porto, D. João de Azevedo, que estavam autorizados a entrar na clausura, dada a dignidade de que gozavam, como a cronista faz questão de ressaltar⁷⁴. Também as pequenas notícias biográficas que se registaram no título das profissões, que se segue à crónica propriamente dita, dão conta da circulação autorizada das religiosas entre distintos mosteiros, no âmbito da expansão da Observância. Aí podemos ler, por exemplo, que, em 1504, Catarina Pinheira regressou a Aveiro, vinda do Mosteiro de S. Ana de Leiria, “cõ licẽca do meestre da ordẽ frey vincente...”⁷⁵. Em 1516, D. Francisca de Castro e Isabel da Fonseca regressaram do Mosteiro de S. Domingos das Donas de Santarém “Com licenca do papa . por Rescripto.”⁷⁶

* * *

A Observância colocou uma atenção particularmente empenhada na criação das condições indispensáveis à efetivação da união mística. A dedicação exclusiva das esposas de Cristo à oração – meditação e liturgia – e aos exercícios penitenciais implicava a manutenção de um ambiente adequado. O contexto que levava S. Domingos a instituir uma ordem devotada à conversão dos hereges obrigou os frades a ocupar boa parte do seu tempo ao estudo e à pregação, pelo que viram no segundo ramo a efetivação de uma complementaridade que as suas atividades públicas não permitiam garantir por inteiro. As irmãs deviam compensar o serviço a Deus no recolhimento, sem se absorverem noutro género de ocupações. Esta necessidade acabou por conduzir à apologia da clausura, entendida não apenas enquanto separação física em relação ao mundo, mas também mental, na ótica dos sentidos.

A análise dos documentos provenientes dos mosteiros portugueses permitiu não só evidenciar a centralidade da clausura na espiritualidade dominicana como demonstrar que ela dependia do cumprimento da obediência. Era dela que decorriam todos os demais valores: a manutenção da união nas comunidades e a garantia de um lugar adequado, onde as virgens pudessem efetivar a vida penitente.

Assim se compreende que os instrumentos textuais de que se muniram as religiosas de Aveiro e Évora mostrem a predileção por temas centrados em torno das questões regulamentares. Este facto deve ser entendido à luz do contexto

⁷³ *Crónica da Fundação*, p. 149.

⁷⁴ “E por serem de tal dignidade tiinhã lugar e poder pera ãtrarẽ dentro no moesteiro.” (*Crónica da Fundação*, p. 153).

⁷⁵ *Crónica da Fundação*, p. 197.

⁷⁶ *Crónica da Fundação*, p. 199.

observante de que fizeram parte, num momento particularmente empenhado na reforma da vida monástica e conventual. Os conteúdos selecionados estavam, assim, disponíveis à leitura coletiva, de modo que os princípios essenciais fossem difundidos, compreendidos e, conseqüentemente, cumpridos. Os casos analisados neste estudo revelam-se particularmente bem documentados quanto à opção destas comunidades em dispor de matéria textual capaz de esclarecer desenvolvidamente a razão das práticas que deviam ser implementadas no quotidiano monástico. O facto de terem escolhido textos de natureza normativa e paranormativa, dotados de exemplos, aforismos, citações e paráfrases, ricos do ponto de vista interpretativo, é particularmente revelador desse empenho reformador. No entanto, as religiosas não se limitaram a acolher obras autorizadas pela tradição. Elas redigiram um discurso memorialístico que representou uma realidade exemplar e próxima, porque dedicada à sua própria história, capaz de instigar o fervor necessário à adoção da conduta desejada.

ORDENAR NA OBSERVÂNCIA:
TRAÇOS E MEMÓRIA DO PROCESSO DE
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOSTEIRO DOMINICANO
DO PARAÍSO DE ÉVORA

JOÃO LUÍS INGLÊS FONTES*

Entre os anos de 1530 e 1533, as monjas do mosteiro dominicano de Nossa Senhora do Paraíso de Évora procedem ao registo sistemático dos bens pertencentes ao cenóbio. O “tombo” daí resultante, destinado ao assento de “todas as heranças desta casa”, inclui, não apenas as ditas “heranças” –, ou seja, todo o património recebido por via de heranças, doações ou compras –, como também os foros e obrigações e, por último, as despesas relacionadas com as obras entretanto realizadas nessa casa religiosa. A estas secções decidem as religiosas juntar umas memórias sobre “o princípio desta casa e de como se fez, e ordenou de observancia e quem era a madre que a reformou e assim todas as que neste tempo eram e as que depois vieram e nela faleceram em serviço de nosso Senhor com muytas virtudes”¹.

A redação do livro, que conhecemos por cópia pouco posterior, possivelmente de 1537 – dado que o original se danificou por via de um desastre que afe-

* Membro do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP) e do Instituto de Estudos Medievais (IEM-FCSH/NOVA). Bolseiro de Pós-Doutoramento pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/85739/2012).

¹ Biblioteca Pública de Évora (doravante BPE), *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 1. Sobre este fundo, cf. João Luís Inglês Fontes, Joaquim Bastos Serra e Maria Filomena Andrade – *Inventário dos Fundos Monástico-Conventuais da Biblioteca Pública de Évora*. Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS/UÉ, 2010, p. 210-220.

tou gravemente o cartório, e que a tradição associou a um incêndio² – acontecia num momento charneira da vida do mosteiro. Com efeito, estava-se no final do longo priorado de Joana Correia, que dirigia os destinos do cenóbio desde 1508 ou 1509³. Havia sido sob o seu governo que a comunidade se decidira definitivamente pela conventualização, aderindo aos costumes da observância dominicana. O ato fora sancionado pela bula *Inter curas multiplices*, dada pelo papa Leão X a 29 de agosto de 1516⁴. Três anos volvidos, o padroado do mosteiro havia sido entregue pelas monjas a uma importante figura da corte manuelina, D. Álvaro da Costa, membro do conselho régio, camareiro e guarda-roupa do monarca. No documento que no cartório se guardou de tal ato, justificava-se a doação pelo facto deste ilustre cortesão ter dirigido e financiado a construção da capela do mosteiro e ter contribuído para que a casa tivesse garantido um conjunto de rendimentos suficiente para o sustento da sua comunidade, definitivamente conformada com os costumes da observância dominicana⁵.

O livro do tombo do mosteiro, no seu primeiro fólio, retomava precisamente esta história, num breve relato das origens que começava logo com a priora Joana Correia e com a decisão da comunidade, então já “da terceira regra”, em

² É a própria escritã quem o atesta, ao afirmar que “este libro se tirou d outro que a muyto virtuosa madre Joanna correa prioressa que foy neste moesteiro muytos anos a qual noso Senhor por sua misericordia e piedade tenha em sua santa gloria foy a primeira prioressa e reformadora da obseruancia, He esse libro se dannificou por hum desastre que lhe aconteeo sendo prioressa a madre marguarida da grã sobrinha da dita prioressa he sucessor sua a qual mandou treladar neste libro he acrecentar mais algũas cousas que por esquecimento se nam puseram” (BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 1). À margem, uma outra mão acrescentaria: “Consta que ouve desastre, e por tradisão, se sabe que ouve incêndio que queimára o Cartorio”. O primeiro livro remontaria, pois, aos finais do governo de Joana Correia, entre 1530, data assinalada no fl. 2 como ano em que o livro estava a se redigido, e 1533, ano em que ainda se procedia ao registo de propriedades pertencentes ao cenóbio (cf. fl. 19), já posterior à morte desta priora. A data da cópia é proposta tendo em conta o último registo das monjas entradas na comunidade, precisamente de 8 de setembro de 1537, da mesma mão do restante texto (cf. fl. 110). Como veremos, ela concorda com o ano em que se ordena a cópia de outros textos importantes para a comunidade, de cariz normativo.

³ Sucede a Mécia Dias, que falece pouco depois da peste que atinge a cidade de Évora em 1507, atestando as mesmas memórias que Joana Correia já dirigia a comunidade em 1509 (*ibidem*, fl. 95v-96). Teria um longo priorado, vindo a falecer a 27 de agosto de 1532 (cf. *ibidem*, fl. 106v).

⁴ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 90, nº 96. No mesmo ano, na festa litúrgica de Santa Bárbara (4 de dezembro), o provincial Fr. Jorge Vogado toma posse da casa, definitivamente sujeita aos costumes da observância e integrada na Ordem dos Pregadores como mosteiro (cf. *ibidem*, liv. 1, fl. 100-100v).

⁵ Cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 90, nº 41 (carta de padroado e obrigação de 1519.09.30). Sobre o processo de institucionalização da comunidade, cf. João Luís Inglês Fontes – A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri – Núcleo Científico de Estudos Medievais / Instituto de Estudos Medievais, 2005, pp. 157-178; IDEM – Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da *pobre vida* de Évora. *Lusitania Sacra*. 31 (janeiro-junho 2015) 51-71. Sobre D. Álvaro da Costa, cf. Maria de Lurdes Rosa (coord.) – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: IEM – CHAM, 2013 (veja-se em particular, o artigo de Maria de Lurdes Rosa – A religiosidade de Álvaro da Costa: devoção, reformismo e devoção social, p. 209-246).

“seruirem a deus em obseruancia”. O recurso a D. Álvaro da Costa viera através de Joana Correia, mulher em outro lugar dita de nobre condição, que por ele obtém também o apoio do monarca, o rei Manuel, para o projeto de reforma. A D. Álvaro juntar-se-iam outros membros da sua família – o irmão Brás da Costa, escrivão da cozinha de el-rei e um seu filho, Duarte da Costa – que não deixariam de beneficiar o novo mosteiro, agora do padroado da linhagem, com avultadas esmolas⁶.

A breve referência a este percurso reformador, sumariamente apresentado, dava o devido enquadramento para o registo dos bens do mosteiro, das suas rendas e dos gastos relativos às obras aí realizadas. Na verdade, tal registo trazia a nova condição observante da comunidade, definitivamente vinculada ao espaço da clausura e sem possibilidade de auferir de outras fontes de rendimento, exclusivamente votada à oração, aos exercícios contemplativos e à meditação, à penitência e à caridade fraterna vivida no interior do mosteiro⁷. Registrar todos esses elementos patrimoniais ganhava uma carga memorialística, como que sancionando uma verdadeira refundação que, assim o entendia a anónima escrivã, se devia sobretudo a uma mulher: Joana Correia. Por isso, a memória inicial não vai além dela no perscrutar das origens da comunidade. E, na verdade, tirando alguns bens que o cenóbio tinha em Montemor-o-Novo⁸, tudo o resto viera por via da sua rica e abastada fundadora, da sua hábil política de aquisições patrimoniais⁹ e das heranças deixadas por muitas das mulheres, também elas de posses, que

⁶ Cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 1-2. O percurso de Brás da Costa está ainda envolto em muitas dúvidas, em larga medida decorrentes da homonímia entre distintos oficiais ligados à Corte régia e ao aparelho administrativo da Coroa, embora as memórias do mosteiro atestem a identificação do irmão de Álvaro da Costa com o homónimo escrivão da cozinha de el-rei (cf. Margarida Leme – D. Álvaro da Costa: o fiel servidor do rei, o fundador da família. In *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: poder, arte e devoção...*, p. 34 e nota 18). Sobre o filho, D. Duarte da Costa, dispomos de dados seguros, atestando uma importante carreira ligada tanto à Corte como ao governo do Brasil, vindo a fundar capela no mosteiro do Paraíso, onde se faria sepultar (cf. Paulo Madureira – D. Duarte da Costa, 2º governador do Brasil: elementos para uma biografia. In *ibidem*, p. 101-118). As entradas e profissões das religiosas registadas mais adiante neste mesmo tomo atestam, aliás, o ingresso de uma filha e duas netas de D. Álvaro da Costa na comunidade, após lhe ter sido concedido o padroado do mosteiro, em 1519: Maria da Costa, sua filha e de D. Beatriz de Paiva, que é confiada às religiosas em 1520, com apenas dois anos (BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 102v, 104v); e Joana e Leonor, suas netas, admitidas em 1534 e 1537, com 10 e 7 anos, respetivamente (*ibidem*, fl. 109v).

⁷ Sobre os principais traços associados à observância dominicana feminina, cf. Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525). Memória e identidade de uma comunidade textual*. Tese de Doutoramento em História apresentada à FCSH da UNL. Lisboa: [s.n.], 2013, p. 46-142.

⁸ Na herdade de Pero Mogâas, que lhes vinha das Galvoas, fundadoras da casa (BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 3).

⁹ Herdade em Arraiolos (*ibidem*, fl. 4), herdade da Pena do Gato, duas olarias em Évora e casas em Évora que depois se trocaram por outras onde se viria a edificar a capela-mor (*ibidem*, fl. 5) e as herdades de Vale de Flores e Almansor (*ibidem*, fls. 17-18).

entraram no mosteiro já sob a sua alçada ou de outros nobres benfeitores com ela relacionados¹⁰. Com efeito, a Álvaro da Costa e aos seus familiares juntar-se-ia, nesta fase inicial, um importante parente de Joana Correia, o licenciado Rui da Grã, casado com Inês Correia, sua irmã. Membro do conselho régio e seu chanceler-mor, Rui da Grã viria a instituir, em 1520, capela no mosteiro, com claras e precisas determinações sobre a sua localização, o programa iconográfico associado aos túmulos, os sufrágios a cumprir e os bens a ela adscritos¹¹. Também um Soeiro Mendes é referido como instituidor de uma outra capela no cenóbio durante este período, embora sem se facultarem outras informações sobre o dito benfeitor¹².

De qualquer modo, há um claro vínculo entre os bens do mosteiro e a sua reforma na observância, operada por Joana Correia com o apoio de ilustres benfeitores e do próprio monarca e com o acompanhamento e tutela da Ordem dos Pregadores. É nesta perspetiva que o livro é redigido e será também nessa linha que, a partir do fólho 94, se inicia a quarta e última parte anunciada no início do códice: a memória sobre o princípio da casa e a sua reforma na observância, acompanhada do registo das mulheres que nesse tempo ingressaram no mosteiro e das que aí faleceram. Tal como para o património, cujo registo poderia e deveria ser atualizado, também a recordação, tanto das monjas que professaram no mosteiro como das que aí faleceram, foi continuado. Deste modo, afirmava-se o estreito e ininterrupto laço que unia passado e presente e tornava a comunidade herdeira e continuadora dos feitos virtuosos daquelas que haviam reformado a casa nos costumes da observância e dotado o grupo dos bens necessários à sua subsistência¹³.

¹⁰ São referidos os bens herdados por Catarina Mendes e Mor de Aguiar (*ibidem*, fl. 7); os bens trazidos por Margarida da Grã, subprioresa, e sua irmã Maria Rodrigues da Grã, ambas sobrinhas de Joana Correia, a que se juntam os bens da capela de seu pai Rui da Grã (*ibidem*, fl. 8-10); os bens trazidos por Briolanja de Frutes (?), entretanto falecida, irmã da madre prioresa Joana Correia (*ibidem*, fl. 12-12v); a herança de Catarina Casca e de Isabel da Fonseca, sobrinhas da mesma madre (*ibidem*, fls. 13 e 16); e os bens herdados por Catarina Salvaga (*ibidem*, fl. 19).

¹¹ Testamento lavrado em Évora, a 31 de outubro de 1520. D. Isabel, já viúva e entretanto ingressada também ela no mosteiro do Paraíso de Évora, faria passar a respetiva carta de compromisso e instituição de capela a 6 de junho de 1521, na qual o referido testamento é trasladado (cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 12, n.º 86).

¹² Cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 15.

¹³ O caso não é único, pois também no mosteiro de Jesus de Aveiro o livro da fundação do cenóbio, no qual se integram as biografias prestigiantes das suas fundadoras e da Princesa Joana, inclui o registo das mulheres que aí professaram e das religiosas que nele perseveraram e vieram a falecer (cf. Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro...*, p. 220-226). O esquema, aliás, tinha paralelos em outros mosteiros observantes, com textos híbridos, misturando elementos hagiográficos, de natureza edificante, e historio-gráficos, convergindo no intento de renovar e manter aceso o fervor religioso e actualizar o inicial ímpeto de renovação da vida religiosa implantado pelas figuras fundadoras (vejam-se, entre outros: Gertrud Jaron Lewis – *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996; Daniel Bornstein (ed. e trad.) – *Sister Bartolomea Riccoboni*.

A memória construída deste processo de conventualização da comunidade, entendido como reforma, é deveras interessante: por aquilo que diz, corroborando e esclarecendo algumas das dinâmicas de institucionalização que já havíamos apontado para este e outros grupos ligados a experiências não regradas de vida religiosa, próximas da beguinagem ou dos beatérios, que encontramos em Évora desde inícios do século XV¹⁴; mas também pelo que não diz, relativiza ou omite.

Começemos pelo primeiro aspeto. Após um primeiro parágrafo onde brevemente alude às fundadoras da comunidade – duas irmãs ditas como “molheres muy pobres”, “santas” e “virtuosas”, chamadas “as galvoas” – donde viera o designativo inicial da casa, a anónima memorialista salta de imediato para o período em que, desaparecidas as ditas irmãs “e outras”, o grupo era governado por Mécia Dias¹⁵. Mas este dado serve apenas de recurso para situar a entrada na comunidade da verdadeira protagonista, Joana Correia, dita mulher “muyto virtuosa [...] fidalga e de muytos honrados parentes”¹⁶. A sua ilustre condição e a sua grande devoção aliam-se para justificar a inflexão que iria provocar no

Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436. Chicago: University of Chicago Press, 2000; K. J. P. Lowe – *Nuns Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004.

¹⁴ Cf. João Luís Inglês Fontes – Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da *pobre vida* de Évora. *Lusitania Sacra*. 31 (janeiro-junho 2015) 51-71.

¹⁵ As memórias aqui registadas apontam apenas a data da sua morte, ocorrida, como vimos, cerca de 1507 (cf. nota 3). A documentação sobrevivente documenta-a à frente da comunidade pelo menos desde 1498, altura em que Joana Correia já aparece entre as “deuotas Religiosas” da comunidade (cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 90, nº 19 – escambo de 1498.02.26).

¹⁶ Nada é especificado sobre as origens de Joana Correia, embora as referências aos benfeitores do cenóbio e às mulheres entradas na comunidade mostrem uma vasta parentela com importantes ligações à Corte régia e à administração da Coroa, com significativos bens na região de Évora, que deixam adivinhar estreitas relações com as instituições locais. Uma carta de partilhas redigida no próprio mosteiro do Paraíso, a 3 de abril de 1525, mostra a vasta parentela de Joana Correia: como irmãos, são referidos Guiomar Correia (já falecida, tendo como filhos António Taveira e D. Antónia); Simão Correia (do Conselho Régio, casado com D. Joana Faria); Francisco Correia, cónego de Évora; Luís Mendes, casado com Catarina Fuseira; Leonor Correia, já falecida, que fora casada com Gil Simões; João Mendes, já falecido, que fora casado com Inês de França; Diogo Mendes, já falecido; e António Casco, fidalgo da casa de el-rei, casado com Beatriz Correia, já falecida (cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 76, nº 2). A estes importa acrescentar Inês Correia, casada com o licenciado Rui da Grã, já viúva em 1521 e também ela ingressada no mosteiro (cf. nota 11). Falta-nos ainda uma análise mais aprofundada das famílias envolvidas na administração concelhia e com ligações às instituições civis ou eclesiásticas eborenses para podermos reconstituir com mais demora as redes envolvidas nas novas comunidades monásticas que nascem de anteriores experiências não regulares, tanto na sua composição como no seu patrocínio. A primeira abordagem proposta por Maria Ângela Beirante (*Évora na Idade Média*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1988) deve motivar estudos mais circunscritos, como o de Joaquim Bastos Serra para a oligarquia concelhia eborense, que abarca um período anterior ao por nós aqui tratado (cf. Joaquim António Felisberto Bastos Serra – *Governar a cidade e servir o rei. A oligarquia concelhia de Évora em tempos medievais (1367-1433)*. Tese de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Évora. Évora: [s.n.], 2015).

rumo da comunidade. Com efeito, “vendo que nam tinham regra e desejando mais perfeição requereu a seus Jrmãos que a metessem na Conceição de Beja que entam era a mais virtuosa e apartada casa que nestes regnos auia”¹⁷. A nova casa, de fundação ducal e ligada à observância franciscana¹⁸, correspondia melhor à estirpe de Joana, ao seu desejo de perfeição e à segurança de uma vida religiosa bem ordenada e enquadrada sob os ditames de uma Regra aprovada pela Igreja.

A atitude de Joana mostra, de facto, a influência exercida pela entrada de mulheres das elites locais ou de uma nobreza de médio ou elevado estrato nestes grupos, transportando consigo aspirações religiosas novas, que a par da austeridade e do rigor da vida religiosa, procuram também uma configuração comunitária mais enquadrada institucionalmente e mais prestigiante. A memorialista recorre à intervenção providencial de uma “mulher santa” da comunidade, que a impede de sair, manifestando que tal era contra serviço de Deus e da Virgem, para justificar a permanência de Joana Correia, que só o faz sob condição de que “ellas tomassem algũa ordem e regra”¹⁹. A escolha seria feita pela própria Joana, que opta pela aproximação e sujeição da comunidade aos Pregadores, primeiro como Terceiras e, após 1516, como Monjas Dominicanas.

O cruzamento destas informações com a documentação avulsa confirma que a passagem da comunidade à Terceira Ordem é anterior a fevereiro de 1496, quando uma carta régia de mercê já as refere como “freiras de samta maria do parayso da dicta çidade [de Évora] da ordem de ssam domjmgos”²⁰. Num outro diploma de novembro de 1496, a comunidade é dita da invocação de “santa maria da pjidade”, termo bem próximo do universo devocional dominicano²¹. Em 1498, aparece como priora a dita Mécia Dias, sob cujo governo Joana Correia prossegue os seus primeiros anos de vida religiosa²².

A aproximação aos Dominicanos poderá compreender-se, por um lado, com a própria reforma do convento dominicano de Évora nos costumes observantes, em 1466²³, na sequência de um alastrar de novas fundações observantes que,

¹⁷ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 94.

¹⁸ Fundado em 1459 pelo infante D. Fernando, irmão de D. Afonso V, e por sua mulher, D. Beatriz, viria a colocar-se sob a orientação dos observantes a partir de 1482 (cf. Bernardo Vasconcelos e Sousa (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento – Guia Histórico*. 3ª edição. Lisboa: Livros Horizonte, 2016, p. 328-329; Maria de Lurdes Rosa – A fundação do mosteiro da Conceição de Beja pela duquesa D. Beatriz. In *O Tempo de Vasco da Gama*. Dir Diogo Ramada Curto. Lisboa: Difel, 1998, p. 265-270).

¹⁹ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 94-94v.

²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante TT), *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 32, fl. 117 (1496.02.15).

²¹ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 94, nº 54 (1496.11.22, Arraiolos).

²² BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 90, nº 19 (1498.02.26, mosteiro de Santa Maria do Paraíso de Évora).

²³ Cf. Raúl A. Rolo – Dominicanos. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Tomo II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 82-83.

desde o início, aparecem claramente ligadas aos monarcas e infantes de Avis. Recordemos apenas como é já na observância que acontecem as fundações do mosteiro do Salvador de Lisboa, por iniciativa de João Afonso de Azambuja, bispo do Porto (1392), e do convento de São Domingos de Benfica, fundado pelo Dr. João das Regras (1399). É sabido o apoio dispensado por D. João I a estas iniciativas e como São Domingos de Benfica seria amplamente apoiado pela família do monarca e por muitos dos seus cortesãos. As novas fundações observantes – Nossa Senhora da Misericórdia de Aveiro (1423) e Nossa Senhora da Piedade de Azeitão (1435) – decorreriam sob o direto patrocínio da família real²⁴. Em 1466, aquando da sujeição do convento de S. Domingos de Évora, o superior-geral da Ordem, Fr. Marcial Auribelli, reconhecia a autonomia dos conventos reformados face aos claustrais e atribuía-lhes um vigário próprio, colocado diretamente sob a sua jurisdição²⁵.

Particularmente importante seria a fundação do mosteiro feminino de Jesus de Aveiro, ereto em 1461 a partir de um anterior beatério associado a mulheres próximas da Corte régia e que se converteria em cenóbio dominicano, na obediência à Regra de Santo Agostinho e às Constituições da Ordem, sob a clara supervisão da comunidade vizinha dos Pregadores de Nossa Senhora da Misericórdia. A sua fama e prestígio devem ter-se reforçado com a instalação, em dependências contíguas ao mosteiro, da Infanta D. Joana, filha do rei Afonso V, a partir de 1472, onde se manteria até à data da sua morte, ocorrida em 1490²⁶.

A nossa memorialista do Paraíso de Évora refere como só após a morte de Mécia Dias, ocorrida em 1507 na sequência de um violento surto de peste que atinge a cidade, e o assumir do governo da comunidade por Joana Correia, se realiza a definitiva conversão da comunidade ao modelo observante e a sua conventualização, ratificada, como vimos, pelo Papado em 1516. O processo é apoiado pela Coroa e pelos principais benfeitores recrutados por Joana Correia entre o seu círculo de relações, com a liderança claramente tomada por D. Álvaro da Costa²⁷.

É certo que o mosteiro do Paraíso segue uma tendência mais ampla de conventualização destas experiências religiosas não regulares, muitas delas absorvidas pelos movimentos mendicantes da observância. No caso dos beatérios de Évora, outros dois converter-se-iam também em mosteiros dominicanos, após uma fase intermédia como terceiras e também eles ligados à influência ou tutela

²⁴ Cf. Bernardo Vasconcelos e Sousa (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento – Guia Histórico*. 3ª edição. Lisboa: Livros Horizonte, 2016, p. 388-389, 390, 396-397, e bibliografia aí citada.

²⁵ Cf. nota 23.

²⁶ Veja-se, por todos a já citada tese de Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525). Memória e identidade de uma comunidade textual*. Tese de Doutoramento em História apresentada à FCSH da UNL. Lisboa: [s.n.], 2013.

²⁷ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fls. 1v-2, 95v-100v.

crescentes de importantes mulheres da nobreza. O processo concluir-se-ia entre as duas últimas décadas do século XV e os primeiros anos da centúria seguinte²⁸.

Assim a casa de pobres recenseada na Rua do Cervato, da qual conhecemos tão pouco, e que cremos corresponder ao núcleo mais tardio intitulado de Santa Catarina de Sena, e a das pobres de D. Guiomar ou de Maria da Fonseca, instaladas na Rua das Adegas, intituladas, a partir de 1489, como de Santa Marta. Desta segunda, da qual estamos melhor informados, as suas ocupantes são já referidas como “freiras de sam domingos da pendença” em 1490²⁹ e, dois anos depois, a própria Maria da Fonseca aparece a aforar umas casas na qualidade de “priolessa da dicta cassa”, acompanhada por cinco companheiras, ditas “freiras professoras estantes e viuentes na dicta cassa”³⁰. No entanto, e ao contrário da casa de Nossa Senhora do Paraíso, os dados posteriores parecem revelar que Santa Marta se manteve como um mosteiro mais modesto e sem uma figura patronal própria. Assim se infere de uma carta de 1531, pela qual Lopo Pestana, escudeiro e cidadão de Évora, e Beatriz Peres, sua mulher, instituíam capela por suas almas na igreja do mosteiro, invocando, entre outros motivos, “a boa vyda vertudes e onestidade e boom emxempllo das dictas prioresa e do dicto moesteyro e em como era pobre e Nom tinha mjssa ordinaria nem certa pera se cada dya no dicto moesteyro dizer nem soficiencia de rrenda por onde se podese cantar antes neçesidade pera seu sustentamento”³¹. A exiguidade da casa levaria as suas ocupantes a venderem o cenóbio, em 1545, quando se mostrava sólido o projeto de construir um novo mosteiro de Santa Catarina de Sena³², onde se pudessem reunir as duas comunidades.

O cenóbio de Santa Catarina de Sena aparece-nos documentado em 1511, como casa “da hordem de são domjnguos da terçeyra Regra”, tendo como prioresa uma Catarina de Melo, e habitada por sete outras professoras³³. Em 1535, decorriam já obras, lideradas por D. Francisco de Portugal, Conde de Vimioso, em ordem à construção de um novo mosteiro³⁴. Segundo doação feita em 1542, ficamos a saber que, nesse cenóbio dedicado a Santa Catarina de Siena, se fizera sepultar a avó do Conde, D. Beatriz de Sousa, e que este havia começado a construir-lhe

²⁸ Para uma panorâmica geral, cf. João Luís Inglês Fontes – Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da *pobre vida* de Évora. *Lusitania Sacra*. 31 (janeiro-junho 2015) 51-71.

²⁹ TT, *Leitura Nova, Odiana*, lv. 2, fls. 263-263v (1490.02.06, Évora).

³⁰ BPE, *Pergaminhos Avulsos*, pasta 13, nº 181 (1492.06.12, Évora).

³¹ BPE, *Convento de Santa Catarina de Sena de Évora*, lv. 85, nº 34 (1531.02.04, Évora).

³² Cf. *Documentos Históricos da Cidade de Évora*. Ed. Gabriel Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998 (ed. fac-similada), parte III, p. 20 [514]. No lugar do antigo mosteiro de Santa Marta, viria, mais tarde, a surgir um recolhimento feminino, fundado por Luís de Melo, mestre-escola e Gomes Pires, cónego da sé de Évora (cf. *ibidem*, parte II, doc. LXXX, pp. 257-258 [469-470]).

³³ BPE, *Convento de Santa Catarina de Sena de Évora*, lv. 9, nº 71 (1511.03.11, Évora, em traslado de 1524.11.15, Évora).

³⁴ Cf. *ibidem*, lv. 6, nº 37 (1535.05.12, Évora).

uma nova igreja, entretanto abandonada por não respeitar as determinações do seu patrono, que acabou por escolher o mosteiro de Nossa Senhora da Graça como seu panteão. A antiga igreja de Santa Catarina de Sena passava, então, por doação do Conde, para a posse das freiras de Santa Marta, que pretendiam aí edificar nova casa, mais espaçosa que a anterior. No entanto, o Conde não deixou de reservar a capela-mor do novo mosteiro para sepultura dos seus descendentes e de fazer com que a sua avó se mantivesse aí sepultada e sufragada³⁵.

Regressando ainda ao relato conservado no Paraíso de Évora sobre as respetivas origens, percebemos também como o seu processo de institucionalização acontece a par com uma definitiva nobilitação da comunidade. A lista das mulheres que ingressam no cenóbio, cujo registo só começa, significativamente, após a sujeição da comunidade aos Pregadores como Terceiras³⁶, mostra como Joana Correia procura atrair para a comunidade muitas mulheres da sua família ou com ela aparentadas ou relacionadas, algumas de muito tenra idade, que se criam no mosteiro. O movimento começa ainda sob o priorado de Mécia Dias, com a entrada das suas sobrinhas Margarida da Grã e Isabel Correia, de 6 e 8 anos, respetivamente³⁷, mas acentua-se sob a sua liderança. Na verdade, das 26 mulheres que entre 1507 e 1532 ingressam no mosteiro, então sob o seu governo, 11 (42,3%) são claramente identificadas como pertencentes à sua família. À exceção de Inês Correia, a viúva de Rui da Grã, que se recolhe e professa no cenóbio após a morte do marido³⁸, todas as outras dez são jovens, quatro delas ainda crianças³⁹. O movimento continua ainda no priorado de Margarida da Grã, do qual conhecemos apenas o nome das religiosas entradas até 1537: dos 16 nomes registados, três são, de novo, oriundas da parentela da nova abadessa, ela própria sobrinha da sua antecessora⁴⁰.

³⁵ Cf. *ibidem*, lv. 86, nº 30 (1542.12.20, Lisboa).

³⁶ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fls. 95-96v, 100v-110.

³⁷ Cf. *ibidem*, fls. 94v e 95v.

³⁸ Segundo as memórias do mosteiro, Inês Correia teria entrado ainda em 1519 (cf. *ibidem*, fl. 104v).

³⁹ O registo das religiosas refere Maria Rodrigues da Grã, uma outra filha de Rui da Grã, ingressada cerca de 1507 com 15 anos (*ibidem*, fl. 95v) e duas netas do mesmo chanceler, Antónia da Grã e Margarida, que entram no mosteiro em 1517 e 1519, respetivamente, ambas com 10 anos (*ibidem*, fl. 101 e 102); Maria de Sousa e Guiomar de Sousa, ambas filhas de Gonçalo de Sousa e de D. Leonor, 2ª coirmã de Joana Correia, que entram na comunidade em 1510 e 1513, com 18 e 9 anos respetivamente (*ibidem*, fls. 96 e 96v); Catarina Casca, filha de Diogo Casco e de Beatriz Correia, ingressada em 1511 com 18 ou 19 anos (*ibidem*, fl. 96); Maria Correia, filha de Luís Mendes Correia, e Isabel da Fonseca, filha de Diogo Mendes Correia, ambos irmãos da priora, que entram no mosteiro em 1517 com 15 anos (*ibidem*, fl. 101-101v); uma sua sobrinha-neta, Inês da França, que ingressa também em 1517 com apenas 8 anos (*ibidem*, fl. 101); e Maria de Jesus, filha de Leonor Correia, irmã da priora, que entra no cenóbio em 1520 com 18 ou 20 anos (*ibidem*, fl. 102).

⁴⁰ São identificadas como sobrinhas da priora uma Catarina, filha de Fernão Rodrigues Correia e de D. Isabel de Lacerda, ingressada em 1533 com 10 anos (*ibidem*, fl. 109-109v); uma Leonor, filha de João de Melo e de D. Guiomar Correia, que entra no mosteiro em 1534 com 15 anos (*ibidem*, fl. 109-109v) e uma

A lista dos bens que entram na comunidade neste período mostra como muitas destas mulheres têm ainda um património considerável⁴¹ e são oriundas de famílias da nobreza, com fortes ligações ao governo e às instituições eborenses mas também à Corte e serviço régios.

É também interessante a informação dada pelo texto de 1530-33 sobre o modo como o mosteiro se vai espacialmente ajustando às transformações na forma de vida da comunidade, ao seu crescimento, nobilitação e institucionalização. Com efeito, retornando aos tempos do governo de Mécia Dias, logo após a conversão do grupo em terceiras, refere-se que “era esta casa tam piquinina que toda Junta com seu oratório e oficinas cabiam naquela soo casa que agora he coro de baixo”⁴². Aí tinham dormitório comum e casa de teares e oficinas, associadas ao trabalho manual.

A entrada de Joana Correia na casa – de novo o referencial da reforma – marcaria a construção de uma primeira igreja, que, embora “piquinina”, tinha já dois coros, em ordem a salvaguardar a clausura⁴³. Esta seria paulatinamente ampliada, com a construção de um púlpito, uma capela-mor, uma sacristia para os clérigos, uma capela para a comunhão das religiosas e três altares, dedicados respetivamente a Cristo, à Virgem e a Santo António. Do mesmo modo, a priora procederia ao alargamento dos espaços monásticos, com a aquisição de diversas casas confrontantes com o cenóbio, muitas delas após 1507, e a conquista de espaço à rua, autorizada pelo próprio monarca. A multiplicação das dependências inclui já um espaço específico para as servidas, indício bem significativo da crescente nobilitação da comunidade e do abandono gradual do trabalho manual e das tarefas da casa⁴⁴.

A definitiva conventualização da comunidade mas também o seu crescimento e definitiva nobilitação irão obrigar a novas campanhas de obras, em larga medida patrocinadas por D. Álvaro da Costa e pelos seus descendentes, em ordem a um ainda maior engrandecimento do conjunto monástico, e cuja riqueza é ainda hoje patente no riquíssimo espólio daqui oriundo conservado no Museu de Évora⁴⁵.

Maria, filha de Reimão Pereira e de D. Isabel, que com 13 anos entra na comunidade em 1536 (*ibidem*, fl. 110).

⁴¹ Cf. nota 10.

⁴² BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 97.

⁴³ *Ibidem*, fl. 97v.

⁴⁴ *Ibidem*, fls. 97-98v.

⁴⁵ Para um balanço deste investimento artístico, cf. Fernando Grilo – D. Álvaro da Costa e Nicolau Chanterene. *Virtú e memória na escultura tumular do Renascimento em Portugal*. In *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: poder, arte e devoção...*, p. 277-299. As memórias do mosteiro atestam como a antiga igreja foi derrubada ainda em 1530, pouco tempo depois da Pascoela, data em que professara uma das netas de Álvaro da Costa, para dar lugar a um outro edifício, já concluído cerca de 1537 (cf. BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 104).

Por último, são de conservar as indicações facultadas pela escritora do Paraíso sobre as redes que ligam estes mosteiros no seu processo de conformização com o modelo observante, tanto na circulação de textos como no de religiosas. Com efeito, a autora corrobora a afirmação de Frei Luís de Sousa de que Joana Correia intentou fazer vir do mosteiro da Saudação de Montemor-o-Novo a sua reformadora, uma monja originária do mosteiro de Jesus de Aveiro que já antes reformara Santa Ana de Leiria⁴⁶. O expediente era comum, atestando o próprio registo da casa aveirense o envio de monjas suas para reformar também os mosteiros de S. Domingos das Donas de Santarém (1513), a Anunciada e Nossa Senhora da Rosa de Lisboa (1515 e 1519), S. João Baptista de Setúbal (1529) e o próprio Mosteiro de *Corpus Christi* em 1542⁴⁷. Mas a reformadora da Saudação de Montemor-o-Novo não veria necessidade de ir para Évora, dada a fama da exemplaridade de vida e do empenho reformador da priora do mosteiro do Paraíso, contentando-se em enviar-lhe as Constituições da Ordem⁴⁸.

Esta circulação de textos era importante, não apenas para a conformização da vida das comunidades com o modelo observante como para a sua estruturação identitária. A este título, o cenóbio feminino de Aveiro é de facto excepcional, como modelo de comunidade que produz e se constrói em torno de textos fundamentais, tanto de espiritualidade e litúrgicos como normativos e memorialísticos, como estudou Gilberto Moiteiro na sua tese de doutoramento⁴⁹. Mas tal devia também acontecer com outras comunidades, como a do Paraíso. O livro que temos vindo a explorar é bem sinal disso, aliando o inventário dos bens do mosteiro ao registo das suas memórias e das monjas que integraram a comunidade. Do mesmo modo, é-lhe contemporâneo (de 1537) o exemplar, hoje conservado na Biblioteca Nacional⁵⁰, onde se inclui a *Regra de Santo Agostinho*, as *Constituições* de Humberto de Romans e o *Livro dos Ofícios da Ordem*, todos eles em vernáculo, mandados copiar pela priora Margarida da Grã, sobrinha e sucesora de Joana Correia. Obras de cariz normativo, destinadas à leitura comunitária e fundamentais no noviciado que antecedia a profissão religiosa, eram elas que enformavam a comunidade nos costumes observantes e regulamentavam todo o seu quotidiano, assegurando a sua fidelidade aos princípios da reforma⁵¹. Não é por acaso que a reformadora da Saudação de Montemor-o-Novo lhes envia as Constituições da Ordem e que, afetado o cartório por um incêndio, de imediato

⁴⁶ Cf. Frei Luís de Sousa – *História de S. Domingos*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Vol. II. Porto: Lello & Irmão Editores, 1977, parte III, cap. XIII, p. 70.

⁴⁷ Cf. Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro...*, p. 61-63.

⁴⁸ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 100.

⁴⁹ Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro...*

⁵⁰ BNP, II, 152.

⁵¹ Vejam-se, sobre este assunto, as importantes considerações tecidas por Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro...*, p. 66-78.

se copiam e mandam iluminar os textos fundamentais para a continuidade da sua forma de vida. Estes textos devem ter sido a base da formação dada às religiosas logo após a sua adesão à observância, em 1516, pois só dois anos volvidos estas fariam a sua profissão, nas mãos do provincial dominicano. Ao registar o nome das doze professas, a memorialista do mosteiro eborense anota cuidadosamente a distribuição que é feita dos diversos ofícios por entre as suas religiosas, sinal de uma comunidade devidamente ordenada e a funcionar⁵².

Um último apontamento sobre o que o texto do Paraíso não diz, em particular sobre as suas origens. Com efeito, escrevendo a partir de um contexto distinto, de uma já definitiva implantação do modelo observante, em si mesmo entendido como reformador, a memória dos tempos primeiros da comunidade restringe-se a uma mais ou menos mítica santidade associada às suas fundadoras, designadas vagamente como “as Galvoas”⁵³.

Tivemos já oportunidade, em outras ocasiões, de estudar a fundo a origem deste grupo das Galvoas de Évora, que a documentação nos permite situar no segundo quartel do século XV. Sabemos que o grupo primitivo era constituído por duas irmãs – Beatriz e Inês Galvoa – e uma outra companheira, Beatriz de Elvas, que se instalam nas casas das primeiras ainda em vida dos pais⁵⁴. Nada, pois, das raparigas órfãs e iletradas de que fala Frei Luís de Sousa...⁵⁵

A presença de mulheres da pobre vida na urbe devia ser, ainda assim, anterior. No testamento que a mesma Beatriz Galvoa redige, em 1461, pouco antes de morrer, faz-se memória de um percurso de iniciação na pobre vida, ao evocar-se o exemplo fundante da “doutrina daquelas que nos ensinaram”. Nada é dito sobre quem seriam estas mulheres. Mas depreende-se daqui uma anterior iniciação nesta opção religiosa, que implicou uma transmissão, uma linhagem espiritual que, infelizmente, a documentação não permite precisar⁵⁶.

Do testamento da mesma Beatriz Galvoa colhemos importantes informes sobre a vida destes grupos. Assim, a comunidade das Galvoas encontrava-se sujeita à jurisdição do bispo da cidade, o que deve ter sido seguido por outras,

⁵² BPE, *Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*, liv. 1, fl. 101v

⁵³ Sobre esta deturpação dos tempos das origens quando associados a fenómenos não regulares, vejam-se as considerações propostas por Cécile Caby (*Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme medieval*. In *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Dir. André Vauchez. Roma: École française de Rome, 2003, p. 47-80).

⁵⁴ Cf. João Luís Inglês Fontes – A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri – Núcleo Científico de Estudos Medievais / Instituto de Estudos Medievais, 2005, p. 157-178; IDEM – Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora. *Lusitania Sacra*. 31 (janeiro-junho 2015) 51-71.

⁵⁵ Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos...*, vol. II, parte III, cap. XII, p. 64.

⁵⁶ O testamento foi por nós estudado e publicado em A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri – Núcleo Científico de Estudos Medievais / Instituto de Estudos Medievais, 2005, pp. 157-178.

dados os registos, nos livros de aniversários da sé eborense, que atestam a sepultura de algumas destas mulheres na catedral, junto à pia batismal ou ao altar do Corpo de Deus⁵⁷, costume que a própria Beatriz Galvoa atesta e segue nas determinações que deixa sobre o destino a dar ao seu corpo. Contudo, a fundadora das Galvoas afasta do seu panorama a sujeição da comunidade a qualquer uma das ordens religiosas já aprovadas. É ao confessor e aos eremitas da Serra de Ossa que se confia o grupo, cabendo a estes últimos conservar a casa em caso de extinção da comunidade, até que esta de novo se pudesse povoar⁵⁸.

Tal como esses eremitas, também elas buscam uma vida de radical fraternidade e de pobreza, excluindo-se a possibilidade de se criarem moças leigas para serviço das irmãs e obrigando-se todas ao trabalho manual e ao serviço da casa. A estes acrescia a prática da caridade, pelo acolhimento, atestado para o caso das Galvoas, de alguns doentes e de raparigas órfãs. Beatriz Galvoa é igualmente clara no cuidado a ter na admissão de candidatas à pobre vida, evitando-se tanto as viúvas como as mulheres de linhagem, pela sua dificuldade em aceitarem o seu modo de vida e se desligarem de hábitos mundanos, e mulheres de percurso mais duvidoso, pelo escândalo que podia advir da sua conversação.

O seu testamento mostra também como se opera o desenvolvimento orgânico da comunidade, a partir de um pequeno grupo, que se instala em casas cuja exiguidade não admitia mais do que quatro habitantes. O aumento da comunidade, com as doações trazidas pelas novas irmãs, terá permitido a aquisição de outras casas contíguas e a ampliação das instalações disponíveis, que as próprias pobres, com o trabalho das suas mãos, acabariam por ajustar às necessidades do grupo. Contudo, Beatriz Galvoa determinava que a comunidade permanecesse pequena, com não mais do que seis elementos, preservando assim a sua radical fraternidade e evitando a necessidade de um excessivo suporte patrimonial para a subsistência do grupo.

Mesmo após a morte de Beatriz Galvoa, a sua irmã Inês manteria ainda a fidelidade à opção da comunidade pela pobreza e pela independência face às ordens religiosas instituídas na cidade. A inflexão nesta opção, em muito graças à entrada na comunidade de Joana Correia, viria dar razão aos prudentes avisos de Beatriz, que percebera os riscos do acolhimento de mulheres de linhagem e das expectativas e visões distintas que traziam de uma vida austera e pobre. Mas o próprio contexto que se vivia apelava já ao enquadramento deste tipo de iniciativas e à normalização claustral das experiências religiosas femininas, que Trento viria definitivamente consagrar.

⁵⁷ Vejam-se os dados recenseados em João Luís Inglês Fontes – Em torno de uma experiência religiosa feminina..., p. 52-53.

⁵⁸ Sobre os Eremitas da Serra de Ossa, cf. João Luís Inglês Fontes – *Da «Pobre Vida» à Congregação da Serra de Ossa: génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)*. Tese de Doutoramento em História apresentada à FCSH da UNL. Lisboa: [s.n.], 2012.

DE PENITENTES A PREDICADORES: LOS LAICOS DOMINICOS

FR. MIGUEL ÁNGEL MEDINA ESCUDERO, O.P.*

Los siglos XI-XII, en el conjunto de la Europa occidental, son un tiempo de enorme vitalidad. En efecto, a partir del año 1000 comienza un largo periplo expansivo en la cristiandad occidental, ampliación que se evidencia en el aumento de la población, que propicia el despertar de la vida urbana y provoca un alto grado de dinamismo social. Esta nueva realidad cristaliza en un complejo sistema institucional y, en fin, permite un innegable progreso, tanto en el campo estrictamente religioso como en el más amplio y convencionalmente designado como cultural. Junto a todo lo anterior, se está produciendo en las clases emergentes (mercaderes y artesanos) un crecimiento del espíritu asociacional y corporativo... que lucha por su libertad contra el dominio de los señores feudales y provoca el nacimiento de las universidades como forma de liberarse de las autoridades feudales y religiosas.

En ese contexto dinámico y vitalista surgen, a comienzos del siglo XIII, las Órdenes mendicantes, en respuesta a una variada gama de interrogantes y problemas planteados al conjunto de la sociedad, desde las más diversas instancias –la insolidaridad urbana, el cautiverio, la familia, la insatisfacción espiritual del común–, de cuya respuesta o propuesta de solución dependía en gran manera la estabilidad del sistema. Cada una de esas Órdenes, por consiguiente, encuentra su razón de ser histórica en un ambiente determinado y se proyecta institucionalmente en consonancia con los presupuestos ambientales que justifican su aprobación oficial.

* Universidad Eclesiástica “San Dámaso” – Madrid.

La nueva mentalidad se hace más reflexiva y, por ende, desarrolla nuevos sistemas de valores que reflejan la nueva actitud. Surgen las vocaciones apostólico-laicales y nacen los movimientos regeneracionistas que apuntan hacia una mejor práctica del ideal evangélico, como respuesta críticas a ciertas prácticas eclesiales.

La difusión de este ideal entre los cristianos del siglo XII se explica inicialmente por la actividad de ciertos monjes, canónigos y eremitas, que se convierten en predicadores ambulantes¹. La reforma de Gregorio VII buscaba la libertad de la Iglesia frente a los señores feudales y la reforma de monjes y del clero simoníaco y concubino. Pero al insistir tanto contra un clero desprestigiado, había difundido de rebote la idea de que la actividad apostólica pertenecía a cualquiera que, habiendo acogiendo la llamada de Cristo, viviera según el ejemplo de vida pobre y austera de los Apóstoles.

Así fueron apareciendo los predicadores ambulantes, que llevaban tras de sí a grupos de seguidores, atraídos por su vida evangélica y apostólica. El ideal evangélico de toda vida cristiana pasó de ser un criterio de validez y autenticidad en la Iglesia, a ser el arma para denunciar a la Jerarquía. Los herejes del siglo XII están convencidos de que la vida que ellos practican y predicar es conforme al Nuevo Testamento y la única verdaderamente cristiana. Por tanto, la vida del clero, al no responder a esta norma, debe ser combatida. El éxito de esta actitud y el atractivo que provocaba, por su rigorismo moral, se veía refrendada con la consideración en que eran tenidos, hasta el punto que el pueblo llano comenzó a llamarles los “hombres buenos”: los Cátaros².

Pero no era sólo esta actitud antagónica frente al clero eclesial lo que hace que estos Movimientos fueran inaceptables para la Iglesia. Era su doctrina: negación de los sacramentos, del culto de los santos, del purgatorio; el rechazo de la ordenación jerárquica de la Iglesia; la fácil aceptación de ciertas ideas

¹ Cf. R. Ladner – *The Plight of Preaching in the Twelfth Century*. In P. Mandonnet – *St. Dominic and his Work*. St. Louis-London: Herder, 1945. En una clara panorámica, Ladner nos presenta el estado de la predicación en los años precedentes a la fundación de la Orden dominicana: carestía de predicadores; conducta escandalosa; inercia de los clérigos movidos por sus propios intereses; frenesí apostólico de cátaros y valdenses; multiplicación de monjes legos con autorización para predicar, aunque no tuvieran preparación para ello, o los predicadores alquilados... Todo ello nos ofrece el panorama de la predicación que se encontró Santo Domingo.

² Cf. H. Grundmann – *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt: 1961, p. 495s. Existían dos grupos de cátaros: los *perfectos* y los *creyentes*. Los propiamente cátaros eran los primeros. Vivían en comunidad; vestían la ropa de los penitentes; guardaban castidad perfecta y pobreza; ayunaban rigurosamente; viajaban de dos en dos. Otro ejemplo típico de ese momento son los *Valdenses* o *Pobres de Lyon*: hacían voto de pobreza total; vestían humildemente y calzaban sandalias. Se hicieron traducir a la lengua vulgar el Evangelio y algunos textos de los Santos Padres. De ese modo su predicación ganaba en eficacia. En Italia, después de Arnaldo de Brescia († 1155), los movimientos de reforma y pobreza tienen un carácter de profunda hostilidad hacia la Jerarquía. Entre ellos destacan los *arnaldistas*, llamados después *Pobres lombardos* (cf. A. Frugoni – *Arnaldo da Brescia nelle fonti del s. XII*. Roma, 1954). Otro grupo a tener en cuenta de este período son los “Humiliati”. Son pequeños grupos de laicos de origen urbano y pertenecientes a clases sociales modestas; viven en comunidad, dedicados a la oración y al trabajo de la lana.

dualistas maniqueas que llevan a una visión negativa de todo lo que es material, por ejemplo, el cuerpo, las relaciones matrimoniales, etc., porque todo ello proviene del espíritu del mal.

Pero también tuvieron un efecto positivo: abrieron una brecha para contrarrestar la estratificación de los “dos géneros de cristianos” –tal y como rezaba el código de Graciano–: aquellos que lo eran a tiempo completo (clérigos y monjes), y los que, debido a la debilidad de su espíritu, lo eran a tiempo parcial (los seglares). A estos últimos, que no se sentían capaces de separarse completamente del mundo, “se les permite –dice el código– casarse, cultivar la tierra, depositar sus ofrendas en los altares, pagar los diezmos”, etc., como concesiones a su debilidad.

La Iglesia y el mundo se presentaban como realidades contrapuestas. Pero, pronto, esta estructuración binaria verá como se disgrega en otras dos más: nuevas Órdenes religiosas³ y el Movimiento de los Penitentes.

1. Las aportaciones de Domingo de Guzmán ante esta situación

A principios del siglo XII, el Movimiento de Penitentes sufre una evolución: tienden a constituir grupos o fraternidades que, sin vivir necesariamente juntos como los monjes o los canónigos regulares y sin ser eremitas, adoptan el mismo propósito de vida penitencial y aceptan un cierto control de las Autoridades. Pronuncian un acto de compromiso o promesa, que se llama “*profesión*”. Con ello, se puede hablar ya de *Orden de Penitencia*. Sus miembros se distinguen de la sociedad circunstante –en cuyo seno continúan viviendo–, por el vestido y el género de vida que profesan. También las personas casadas tienen permitido el ingreso en estos grupos: una vez emitida la *profesión*, pueden continuar la vida de matrimonio, mientras los célibes que entran en la fraternidad deben guardar continencia.

Este ideal es una novedad con respecto al siglo anterior, tanto por su significado como por los grupos de cristianos a quienes interesa. La expresión “vida apostólica”, con que viene designado este ideal, toma un significado nuevo. Hasta entonces, solamente los monjes y los canónigos regulares eran los depositarios de la vida apostólica, que se identificaba con la “vida común”, sin propiedad individual, como en los tiempos de los Apóstoles y de la Iglesia

³ La efervescencia religiosa del siglo XII encuentra su cristalización en una serie de órdenes religiosas nuevas: cistercienses, premostratenses, certosinos..., pero también en el movimiento penitencial laico y en numerosas herejías y sectas. A pesar de las diferencias existentes, no se puede negar, tanto en los ambientes heréticos como en los ortodoxos, la existencia de ciertas afirmaciones, motivos y tendencias comunes. La diversidad de fórmulas, de órdenes religiosas y de sectas heréticas es una búsqueda de los cristianos de este tiempo por responder a una preocupación común difundida por doquier: vivir la vida evangélica de los Apóstoles, considerada como modelo y norma obligatoria para todo cristiano.

primitiva. Ahora, en cambio, *vida apostólica* se identifica con la vida cristiana obligatoria a todos los creyentes; todo cristiano debe comprometerse como Cristo y los Apóstoles.

Para responder a la nueva situación se precisaba un nuevo pensamiento y un proyecto pastoral nuevo. Aquí se inserta la novedad del pensamiento y actitud pastoral de los dominicos. El carisma de Domingo responde y aporta una nueva visión ante las cinco grandes novedades⁴ del momento:

1º Al contrario que la cosmovisión radicalmente dualista de los cátaros, Domingo propicia una visión global del mundo bastante más positiva: el mundo ha salido de las manos de Dios, y por tanto es bueno. No acepta el “*comptentus mundi*” o rechazo del mundo; no es necesaria la “*fuga mundi*” para alcanzar la santidad. Por eso, Domingo proyectará su Orden hacia el corazón de las ciudades. Las “*domus praedicationis*”, (nombre de los conventos dominicos) estarán pensadas para los centros urbanos, donde se encuentra la mayoría poblacional.

2º Una nueva concepción del “*ordo*”. Todo en el universo tiene forma, de acuerdo a un plan divino. Los cielos se ejecutan de acuerdo al orden de Dios y otro tanto ocurre con la tierra. Y, de igual modo que hay un plan ordenado para el cielo también existe un orden para el mundo y la sociedad humana. Esta perspectiva dio lugar a una visión mucho más positiva en la autovaloración laical.

3º Tampoco acepta la partición dualista de la cristiandad: Santo Domingo vive su vocación y ejerce su ministerio desde una comprensión positiva del ámbito secular. Es una rotunda negación de la clasificación de los cristianos según el Código de Graciano. La sociedad del siglo XIII urgía la reacción contra la jerarquía de estados de perfección objetivos, donde no existía sino una única alternativa: sólo el que abrazaba el estado religioso, separándose totalmente del mundo, podía salvarse.

Quizás este fuera el eje de su éxito: responde a una aspiración ampliamente extendida entre los laicos, que desean asumir compromisos apostólicos, recreando las relaciones de los primeros tiempos del cristianismo. Al mismo tiempo, Domingo está proponiendo un nuevo estilo de evangelizador: frente al poder y la pompa, el ministerio pastoral ha de fundamentarse en la entrega y servicio humilde a la comunidad eclesial y humana.

4ª Otra característica: quienes responden a esos desafíos no son monjes, sino “*fratres*” (hermanos) que adoptan una forma de vida en común, como modo de colaboración para su misión evangelizadora, pero asumiendo la característica de “*mendicantes*”. En esa “*mendicancia*” los frailes y los laicos se sienten parte activa de la misma misión, a la vez que participan y colaboran en la misma obra apostólica. De los laicos, los frailes reciben el “*soporte económico vital*”, y los laicos comparten la riqueza espiritual de aquellos “*hermanos*”.

⁴ Cf. F. Martínez – *Domingo de Guzmán. Evangelio viviente*. Salamanca: San Esteban, 1991, p. 11-52.

Para la misión de ambas ramas o grupos, Domingo propicia las columnas de su predicación evangélica: oración, contemplación, estudio y vida fraterna. Las cuatro columnas ofrecerán una nueva panorámica y respuesta al gran desafío de las ciudades: el mundo de la libertad individual, cuyo ejercicio siempre será propenso a un alto riesgo de error. El estudio, la contemplación y la vida fraterna contribuyeron decisivamente a la liberación de la razón, como cualidad específicamente humana, para afrontar desde la fe el universo material y espiritual. La fe busca apoyo en la razón, dando lugar a la teología, en tanto que la moral intenta una reconciliación entre la fe y las actuaciones humanas. Esta aproximación entre fe y razón va a hacer posible una rehabilitación moral de actividades y actitudes tradicionalmente sumidas en el desprecio.

Pero la misión compartida exigía una co-participación de vida, por eso Domingo y sus frailes asumen el compromiso de enriquecer la espiritualidad de los laicos mediante una predicación más asidua y doctrinal, la elaboración de manuales, el fomento del asociacionismo caritativo y de prácticas paralitúrgicas, el reconocimiento de la vida interior o el ejemplo de la pobreza y humildad. Así brotó la síntesis de nueva espiritualidad y reforma eclesial.

5º En una sociedad que está a la búsqueda de un esquema para las relaciones sociales, la comunidad dominicana va a proponer una organización, mucho más avanzada y abierta, asentada en nuevas prácticas: la “democracia”, la “fraternidad”, la “igualdad”, junto a una preparación sapiencial universitaria.

Aquí se sitúan los orígenes religioso-sociales de la Orden de Predicadores. Una nueva Orden para unos tiempos nuevos: frente a la estructura feudal de la comunidad monástica, la comunidad dominicana es concebida por Domingo como una “fraternidad”; frente a las exigencias religiosas, una “comunidad” preparada escolásticamente para responder a los desafíos que la evangelización de aquel momento planteaba a la Iglesia.

2. Los laicos en la Orden de Predicadores

Una vez esquematizadas (no podemos alargarnos más) las aportaciones dominicanas, podemos entender porqué muchos laicos se sintieron atraídos por la espiritualidad de este/a nuevo “Ordo”: la Obra de Domingo representa el lugar que estaban buscando, para poder vivir una vocación cristiana laica, especialmente sensible a la dimensión profética de la Iglesia y a la predicación del Evangelio. En ella pueden apagar esa sed, que hasta entonces trataban de aliviar en los variadísimos movimientos laicales que se fueron desarrollando a lo largo de la Baja Edad Media.

En contrapartida, Domingo, que vive en un mundo mayoritariamente cátaro, necesita de los colaboradores laicos cristianos. Por eso, la Orden fundada por él, tratará de darles instituciones que les permitan desarrollar, con un color

específico, su vida cristiana. Así surgen las primeras “fraternidades”⁵, a las que podemos llamar “laicos dominicos”, pues concilian muchos de los rasgos de la espiritualidad dominicana: la inteligencia de la fe, la compasión y las obras de misericordia. La Orden de Domingo suscitará y servirá de cauce a estas vocaciones, laicos que se sienten llamados a la predicación.

Domingo no tiene una concepción puramente secular del laico, circunscrito exclusivamente a la gestión de los asuntos del siglo, sino que le otorga un papel esencial para la vida interna de la Iglesia. Su Orden no está concebida para misionar laicos. Es una Orden que incorpora a los laicos para la misión. No es Orden para los laicos sino con laicos. Y no los incorpora como herramienta secular sino como hermanos en la predicación.

La historia del Movimiento laical dominicano es compleja, tanto en su desarrollo como en su nomenclatura. A lo largo de los siglos ha sido denominado de modos distintos. Hoy lo conocemos como “Fraternidades laicas de Santo Domingo”, pero anteriormente fueron donados, hermanos de la penitencia, Orden Tercera de Santo Domingo, etc. Su historia se desarrolla durante ocho centurias y cuenta con miles de santos y santas, hombres y mujeres laicos.

a) Denominaciones de esta Institución a lo largo de los siglos

En 1976, Richard Weber⁶ escribió una historia detallada de las Fraternidades laicas que nos servirá de guía. Mientras la organización feudal de la Iglesia decaía, comenzaba a aparecer un Movimiento, que deseaba y buscaba un estilo de vida de simplicidad evangélica y con valores del Evangelio. Aquí hemos de situar el nacimiento de la Institución que nos ocupa: “La Orden Tercera (dice Weber, pues así seguía denominándose la Institución en esos momentos) brota de un no regulado, piadoso, evangélico grupo radical, hombres y mujeres infelices con la decadencia del clero y los religiosos, disgustados por el formalismo y la superstición de los llamados “cristianos”, y profundamente ansiosos de vivir una verdadera vida evangélica”⁷.

Las fuentes documentales parecían asentar los orígenes hacia 1225, pero creo que debemos adelantarlas en algunas décadas, gracias a otras fuentes documentales que nos servirán de apoyo.

⁵ “Apenas ha fundado Santo Domingo una casa, tuvo a su lado una Fraternidad de Penitencia dominicana, es decir, almas piadosas agrupadas a su alrededor para hacer penitencia como él y los suyos. Es en este sentido como se puede decir que la Tercera Orden tiene su origen en Santo Domingo... la Orden de Penitencia de Santo Domingo se forma así, como todas las fraternidades de penitencia de la Edad Media...” (cf. D. A. Mortier – *Histoire des Maîtres Généraux de l’Ordre des Frères Prêcheurs*. Paris, 1905, t. II, p. 232)

⁶ Cf. R. Weber – *Dominican laity: history, purpose, spirituality*. Chicago, 1976.

⁷ *Ibidem*, p. 4.

– 1ª Denominación: “*Donados para la santa predicación*”

¿Cuándo podemos hablar de laicos comprometidos de manera formal, estable y definitiva, con la acción apostólica de Domingo? Quizás sorprenda, pero tenemos testimonios históricos de que fue antes de 1216. Desde los primeros momentos de la presencia evangelizadora de Domingo en Languedoc, algunos laicos colaboraron en la “santa predicación” a través de donaciones de diferente naturaleza (desde bienes de consumo hasta pequeñas propiedades: casas o terrenos). Domingo opta por vivir necesitado de la ayuda de los demás, haciéndoles partícipes e implicándolos en su quehacer evangélico.

Sin embargo, el compromiso de los laicos en la “santa predicación” irá todavía más allá. La primera referencia de compromisos de este género aparece en un documento oficial de 1207, donde nos encontramos con esta característica: un matrimonio de “donados para la santa predicación”. Así parecen autodefinirse los primeros laicos dominicos (el matrimonio formado por Ermengarda Godoline y su esposo Sancho Gasc). Leyendo el testimonio documental del 8 de agosto de 1207⁸, descubrimos el primer nombre de esta “Institución”: los antes citados “se donan a sí mismos a Dios, a la bienaventurada María, a todos los santos, a la Santa Predicación, al señor Domingo de Osma y a todos los frailes y hermanas presentes y por venir”... De ese modo, Domingo comienza a constituir una “familia” predicadora y de predicadores⁹.

Tras los dos indicados, otros individuos (por ejemplo, el matrimonio formado por Arnaldo y Alazaïs Ortiguer) irán uniéndose a este proyecto. Algunos no se contentaron con ofrecer casas, tierras o parte de sus propias rentas raíces; se dieron ellos mismos al monasterio, con su familia a veces, y la totalidad de sus bienes. Ejemplo de eso fueron Bernardo Catholica de Barsa y sus hijos; Arnaldo Marty, su esposa y su hijo...

Estas donaciones de “cuerpo y bienes” tomaban forma en una pequeña ceremonia, cuyo desarrollo podemos conocer gracias a la carta de Bernardo Catholica. En presencia de los testigos, y del notario que redactaba el acta, Bernardo colocó las manos en las de Domingo, se arrodilló y hizo su profesión

⁸ Ermengarda Godoline y Sans Gasc, su marido, villanos, se entregan a sí mismos y lo suyo a la santa Predicación, al Señor Domingo de Osma y a los hermanos y hermanas de la misma Predicación, presentes y futuros, con el consentimiento de sus señores Vilario y Galardo...(Prulla, 8 de agosto de 1207) en *Monumenta Diplomatica S. Dominici*. Ed. Vladimir J. Koudelka O.P. and Raymundo J. Loenertz O.P. In *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. XXV. Roma, 1966, p. 15-16. De lo indicado podemos extraer una gran conclusión: el matrimonio pertenece a una condición humilde. Sin embargo, ello nos óbice para que, de acuerdo al carisma de Domingo, pasen a ser ministros de la predicación.

⁹ Cf. M. Roquebert – *Santo Domingo, La leyenda negra*. Salamanca: San Esteban, 2008, p. 100-101.

de donación¹⁰. Seguramente fueron estos “donados” el modelo que se seguirá durante siglos.

– 2ª Denominación: “*Hermanos de Penitencia de Santo Domingo*”

Prosiguiendo en nuestro propósito nos encontramos con tres fechas claves. El primer testimonio es de 1225, donde hallamos una mención de los “Penitentes de Santo Domingo”. Pertenece al Venerable Humberto de Romanis, 5º Maestro de la Orden (1254-1263). De él se conservan algunos sermones dirigidos a los Hermanos de la Penitencia, sin especificar si eran franciscanos o dominicos. Sin ninguna prueba que me respalde, me aventuro a considerar que el sermón de Humberto de Romanis estaba destinado a un grupo de oblatos laicos, integrados en las prácticas conventuales, pero vistiendo el hábito de donados.

En 1226 tenemos noticia de un incidente ocurrido en Perugia, donde aparecen tres grupos de “penitentes”: uno de ellos es el conocido como “Penitentes de Santo Domingo”, lo que demuestra que se había producido una extensión por Italia, seguramente como efecto del nacimiento del convento dominicano en aquella ciudad.

Hacia 1230, estos Penitentes de Santo Domingo son también conocidos por el color de sus capas: “los Penitentes negros”¹¹. Pero, no era la penitencia su objetivo, sino el medio de realizar la vocación apostólica siguiendo el carisma de Domingo. Desde su orientación espiritual, solicitaron ser “asociados” al espíritu apostólico de la Orden, asumiendo el espíritu de acción y contemplación. La convocatoria a la simplicidad y los valores evangélicos fue profundizándose y muy pronto tendremos los primeros frutos de santidad: hombres y mujeres,

¹⁰ “Yo, Berardo Catholica de Barsa, animado por el amor de Dios y de la Bienaventurada María, de corazón y con total libertad, y para la redención de mi alma, me doy a mí mismo y a mis hijos Pedro y Bernardo, a Santa María de Prulla y a su abadía, y a ti, señor Domingo, canónigo de Osma. Dono todos nuestros bienes muebles e inmuebles a los hermanos y hermanas presentes y futuros, a fin de que rueguen a Dios y a santa María por nosotros”. Después de lo cual, Domingo le dio un abrazo, en un ritual claramente inspirado en el homenaje feudal (cf. M. Roquebert – *Santo Domingo...*, p. 190-191.)

¹¹ Cf. G. G. Meersseman – *Dossier de l’Ordre de la Pénitence au XIII siècle*. Fribourg, 1961. En 1275 coexisten en Florencia dos grupos de penitentes: los “negros” y los “grises” (a tenor del hábito que visten). Cinco años más tarde, aparecen las tensiones entre ellos. Para nuestro autor, uno de los mejores conocedores de este tema, la diversidad de colores en el vestido correspondería a la dirección espiritual ejercida por los dominicos sobre los “negros” y por los franciscanos sobre los “grises”. La tensión se ampliaría en 1284, cuando Caro de Florencia, franciscano del convento de la Santa Croce, redactaba una regla con el fin de unir a los dos grupos florentinos (cf. Idem, 128-138). Caro, investido con autoridad de Visitador Apostólico, impuso a un penitente, bajo pena de excomunión, cambiar el hábito negro que llevaba por otro gris. La cuestión llegó al Papa Martín IV, que encargaría a dos prelados de Lucca para que hicieran una investigación sobre el incidente (cf. Carta de Martín IV, *Exposuit nobis*, en Idem, 69). Pero tampoco así se solucionó el problema. Las desavenencias fueron tónica general.

como el beato Alberto de Bérghamo (1214-1279) o la beata Juana de Orvieto (1264-1306).

Esta dirección fue propiciada por la misma Orden, ya sólidamente establecida. En 1285, Munio de Zamora, séptimo Maestro General de la Orden, propuso una Regla para aquellos que estaban más directamente vinculados a la Orden. La Regla llevaba como título, “Regla de Penitentes de Santo Domingo”. Parece que este título había comenzado a ser distintivo general para todos los laicos dominicos. Así se abría una nueva forma de participación directa y activa en el ministerio apostólico de la Orden. Ésta acepta la clásica Regla de Munio, aunque Roma tardará bastante tiempo en aprobarla, en realidad fue la dura oposición de Nicolás IV.

Se abre un espléndido horizonte que no tarda en dar sus frutos. Numerosos personajes importantes, reyes y príncipes, papas y obispos junto a la gente sencilla, todos se hacen inscribir en este grupo de dominicos.

La Orden, durante todo el Siglo XIII, creció bajo el impulso que le diera el Fundador. En torno a los conventos gravitan grupos de hombres y mujeres, que ansían alcanzar la santidad y colaborar con la misión de la Iglesia. Recordamos entre los elevados al honor de los altares a: Juana de Orvieto (+1306) y Villana della Botti (+1360), o Beatriz de Florencia, hija virtuosa del pintor Giotto.

– 3ª Denominación: “*Orden Tercera de Santo Domingo*”.

Pero todo este maravilloso florecer se derrumbó con la larga crisis del siglo XIV. La Orden entró en franco declive. Pero, incluso en esos momentos tenebrosos, hubo figuras que resplandecieron de forma espectacular. Son varias y de intensa influencia. Nos limitaremos a mencionar las más significativas:

En 1380 es elegido el vigésimo tercer Maestro de la Orden. La encomienda recae en Raimundo de Capua¹² (1380-1400), quien de inmediato toma conciencia de lo que tiene ante sí. Él nos informa de la falta de hombres en la Institución de los laicos, y de que, por lo menos en el norte de Italia, estaba compuesta

¹² Fray Raimundo de la Vigne o de Capua entra en contacto, en 1374, con santa Catalina de Siena. Anteriormente, el P. Raimundo había sido capellán de las predicadoras de Montepulciano, de suerte que no carecía de experiencia en la dirección de religiosas. A la muerte de la santa, Raimundo tomó a su cargo la “familia” de la santa. Por esas mismas fechas es elegido Maestro General de los dominicos. El nuevo Maestro se consagró seriamente a restaurar el fervor, que había decaído a causa del cisma, de la “muerte negra” y de la debilidad general. En particular se esforzó por rejuvenecer el aspecto propiamente monástico de la Orden y para ello estableció cierto número de conventos de estricta observancia en varias provincias, con el objeto de que su fervor influyese en el conjunto. Otra parte del plan del beato consistía en difundir la Tercera Orden por todo el mundo. En esa empresa le ayudó mucho el P. Tomás Caffarini, a cuyas instancias debemos que Raimundo de Capua haya terminado la biografía de santa Catalina (cf. D. A. Mortier – *Histoire des Maîtres Généraux...*, p. 242-248. Véase también el artículo de Franz Plazidus Bliemetzrieder en *Historisches Jahrbuch*, XXX (1909), 231-273).

simplemente por un grupo de piadosas señoras mayores. Estos grupos eran conocidos como “mantellatas” y no contaban con mujeres jóvenes, sólo viudas de edad madura¹³.

La segunda figura de relieve es Catalina de Siena (1347-1380): completamente laica y a la vez plenamente dominica, tan absolutamente contemplativa como activa. Ella encarna el ideal del dominico seglar, ofreciendo su vida en defensa de la verdad y de la Iglesia. Conocía perfectamente las dificultades de su tiempo y no cesaba de ponerles remedio, haciendo triunfar la verdad de la fe. Directora de almas, tuvo un número considerable de discípulos, en todos los estratos de la jerarquía y del laicado. Uno de sus dirigidos, fray Caffarini¹⁴, dominico, compuso un tratado sobre la Orden de Penitencia dominicana que tuvo mucho éxito.

Otras figuras que aparecen en este universo son: fray Tomás Coffarini, su colaboración en la reforma de esta Institución de laicos fue de enorme importancia. Mientras predicaba en Venecia, abrió esta Institución a hombres y mujeres, jóvenes y viejos. Otro fraile que también tuvo un papel importante fue fray Juan Dominici, prior del convento de Florencia y uno de los mejores predicadores del siglo XIV. Junto a estos cuatro personajes es también digna de mención la tarea realizada en Francia por san Vicente Ferrer.

Fruto de estas actuaciones, será la decisión del Papa Inocencio VII, quien aprobará canónicamente la Tercera Orden en 1405, mediante la bula “Apostolicae Sedis”. Y casi, por ensalmo, esta nueva denominación, “Orden Tercera”, conoce un nuevo tiempo de esplendor que se hará patente en América y Asia.

– 4ª Denominación “*Laicos de Santo Domingo*” (1948) y “*Fraternidades laicales de Santo Domingo*”

A mediados del siglo XX parece que tornamos a los primeros tiempos y a la antigua terminología. En 1948, vuelve a hablarse de los “laicos de Santo Domingo” y no de Tercera Orden, porque esta denominación se hizo ambigua. En ese momento existían grupos de religiosas que se denominaban “Hermanas Terciarias Dominicanas”.

Los Capítulos Generales de Caleruega (1958) y de Bolonia (1961) acusan la urgente necesidad de potenciar también el carácter laical de parte de sus

¹³ Catalina de Siena sufrió serias dificultades para ser aceptada en este grupo elitista. Raimundo de Capua critica a estas “mantellatas”, diciéndolas que por muy piadosas que fueran no podían convertirse en demasiado elitistas.

¹⁴ Tomás de Siena “Caffarini” – *Tractatus de Ordine FF. de Paenitentia S. Dominici di F. Tommaso da Siena “Caffarini”*. Introducción de M. H. Laurent. Università di Siena, 1938. Este Tratado de fray Caffarini nos es de gran utilidad, porque, al menos hasta ese momento, la Institución que nos ocupa seguía teniendo el nombre de “Hermanos de Penitencia de Santo Domingo”. Pero, ya será por poco tiempo.

miembros¹⁵. En el Capítulo General de River Forest (1968) se lleva a cabo una magnífica adaptación de las Constituciones y Ordenaciones de los frailes a la renovación conciliar. En el mismo Capítulo se aprueba una Regla para las “Fraternidades laicales de Santo Domingo”, y se acuña la denominación de “Familia Dominicana”.

b) Las Reglas de Gobierno de esta Institución

Oficialmente, el comienzo de las Fraternidades laicas de Santo Domingo tuvo lugar en 1285. Los penitentes de Santo Domingo se habían ido multiplicando y, lógicamente, buscaron dotarse de un estatuto jurídico.

Eran varios los grupos de Penitentes, de modo que en 1221, el papa Honorio III aprobó un *Propósito* para todos ellos. Gracias a esta providencia, estos grupos de Penitentes encontraron su sitio en el ordenamiento jurídico de la Iglesia. Esta Regla de los Penitentes, conocida con el título latino de *Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium* (Memorial del propósito de los hermanos y hermanas de la Penitencia que viven en sus propias casas), ha llegado a nosotros englobada en su segunda redacción, de 1228.

Esta es la información que nos ofrece el dominico G. G. Meersseman, en su meritoria obra *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIIIe siècle*, de la que ya hemos hecho mención anteriormente al recordar las disensiones entre los grupos de “penitentes” de Florencia, donde aparecerán los “negros” y los “grises”.

¹⁵ Estas son algunas de las decisiones de los últimos Capítulos Generales de la Orden: *Actas del Capítulo General de la Orden de Predicadores* (ACGOP), Toulouse 1962, n. 229; *Bogotá 1965*, nn 353 y 356; *River Forest-Chicago 1968*, n. 107; *Tallaght-Irlanda 1971*, n. 173: “Invitamos al promotor general de los laicos de Santo Domingo a que promueva lo más posible las fraternidades, por sí mismo y por los promotores nacionales y regionales, teniendo atentamente en cuenta los motivos siguientes: 1) La misión doctrinal de la Orden de Predicadores no puede ser plenamente ejercida hoy sin la participación y la ayuda activa de laicos que estudian los problemas del mundo actual y los interrogantes planteados por la investigación científica contemporánea, y que al mismo tiempo participan del espíritu de nuestra Orden. 2) A fin de que esta relación con la Orden sea más estrecha, estos laicos llevarán primero a su propia vida el testimonio de aquello que anuncian. Para cumplir mejor con esta tarea, hay que animarles a participar en la vida espiritual de la Orden, incluso incitarles a comprometerse más profundamente por la profesión. Con su ayuda, podremos velar más eficazmente por la promoción de la Orden”. *Madonna dell'Arco 1974*, n. 234: “Para manifestar mejor la unidad de la Familia Dominicana, recomendamos no utilizar más en adelante, en la medida de lo posible, los términos de Orden Primera, Segunda o Tercera; estas fórmulas no tienen en la medida de lo posible, los términos de Orden Primera, Segunda o Tercera; estas fórmulas no tienen en efecto ningún fundamento histórico en nuestra tradición y resultan hoy en día anticuadas”. *Quezon City-Filipinas 1977*, n. 65: “Todas las ramas que constituyen la Familia Dominicana (cf. LCO 1,IX), participan de una vocación común, sirven cada una a su manera a la misión de la Orden (LCO 141). La participación de una vocación común implica la solidaridad de todos y vincula a cada uno al servicio de la misión de la Orden según una reciprocidad necesaria. La diversidad no está por tanto fundada sobre alguna desigualdad entre los miembros de las diversas ramas de la familia, sino más bien sobre el hecho de que la misión de la Orden se completa gracias a ministerios diferentes y recíprocos que se cumplen gracias a una colaboración mutua y complementaria”.

Las medidas de Caro provocaron una reacción en el Movimiento, especialmente entre los “negros”. Casi por las mismas fechas, el Capítulo General, celebrado en 1285 en Bolonia, elige a fray Munio de Zamora, como séptimo Maestro General de la Orden. El nuevo Maestro decide redactar una “Regla” para los penitentes que desean mantener los lazos de pertenencia a la Orden. Desde ese momento se llamarán “Hermanos y hermanas de la Orden de la Penitencia de Santo Domingo”.

La Regla, firmada por el Maestro Munio de Zamora, es aprobada por Honorio IV en 1286. Es el primer documento conocido en el que aparece la expresión “Hermanos y Hermanas de la Orden de Predicadores que son llamados comúnmente Hermanos y Hermanas de la Penitencia de Santo Domingo”.

Tras diversos vaivenes, aprobada por Honorio IV, suspendida en 1289 por Nicolás IV, y vuelta a aprobar bajo los pontificados de Inocencio VII (1405) y de Eugenio IV (1439), la Regla verá cumplidos sus objetivos: aportar a los laicos que vivían la inspiración evangélica de Santo Domingo una estructura más sólida. Así se configuraba una forma de participación más activa y directa en el ministerio apostólico de la Orden. De ahí surgirá una rama auténtica, y con muchos frutos, en el árbol dominicano que se perpetuará hasta nuestros días.

Es una regla extensa, con 22 capítulos. Sus Constituciones nos llevan a considerar este Movimiento como una verdadera “ordo”. Son religiosos en el sentido medieval de esa palabra: comparten una relación o convivencia para ayudarse mutuamente en la realización de su objetivo o vocación. Pero, también encontramos algunos datos dignos de mención: los postulantes debían compartir el celo de Santo Domingo por la defensa y propagación de la fe.

Por otra parte, la Regla¹⁶ tiene unas características tan parecidas a las que hallamos en las Primeras Constituciones de la Orden que parece una copia de aquellas: su hábito era una túnica blanca y un manto negro de material sencillo. La profesión tenía los rasgos de una verdadera entrada canónica en la Orden. Recitaban el Oficio (maitines a las 2 de la mañana). Cumplían las reglas severas de ayuno y abstinencia (viernes y vísperas de todas las fiestas principales)... El fin apostólico era claro: todas las prácticas penitenciales estaban dirigidas y tenían como objetivo el apostolado no la guerra.

Pero hay algo que destaca como novedoso para la mentalidad de la época y que suponía devolver a la vida del laico parte de su dignidad perdida: el valor decisivo del sacramento del matrimonio. Aquellos –laicos– que desearan ingresar en la rama laical de los Predicadores, estando ya casados debían contar con el

¹⁶ “Tal es la Regla que el Maestro Munio impone a las Fraternidades de Penitencia dominicana... nueva y especial para la Penitencia dominicana, por el espíritu particular de los Predicadores que ha modificado muchos aspectos y elementos, introduciendo ciertas prácticas y sobre todo incorporando a la Orden el gobierno de las Fraternidades” (cf. D. A. Mortier – *Histoire des Maitres Généraux...*, p. 239).

consentimiento de sus cónyuges y con su pública autorización. Se tiene, por tanto, muy claro que la Orden no debe ser concebida como un fin en sí misma, sino como un medio para vivir más fielmente al Evangelio. No debe convertirse en un obstáculo para la vida matrimonial y familiar, ni en un pretexto para eludir las responsabilidades que ésta conlleva. Resumiendo, la Regla de Munio reconoce que el matrimonio no es un obstáculo para la santidad, sino un medio para alcanzarla.

2ª Regla. La Regla de Munio de Zamora estará vigente durante 640 años, hasta 1923. La promulgación de un nuevo Código de Derecho Canónico, en 1918, obligó a revisar aquella Regla. Esta renovación es conocida como la Regla de Theissling. Fue aprobada por el Capítulo General de 1921 y promulgada por Pio XI en 1923. El nombre de esta nueva fue: “Regla de la Tercera Orden secular de Santo Domingo u Orden de la Penitencia de santo Domingo, llamada también Milicia de Jesucristo”¹⁷.

3ª Regla: Después del Vaticano II, se sintió la necesidad de una nueva o la renovación de la Regla de 1923. La tercera Regla fue aprobada en 1964.

4ª Regla. En el Capítulo General de River Forest (1968) se lleva a cabo una magnífica adaptación de las Constituciones y Ordenaciones de los frailes según la renovación del Vaticano II. Y dentro de esta renovación, el Capítulo aprueba una “Regla para las Fraternidades Laicales de Santo Domingo”. Esta cuarta Regla, promulgada por el Maestro Aniceto Fernández, en 1969, y aprobada

¹⁷ Hay quien propone que el origen de la Orden Tercera debe situarse en la “Milicia de Jesucristo”. Los datos son contradictorios y de difícil interpretación. Por un lado, las fraternidades de penitencia pretenden una reforma de las costumbres morales y una mayor exigencia evangélica en la sociedad cristiana por medio de la ascética. Por otro, hay otra corriente paralela, que sin dejar de lado el aspecto penitencial, pretende lograrlo con ciertos aires impositivos y militares. Este estilo “militar” gozó de gran aceptación en esta época. En tercer lugar, una de estas fraternidades fue fundada en Languedoc contra los albigenses por el obispo Fulco de Toulouse, en 1209, justo cuando Santo Domingo recorría la zona de Toulouse predicando para convertir a los albigenses.

Por otro lado, Raimundo de Capua, escribía que Santo Domingo había fundado la Fraternidad de la Milicia de Jesucristo “... Santo Domingo reunió algunos laicos, que él conocía llenos de temor de Dios, y organizó una santa milicia, para recobrar los bienes de la Iglesia, defenderlos y resistir a las injusticias de los herejes... y si era necesario sacrificar sus fortunas y sus personas... Estos asociados tomaron el nombre de Hermanos de la Milicia de Jesucristo... Quiso distinguirlos de otros laicos por un signo exterior y darles obligaciones concretas” (cf. D. A. Mortier – *Histoire des Maitres Généraux...*, p. 242). Gregorio IX (1227-1241), además de mostrar la protección de la Santa Sede sobre la Milicia, encarga a Jordán de Sajonia (1222-1237), 2º Maestro de la Orden y sucesor de Santo Domingo, instruirles y dirigirles con sus consejos.

Para complicar aún más la cuestión: Fr. Tomás Caffarini, dominico de Siena, en tiempos del generalato de Raimundo de Capua, compuso una historia de los Hermanos y Hermanas de Penitencia de Santo Domingo. En ella indica que “los frailes, en esta época, estaban convencidos de que la Milicia de Jesucristo y la Penitencia de Santo Domingo eran una misma Fraternidad” (cf. D. A. Mortier – *Histoire des Maitres Généraux...*, p. 243-44), “y tal sería, según Raimundo de Capua el origen de la Tercera Orden” (cf. D. A. Mortier – *Histoire des Maitres Généraux...*, 247-48). Sin embargo, el mismo Caffarini nos informa del cuidado que se puso en prohibir la posesión de armas por parte de los hermanos salvo por causa justificada y con permiso del prelado (cf. Caffarini, *Regula fratrum et sororum ordinis de penitentia beati Dominici*, cap. XIV).

“ad experimentum” por la Sagrada Congregación de Religiosos en 1972. Será conocida bajo el título “Regla de las Fraternidades laicas de Santo Domingo”.

Con este título se hacía desaparecer cualquier referencia a la Orden Tercera, lo que fue confirmado por la legislación del Capítulo General de 1974, cuando se abolieron los términos de Primera, Segunda y Tercera Orden. En su lugar, se acuña oficialmente la denominación de “Familia Dominicana”, mostrando así el lazo fraternal que une a las diferentes ramas de la Orden de Predicadores.

5ª Regla. Finalmente, y de nuevo tras la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico en 1983 y el “Documento de Bolonia” de la Familia Dominicana, el Capítulo General de Roma, celebrado en 1983, comisionó al Maestro de la Orden para que se celebrara un Congreso Internacional del Laicado, en orden a renovar y adaptar su Regla. El Congreso tuvo lugar en Montreal (Canadá) en 1985, donde se preparó la quinta Regla. Representantes de las diferentes ramas de la Familia Dominicana habían celebrado previamente un Symposium en Bolonia (1983). De ese Symposium surgirá el “Documento de Bolonia” en el que se afirma que “el principio y signo de la unidad de la Familia Dominicana es el Maestro de la Orden, el único que garantiza la agregación a la Orden y promueve la fidelidad al espíritu de Santo Domingo (...) Todos en complementariedad y colaboración mutua, realizan su misión respetando la autonomía y vocación de cada uno”.

La Regla, denominada como “Estatutos de las Fraternidades laicas dominicanas”, fue aprobada por la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares en enero de 1987, y promulgada por el Maestro Damian Byrne el 28 de enero de 1987.

3. Virtud y santidad en la historia de estas Fraternidades laicas dominicas

Ya hemos hecho mención de la historia de esta Fraternidad durante los primeros siglos. Ahora nos toca hacer un breve itinerario por la historia y descubrir los innumerables frutos de santidad que ha aportado a la Orden y a la Iglesia.

– *Siglos XIII-XIV.*

Pasando los años, se multiplican los grupos de laicos y “mulieres religiosas”, que se esfuerzan por vivir en el mundo su vocación cristiana. Este despertar del laicado, estimulado por los Mendicantes, adquiere un grado de desarrollo autónomo y un protagonismo tales que brillan por sí mismos.

Los historiadores de la Orden concuerdan en afirmar que esta “rama del árbol de los Predicadores, suele compartir los mismos vaivenes que las otras ramas: momento floreciente, disminución, reforma, para volver al momento

florecente...”. En 1316, Juan XXII se quejaba de que muchos “terciarios” y “beguinas” estaban cayendo en la herejía; pero “excluyo, dice el Pontífice, a los terciarios dominicos, cuya fe y docilidad a la Iglesia son irreprochables”.

El siglo XIV fue un momento de profundo declive: la “Orden Tercera”, está compuesta casi totalmente por ancianas piadosas, conocidas como “mantellatas”. El grupo no admitía sino a viudas de edad madura, no a las jóvenes. Y fue precisamente entre estas “mantellate” donde aparece la gran figura de Catalina de Siena, que sería precisamente la “madre” del reformador de esa Institución: fray Tomás Coffarini.

Catalina de Siena (1347-1380) es el prototipo de este amanecer. La vida escondida de estas laicas vuelve a dar grandes frutos, como en el siglo XIII con Inés de Montepulciano (1268-1317), llamada por Santa Catalina “la gloriosa madre”, y con Catalina de Ricci (1522-1590) terciaria conventual, quien bajo su dirección espiritual contó como discípulos a S. Felipe Neri y San Carlos Borromeo.

– Los siglos XVI y XVII

Son particularmente difíciles y también especialmente ricos en frutos. La Reforma y Contrarreforma en la Iglesia católica obligó a los dominicos seculares a ajustar su espiritualidad a las exigencias doctrinales y necesidades materiales de ese momento. En pleno humanismo renacentista, como uno de sus más conspicuos representantes italianos, brilla el dominico seglar Juan Pico de la Mirándola (+1494). En otros lugares se derrama la sangre en defensa de la fe como sucedió en Irlanda e Inglaterra: Margaret of Cashel (+1647); Nora Burke (+1653) y Nora Magaen (+1653).

América y Asia serán también testigos de la vida y santidad de estos miembros laicos dominicos.

– En América, esta Institución surgía allí donde se fundaba un convento dominicano, con la finalidad de apoyar la cristianización de los naturales. Cada fraternidad gozó de su independencia y nunca tuvieron estructuras más amplias que la unidad de la casa o beaterio. Una de las características más reseñadas por los cronistas es que la Tercera Orden estuvo casi siempre reservada a personas “de honesta vida y buena fama, de ningún modo sospechoso de herejía”¹⁸, con una cierta nota racial: estaba abierta a la comunidad hispano-criolla, “cristiana vieja” y con pretensiones de limpieza de sangre. En la práctica real no se excluyeron las relaciones con otros grupos, si bien de manera ocasional.

¹⁸ W. E. Plata – Los dominicos, la Tercera Orden y un orden social. Santa Fe de Bogotá, siglos XVI-XIX. *Medellín*. 28 (2015) 90.

Los lazos familiares eran importantes, de modo que en muchos casos, los/as que ingresaban en esta fraternidad eran familiares de frailes o clérigos seculares. Esto propició que la Tercera Orden sufriera una pobreza en su misma organización: la elitización propició una restricción que fue causa de que su expansión entre la población no fuera más amplia¹⁹.

En lo que se refiere a su estilo de vida, era cosa de opción y decisión personal. En el caso de las mujeres, preferían realizar su misión en y desde su hogar, como el caso de Santa Rosa de Lima (1586- 1617) y la Venerable Sierva de Dios Feliciano de Jesús (1600-1632). Estas laicas dominicas vestían, unas a la usanza del pueblo, y otras con el hábito de la Orden. De estas últimas escribió Meléndez: “Andaban por las calles algunas mujeres vestidas de hábito de Terciarias que edificaban con su compostura y movían a sagrada emulación a las más descompuestas”... Otras, se recogían en los Beaterios. No hacían votos religiosos, pero se comprometían a llevar un estilo de vida de oración y mortificación, aprobado por la Iglesia.

Normalmente estas mujeres se conformaban con vestir el hábito de terciaria dominica, obligándose así a un compromiso religioso personal. Semejante condición era conocida por el ambiguo apelativo de “beata”, aunque en ocasiones fuera utilizado como burla e insulto. No obstante, el término “beata de la Orden de Santo Domingo”, llevaba implícito un modelo de piedad y devoción que impregnaba de gracia a sus usuarias.

Aunque los cronistas de aquellas Provincias de frailes no lo expresen claramente, no es difícil ver que en América, en las más de las ocasiones, la Tercera Orden femenina era conocida como “las beatas de Santo Domingo”, de donde puede inferirse que cuando los cronistas hablan de “beaterios” se refieren a una institución que ofrecía una alternativa de existencia recogida a las mujeres. Estas mujeres beatas “prometían llevar una vida de recogimiento, penitencia, castidad y oración por su cuenta; aunque nunca profesaron sí usaban los hábitos de la orden religiosa con la que mantenían un vínculo formal. Podían vivir solas o en grupo en el beaterio”²⁰. Algunos Beaterios, posteriormente, dieron origen a Congregaciones y Monasterios.

Hemos hecho mención de la beata más famosa en América, pero no podemos olvidar a otras como María Ramos, vidente del milagro del cuadro de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá, o Catalina de Jesús Nazareno, venerada en vida

¹⁹ No estoy de acuerdo con Thomas Calvo (cf. “¿La religión de los ricos era una religión popular?. La tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682-1693”, en M. P. Martínez López Cano (coord.) – *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en América Colonial*. México: UNAM, 1998). Es posible que a los ojos de alguno de los integrantes, la Tercera Orden alcanzara mayor importancia cuanto más estuviera integrada por personajes de la élite local y regional (p. 79), pero no era ese el objetivo principal. Y, algunos de los miembros de esta Institución, especialmente significativos por su fama de santidad, demuestran precisamente lo contrario.

²⁰ M. Chocano – *La América Colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Ed. Síntesis, 2000, p. 79.

como una santa viva, y relacionada con la imagen de Jesús “Ecce Homo”, o Isabel de San José, Bárbara Suárez²¹, Margarita de Penagos...

Resumiendo, las beatas eran mujeres que solían pertenecer a las élites locales y, gracias a su convicción religiosa y gran personalidad, se convertían en personas sumamente activas y con gran incidencia local; apoyaban a los Frailes en sus actividades, y llegaron a promover la fundación de conventos de especial repercusión religiosa y devocional.

Los varones tuvieron también su estilo de vida dominicana, la mayoría prefería quedarse en sus hogares y desde allí ejercían su misión, en sus centros de trabajo y en el medio en que vivían. Otros, ingresaban al convento en calidad de “donados”, tal como se registran en las Actas de los Capítulos Provinciales; muchos de ellos se distinguieron por su santidad de vida, como fue el caso de Martín de Porres, o Juan Macías...

La Regla o Estatutos de la Tercera Orden, eran iguales para mujeres y varones, cualquiera fuera su estilo de vida, en beaterios, entregados a los conventos o viviendo individualmente en sus propios domicilios. Los que convivían en los conventos con los frailes solían comportarse de acuerdo a las constituciones que regían los conventos de frailes, si bien no tuvieran las obligaciones religiosas de éstos.

El estudio y formación fue uno de sus rasgos. Si nos fijamos en la figura de Rosa de Lima²², podremos saber las lecturas piadosas que solían estar en manos de estos terciarios: “la imitación de Cristo”; la semblanza biográfica de la Virgen María de fray Hernando del Castillo; las biografías de Catalina de Siena y Rosa de Viterbo, posiblemente reunidas en alguna de las ediciones del “Flos Sanctorum”, llegada al Nuevo Mundo por esas fechas, o las obras de fray Luis de Granada: “Libro de la Oración”, “Guía de pecadores”...

- En Asia. Los laicos dominicos en Asia se caracterizan específicamente por la nota martirial. Así lo demuestra el enorme número de mártires reconocidos oficialmente por la Iglesia. La Orden Tercera estuvo presente en las misiones del Extremo Oriente desde los primeros momentos de la presencia dominicana²³.

Esta institución tuvo una acogida muy favorable entre los orientales, a pesar de los compromisos y obligaciones que imponía. En Japón fue instituida

²¹ Alonso de Zamora en la crónica que escribió a finales del siglo XVII, escribe: “ha sido muy feliz este convento del Rosario con las religiosas profesas de nuestra Tercera Orden porque resplandecían todas en su honestidad, recogimiento y frecuencia de sacramentos, sobresalían con estimaciones de virtud, como mujeres fuertes de precio incomparable” (cf. A. de Zamora – *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. Barcelona, 1701, lib. IV, cap. 19).

²² Cf. F. Iwasaki Cauti – Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII. In *Los dominicos y el Nuevo Mundo, Actas del III Congreso Internacional (Granada 1990)*. Madrid, 1991, p. 531-576.

²³ Cf. C. Puebla (coord.) – *Testigos de la fe en Oriente. Mártires dominicos de Japón, China y Vietnam*. Hong Kong: Secret. Provincial de Misiones, 1987.

a principios del siglo XVII, y fue tal su aceptación entre los cristianos, que los misioneros se vieron obligados a someter a duras pruebas a los aspirantes, a fin de garantizar la selección. Entre sus miembros encontramos laicos de todas las condiciones sociales y, a la hora de testimoniar la fe cristiana, dieron su vida 72 mártires canonizados²⁴, hombres y mujeres, entre las que destacan Marina de Omura y Magdalena de Nagasaki, canonizadas por el Papa Juan Pablo II en 1988.

En China empezó a promoverse la Orden Tercera a mediados del siglo XVII, dos años antes del martirio del beato Francisco de Capillas y, al igual que en Japón, pagó un alto precio en sangre durante las persecuciones²⁵. Son dignos de renombre Pedro Ching y Joaquín Ko, muertos en 1646. Ambos habían realizado la carrera de Leyes y se dedicaban a propagar y defender la fe cristiana en la zona de Fogán.

La misión de Vietnam contó siempre con una floreciente Orden Tercera, organizada ya a raíz de la llegada de los dominicos. Según el cómputo realizado por el P. Marcos Gispert, de un total de 1288 vietnamitas muertos por la fe, hubo 20 sacerdotes nativos y 84 laicos, todos ellos pertenecientes a la Orden Tercera²⁶. Muchos de estos terciarios fueron canonizados en 1988.

En Filipinas fueron numerosos los laicos dominicos a partir de 1687. Algunas de las instituciones fundadas por aquellas personas siguen estando vigentes en nuestros días.

– El laicado dominicano en la Era de las Revoluciones

En un clima social y cultural tormentoso y difícil, muchos de nuestros hermanos de Orden han dejado sus nombres asociados a obras e instituciones que perduran y siguen iluminando a la Iglesia. En Francia: San Luis María de Montfort (+1716), misionero de la devoción a la Virgen. María Poussepin (+1744), obrera de la Divina Providencia, sembradora de asistencia social. Catalina Jarrige (+1836), protectora de sacerdotes perseguidos. Federico Ozanam (+1853), amigo del P. Lacordaire, atraído siempre por la Orden y fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl con la colaboración de los dominicos seculares. Numerosos colaboradores del P. Lacordaire: pintores, músicos y sobre todo profesores que se unen a él cuando organizan la Orden Tercera para la Enseñanza. En Polonia: María Sobieski (+1735), de la heroica familia real polaca, enterrada con el hábito dominicano en la Basílica de San Pedro de Roma. En Italia: Carlos Manuel de Saboya, rey de Cerdeña. En España: Donoso Cortés

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 11-160.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 161-204.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 205-315.

(+1853) diplomático, ensayista y filósofo católico. En América: Manuel Belgrano (+1820) héroe de la independencia Argentina.

– *Figuras laicas del siglo XX*

Es un siglo donde brillan, por doquier, figuras pertenecientes a todos los estratos de la sociedad. A principios de ese siglo, el P. Cormier, Maestro de la Orden, recibe en la Orden Tercera a Agnes Mc Laren (+1913), la primera mujer médico de Europa, hija de altos políticos ingleses y convertida al catolicismo.

La Primera Guerra Mundial interrumpe el progreso de la rama laical pero descubre también a muchos héroes que surgirán eventualmente del anonimato. Ernesto Psichad (+1914), nieto de Renán, del círculo de Maritain, escritor de honda sensibilidad. Guido Negri (+1916), célebre en Italia bajo el nombre del “Santo Capitán”. Después de la guerra, podemos citar a: Luigi Sturzo; Giulia Barsanti, amiga de Santa Gemma Galgani. Pier Giorgio Frassatti (+1926), modelo de deportistas y jóvenes estudiantes, de acción católica. Aldo Moro (+1978); Sigrid Undset (+1949), premio Nobel de literatura en 1928. Bartolo Longo (+1926), elevado a los altares, creador del centro religioso y social de Pompeya. Margarita Rivas Sosa (+1938), escritora espiritual e infatigable catequista venezolana. Eric Gill (+1940), escultor y escritor inglés, promotor de artistas. Walthere Dewé (+1944), el primer patriota de la resistencia belga en la Segunda Guerra Mundial. Catalina Abrikosov (+1936), la última dominica seglar de la Unión Soviética, muerta en la cárcel de Moscú. Práxedes Fernández (+1936), madre de familia, verdadera contemplativa en la acción. Giorgio La Pira, el más célebre alcalde de Florencia. Eugenio Pacelli, futuro Papa Pio XII. El cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, moderador del Concilio Vaticano II... Son algunos de los nombres de estos miembros de la Tercera rama de la Familia Dominicana.

4. Conclusión y perspectivas del laicado dominicano en los NME

Las cosas han cambiado desde los tiempos de la fundación de la Orden. Hoy, sin embargo, percibimos ciertas analogías con los acontecimientos que propiciaron en Domingo el fuego de la predicación: los cambios sociales en el modo de vivir de la Iglesia causados por las mutaciones de la sociedad, la emergencia de nuevos conocimientos y maneras de acceder a los mismos, los cambios profundos de la organización de las sociedades y de las ciudades.

Como entonces, hoy muchos cristianos eligen una vida que provoca una presencia cristiana en medio del mundo, pronunciando una palabra auténtica y viva, predicada con la fuerza de una nueva convicción y radicalidad en el modo de afrontar una nueva vivencia cristiana.

En aquella efervescencia nació la “Santa Predicación de Prulla”. No me gustaría pecar de pretencioso, pero, permítanme, indicar algunas dimensiones que forman parte de nuestra plurisecular (800 años) tradición, y que ahora han vuelto a aparecer en el origen de muchos Movimientos eclesiales laicos:

- La búsqueda de experiencias comunitarias. Muchos de los Movimientos se configuran en semejanza a la idea dominicana de compartir la fraternidad y la experiencia espiritual. Es sin duda una de las características más buscadas por los Nuevos Movimientos Eclesiales. Una “familia”, que comparte una idéntica experiencia de la acción del Espíritu puede compartir la misma actividad predicadora.
- La “democracia del ministerio”. No es cuestión de votos sino “una fraternidad movida por un solo corazón y una sola alma”, que acepta la espiritualidad ministerial de aunar en una sola voluntad todas las voluntades y riquezas identitarias y espirituales de sus miembros.
- La creciente conciencia evangelizadora de los laicos. El compromiso de los laicos es determinante para la misión de la Iglesia.
- El optimismo antropológico de Santo Tomás, que sigue configurando la teología dominicana y la valoración del mundo secular y laico. Esta teología, tan patente durante la celebración del Vaticano II, fue la levadura que hizo nacer toda la teología del laicado, de donde deriva el nacimiento de esa pléyade de Nuevos Movimientos Eclesiales. Alguno de los cuales se define como hijo del dominicanismo: neocatecumenales, etc...

Hoy, nuestro mundo y la Iglesia nos exigen volver a tomar conciencia de la importancia fundamental de la vocación laical. Del mismo modo que en Prulla, algunos laicos se unieron a la aventura de Domingo, hoy la evangelización de este nuevo milenio exige respuestas parecidas.

ESCRITOS DE DOMINICANOS EM BIBLIOTECAS PORTUGUESAS

FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS*

1. Introdução

A posse e o uso dos livros em antigos conventos e mosteiros representam, como se sabe, uma exigência do quotidiano religioso quer ele fosse de natureza contemplativa quer fosse orientado no sentido da ação, independentemente do género, e da dimensão e importância da ordem e da instituição. A leitura é considerada como obrigação e está consignada em regras e estatutos de casas regulares. A biblioteca comum devia ter os textos considerados essenciais para sustentar a missão da casa regular, sem embargo de se permitir a posse individual dos livros aos próprios membros da comunidade. Para benefício de todos, as várias ordens (e a dos Pregadores é um bom exemplo dessa prática) incentivavam frades e freiras a legarem os seus livros à biblioteca comum¹. O livro é a fonte do conhecimento, o meio próprio para adquirir (e ministrar) instrução e o objeto, por excelência, de uma cultura que tem na expressão escrita o seu melhor símbolo.

Uma característica que sobressai nas bibliotecas de distintas ordens religiosas que temos vindo a investigar é o interesse inegável pela constituição de uma coleção que, no respeitante à história religiosa, fosse representativa não só do acervo de escritos das mãos dos membros da respetiva Ordem, mas também (e

* CHAM – Centro de Humanidades, NOVA FCSH e UAç. Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP).

¹ Cf. António do Rosário – Dominicanos e o livro: breves notas. In *Colóquio sobre o Livro Antigo: Actas*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992, p. 178, que cita decisões do Capítulo Geral de Roma, 1569 onde se ordena que “em cada convento haja biblioteca ou algumas celas para livros de uso comum” e ainda que “os livros dos frades falecidos não sejam vendidos, mas incorporados na biblioteca comum”.

nalguns casos principalmente...) se ilustrasse com os textos que os autores de outras congregações fossem publicando. Esta orientação colecionista que enunciámos significa, no fundo, uma consciência do universo global em que se inseriam as ordens religiosas, reconhecível desde a Idade Média, mas onde também encontramos a indelével marca pós-tridentina. Procura-se, essencialmente, que a biblioteca religiosa proporcione uma prática de leitura atenta e ecuménica em que é pelo valor e importância da obra que a escolha do texto se processa e não por um exclusivismo de visão que limitaria, desde logo, o acesso ao pensamento dos “outros”. A biblioteca monástica e conventual representa, assim, um nó de uma rede mais vasta e não uma fortaleza isolada².

Na investigação desenvolvida procurei, como fontes para conhecer o conteúdo das bibliotecas religiosas, não apenas catálogos e inventários, mas os próprios livros, reconhecíveis pelas suas marcas de posse, nas coleções da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP). Esta foi a principal instituição recetora dos livros provenientes das extintas instituições religiosas, após 1759 (para a Companhia de Jesus), 1834 (para os conventos regulares masculinos) e 1910 (para todos, masculinos e femininos)³. Tal não significa, porém, que não se encontrem numerosos livros de proveniência conventual noutras instituições do país, bem pelo contrário. Temos tido, aliás, a possibilidade de novas “descobertas” nas bibliotecas históricas da Academia Nacional das Belas Artes e na Biblioteca do Exército, ambas em Lisboa.

A situação feliz de muitas destas bibliotecas marcarem os seus livros, isto é, assinalarem com inscrição manuscrita, carimbo, etiqueta tipográfica, *ex-libris* ou *super-libros*, a propriedade do livro, tem permitido resultados positivos para a (possível) reconstituição destas bibliotecas e até para uma perceção de leituras privilegiadas, sempre que da mesma obra se encontram exemplares de diferentes proveniências ou então, de eventuais leituras específicas, quando o contrário se verifica. Devo dizer, porém, que no caso dos estabelecimentos dominicanos não tive a sorte de encontrar muitos livros pois são raros os exemplares com indicação de propriedade que localizei na BNP. Restam, todavia, alguns catálogos que nos permitem conhecer o que foram as leituras dos Pregadores⁴.

² Cf. Bruno Latour – Ces réseaux que la raison ignore: laboratoires, bibliothèques, collections. In Marc Baratin; Christian Jacob, ed. – *Le pouvoir des bibliothèques, la mémoire des livres en Occident*. Paris: Albin Michel, 1996, p. 23.

³ Dado que o decreto de 28 de maio de 1834 previa que a extinção dos conventos femininos ocorresse à data da morte da última religiosa, o encerramento foi-se processando ao longo do século XIX e, nalguns casos, no início do século XX.

⁴ Estão referenciados catálogos ou inventários, sobretudo de extinção, para o colégio de S. Tomás de Aquino em Coimbra e para os conventos de Nossa Senhora dos Mártires de Elvas, Nossa Senhora da Misericórdia de Aveiro, Nossa Senhora das Neves de Guimarães, Nossa Senhora da Piedade de Azeitão, Nossa Senhora da Vitória da Batalha, São Domingos de Abrantes, São Domingos de Évora, São Domingos de Lisboa, S. Domingos de Setúbal, S. Domingos de Viana do Castelo, S. Domingos de Vila Real e S. Gonçalo

O objetivo deste texto não vai, porém, ter o seu enfoque principal nas bibliotecas dominicanas. Vamos ao encontro da presença de autores da Ordem dos Pregadores cujas obras, no âmbito temático da História e mais concretamente, da História religiosa, existiram em bibliotecas de outras ordens, demonstrando, assim, a visão global do colecionismo nas instituições regulares, que anteriormente se referiu e a receção e o interesse que os escritos de dominicanos suscitaram nas leituras de regulares, masculinos e femininos.

2. A biblioteca do convento de S. Domingos: breve evocação

Este aparente “silêncio” sobre os conteúdos das bibliotecas dominicanas pode e deve ser quebrado com uma descrição invocativa, ainda que em palavras breves, sobre a biblioteca do convento de S. Domingos de Lisboa, sede da Ordem dos Pregadores em Portugal, pelo que representou no panorama das bibliotecas regulares do país e também porque nos permite conhecer melhor a relação dos Dominicanos com os livros. Como se sabe, este grande convento ficou totalmente destruído aquando do terramoto seguido de incêndio em 1755. Para a descrição da antiga biblioteca damos a palavra ao padre João Baptista de Castro:

Entre as perdas, e prejuízos, que padeceo este Convento foy muito penoso para todos a da grande copia de livros, que o fogo consumio, sem deixar hum só nas suas duas famosas Bibliothecas. Existião estas no fim do dormitório de cima, e constava a mayor de huma formosa casa com seis janelas para o Nascente, e Poente [...] Para vencer e ocupar esta [altura], corria por cima das primeiras estantes huma varanda, para onde se subia por huma escada oculta metida por entre a parede. Nas estantes debaixo, que erão quarenta e três se continhão três mil oitocentos e quarenta e cinco volumes; e nas de cima, que tinhão quarenta e seis estantes, se numeravão cinco mil novesentos e quarenta e três livros. Erão todos encadernados em pasta dourada e de todas as faculdades distribuídos methodicamente, franqueando-se a sua lição a todas as pessoas de fora em qualquer hora do dia [...] Na outra casa da livraria chamada pequena contigua a essa, se guardavam livros muito raros e particulares manuscritos [...] que fazião o computo de cinco mil e quinhentos volumes, os quais unidos com os da casa grande formavão o numero de quinze mil cento e oitenta e oito corpos de livros⁵.

de Amarante. Cf. Luana Giurgevich; Henrique Leitão – *Clavis Bibliothecarum: catálogos e inventários de livrarias de instituições religiosas em Portugal até 1834*. Lisboa: Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, 2016, p. 273-286.

⁵ João Baptista de Castro – *Mappa de Portugal antigo e moderno*. Lisboa: na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, vol. III, p. 313-314.

Sobressai do texto, a imagem de uma grande biblioteca que apesar de ser pertença de uma comunidade religiosa, estava aberta ao público o que mostra a disponibilidade do convento em partilhar o acesso aos seus acervos bibliográficos. O texto suscita ainda duas outras reflexões. A primeira diz respeito ao aparato da biblioteca que se impõe quer pela dimensão das salas quer pela escolha arquitetónica que incluía uma varanda corrida num andar superior onde também existiam estantes para os livros, como, por exemplo, verificamos na casa de Nossa Senhora das Necessidades e no convento de Jesus, em Lisboa ou no convento de Maфра.

A outra reflexão tem a ver com a coleção propriamente dita, não só pelos quantitativos indicados que são muito expressivos para o contexto português, mas também pelo facto de os livros estarem encadernados, de maneira uniforme e, como se lê “em pasta dourada”, o que produziria um efeito, certamente, de beleza e opulência. Para este acervo bibliográfico muito contribuíra frei Manuel Guilherme (1658-1730) o qual, no dizer de Diogo Barbosa Machado “Das esmolas adquiridas pelos seus Sermões, e com o lucro de alguns livros que imprimio, dispendeo em obsequio da sua Religião mais de cem mil cruzados parecendo incrível que hum Religioso pobre podesse fazer tão copioso dispêndio. [...] Para aumento anual desta Livraria, comprou um juro de trezentos e cincoenta, e quatro mil reis, dos quaes duzentos e vinte, e nove deputou para aumento, e conservação dos livros; quarenta mil reis para o Bibliothecario, vinte e cinco para hum leigo que lhe assistisse, e sessenta mil à Comunidade para sustento de ambos”⁶.

Ainda a propósito das coleções, deve notar-se que as obras cobriam “todas as faculdades” ou seja, a biblioteca de S. Domingos seria uma biblioteca enciclopédica, no sentido da biblioteca de Alexandria, onde se encontravam livros de todos os saberes. Estava arrumada “methodicamente”, isto é, por ordem dos assuntos e, para além dos impressos mais vulgares, tinha também livros raros e manuscritos.

A biblioteca de S. Domingos de Lisboa constitui um exemplo de resiliência, pelo empenho que foi posto pelos Pregadores na recomposição dos seus fundos bibliográficos. Certamente não terá sido uma verdadeira reconstituição que, pelo menos, para os manuscritos, seria impossível. João Baptista de Castro atesta, no entanto, em 1763, que nos Dominicanos de Lisboa existia “huma casa da livraria, que já tem guarnecida com bastantes livros facultativos, e de Historia”⁷ e no *Índice Geral dos Livros da Livraria de S. D.os de Lx.^a Anno 1784* constam cerca de 1900 obras⁸. Quanto ao propósito primeiro de servir não apenas os membros da comunidade, mas igualmente os leitores religiosos e laicos que dela tivessem necessidade, sabemos que se manteve, até porque, de acordo com as palavras de

⁶ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana*. Coimbra: Atlântida, 1966, vol. 3, p. 286.

⁷ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 316.

⁸ ANTT. Manuscritos da Livraria, 1981.

José Cornide, se tratava de uma biblioteca “dotada com la obligación de tenerla franca para el público”⁹.

3. Presença de autores dominicanos nas leituras de instituições de outras ordens religiosas

Relembremos que a Ordem dos Pregadores conhecida também por Ordem de S. Domingos foi fundada por S. Domingos de Gusmão (1170-1221) com o objetivo de contribuir para o combate às heresias através da catequese e da pregação. Essa missão era acompanhada por uma dedicação aos estudos teológicos, à produção de textos e ao ensino, de forma a assegurar a melhor formação do clero e assim prepará-lo para o exercício das suas funções. Essa dinâmica que assenta no valor da palavra escrita constitui um traço identitário da Ordem dos Pregadores que nela apostam, ao longo de séculos, constituindo um *corpus* expressivo de autores e autoras. Como atrás se referiu, a escolha diz respeito a dominicanos, estrangeiros e portugueses, que se distinguiram no domínio da história religiosa e cujas obras existiram em bibliotecas conventuais como o comprovam os catálogos que estudei e/ou os exemplares que localizei. Não é um estudo exaustivo que excederia os objetivos do presente texto, mas sim um testemunho da presença de alguns importantes autores dominicanos e suas obras em bibliotecas religiosas.

Começo, em homenagem ao convento de Jesus de Aveiro, por apresentar uma biografia que conheceu grande divulgação e que se encontra com frequência nos acervos bibliográficos conventuais, masculinos e femininos. Trata-se da *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana* escrita por frei Nicolau Dias (1525-1596), obra que foi editada em vida do autor, em Lisboa, no ano de 1585 e reeditada posteriormente em 1594¹⁰. O autor, como se sabe, publicou também o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* que conheceu cinco edições logo no século XVI, entre 1573 e 1594, o que mostra bem a forma entusiástica como foi recebido. Frei Nicolau Dias era mestre em Teologia e residente no convento de S. Domingos de Lisboa. Terá participado em 1571 no Capítulo Geral da Ordem, em Roma, onde, eventualmente, conheceu o papa Pio V também ele dominicano¹¹.

⁹ *Estado de Portugal en el año de 1800*. Madrid: Viuda y hijos de Manuel Tello, 1897, vol. II, p. 81. O horário explicitado nas Advertências do *Índice Geral* de 1784 estabelecia abertura às 7h da manhã, pausa entre as 11h e as 3h da tarde posto o que ficaria aberta até ao pôr do sol, no período entre a Páscoa e a Exaltação de Santa Cruz. A partir da Exaltação e até à Páscoa a biblioteca abria às 8h da manhã e, após a interrupção às 11h, funcionava entre as 2h da tarde até ao sol posto. Aos domingos e dias santos não abria, excepto nos domingos do Advento. No *Almanach de Lisboa*, dos anos de 1795 a 1799, refere-se esta acessibilidade mas com encerramento ao domingo.

¹⁰ A última edição de que tenho conhecimento foi feita em 1987, por iniciativa da Diocese de Aveiro.

¹¹ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 492.

Ora a vida de Santa Joana é publicada pela primeira vez antes de iniciado o processo de beatificação, em 1626. A sua reedição seiscentista já se aproxima, em data (provavelmente é de 1674) do fim do processo de canonização que ocorreu em 1693 e situa-se num momento em que era evidente o interesse em enaltecer os portugueses que se tinham distinguido pelas suas virtudes. O responsável pela edição, licenciado Luís de Castanheda Raposo, freire do convento de Palmela, da Ordem de Santiago, justifica no aviso “A quem ler” as razões que o moveram a esta empresa: “[...] *A qual [princesa] solicitou nossa devoção e affecto que temos aos nossos santos Lusitanos (como dandonos Deos vida esperamos mostrar) e em especial a esta Santa Princeza, procuramos dar a sua [vida] à estampa por ver que o volume era alem de ser muyto acomodado pera andar nas mãos de todos e a falta que avia deles por já aver muytos anos que avia aparecido (ou desaparecido) [...]*”¹².

Nos catálogos manuscritos que tenho vindo a estudar respeitantes aos conventos de Lisboa, de Nossa Senhora da Graça (OESA)¹³, S. Bento de Xabregas (CSSJE)¹⁴, S. Francisco de Xabregas (OFM Província dos Algarves)¹⁵, S. Francisco da Cidade (OFM Província de Portugal)¹⁶, Nossa Senhora dos Remédios¹⁷ e Santo Alberto (OCD)¹⁸ e aos mosteiros de S. Vicente de Fora (CRSA)¹⁹, S. Bento da Saúde (OSB)²⁰ e Santa Maria de Belém (OSH)²¹, estão referidas edições desta obra²².

¹² Nicolau Dias – *Vida da Sereníssima Princesa Dona Joana*. Lisboa: Francisco Villela, 1674, p. 5-6.

¹³ *Catalogo dos livros que se axam na Livraria do Conv.to de N.Sra da Graça de Lisboa*. [c. 1769]. (BNP. COD. 7409).

¹⁴ *Index librorum qui in Bibliotheca Canoniorum Secularium Domus S. Joannis Evangelistae de Xabregas asservantur*. 1763. (BNP. COD. 7437).

¹⁵ *Index Geral da Livraria do Convento de S. Francisco de Xabregas onde se achão os Livros pelos nomes ou cognomes mais conhecidos dos seus Autores...* 1809. (BNP. COD. 8383-8384).

¹⁶ *Catalogo da Livraria do extincto Convento de S. Francisco da Cidade*. 1793. (BNP. COD. 7439).

¹⁷ *Catalogo dos livros dos Padres Carmelitas Descalços de N.Snra dos Remedios desta cidade de Lisboa*. [c. 1769]. (BNP. COD. 7408).

¹⁸ *Catalogo dos livros que ha no Convento das Religiosas Carmelitas Descalças de S. Alberto desta cid.e de Lisboa*. [c. 1769]. (BNP. MSS 2, n.º 3).

¹⁹ *Catalogo da Livraria do ex convento de S. Vicente de Fora*. 1824. (BNP. COD. 7400 e 7402).

²⁰ *Indice que mandou fazer o M.R.P.Pregador Geral Fr. João do Pillar sendo Abbad de este Mosteiro de S. Bento da Saúde para se procurarem e descobrirem com muita facilidade os livros de que se compõem esta livraria*. 1776. (BNP. COD. 7435).

²¹ *Bibliotheca regalis exempti Monasterii Sanctae Mariae de Bethlem ex Instituto S.P.N.Hieronymi Doctoris Maximi catalogus secundum auctore cognomina, ordine alfabético dispositus...*, 1819. (BNP. COD. 8382).

²² As siglas que identificam as ordens, estão explicadas no final deste texto. Para a Lista geral dos livros de História destes e de outros conventos v. Fernanda Maria Guedes de Campos – *Bibliotecas de História: aspectos da posse e uso dos livros em instituições religiosas de Lisboa em finais do século XVIII*, Tese de Doutoramento em História, FCSH-UNL, Lisboa, [s.n.], vol. II, Anexo II. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/11369>.

Entre os cronistas consagrados portugueses, temos, naturalmente, frei Luís de Sousa (1555-1632)²³, o qual, com frei Luís de Cácegas (1540-1610) compôs a *Historia de S. Domingos particular do reyno e conquistas de Portugal*, obra que se encontra de forma expressiva nas bibliotecas regulares quer masculinas quer femininas, independentemente da ordem religiosa. O primeiro volume foi impresso no próprio convento de S. Domingos de Benfca onde o cronista residia, por Geraldo da Vinha, em 1623. Na BNP existem os exemplares que pertenceram a dois conventos femininos: o do Santíssimo Sacramento, de Dominicanas, em Lisboa e o do Desagravo do Santíssimo Sacramento, de Clarissas, também na capital. Os restantes volumes foram publicados, respetivamente, em 1662, 1678 e 1733, este último já da responsabilidade de frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740)²⁴ que para além de cronista da Ordem foi membro da Academia Real de História Portuguesa, fundada por D. João V em 1720. A BNP tem a obra completa proveniente dos seguintes estabelecimentos religiosos: conventos masculinos de Nossa Senhora da Graça, em Lisboa e em Torres Vedras (OESA) e mosteiro feminino de S. Bento da Ave Maria, no Porto (OSB). Através dos antigos catálogos das bibliotecas religiosas de Lisboa que atrás se mencionou, mas sem ter localizado os exemplares, posso ainda referir a existência da *História de S. Domingos* em todos, nalgumas também a 2ª edição de 1767.

Dentro da escrita biográfica, no domínio das vidas exemplares que tão profusamente se editaram em Portugal (e não só), frei Luís de Sousa deixou-nos algumas obras que também tiveram grande difusão. Destaco a *Vida de D. Frey Bartholomeu dos Martyres*, da qual, por exemplo, o convento de S. Francisco da Cidade tinha duas edições, a de Viana, 1619 e a de Lisboa, 1763. Conheço um exemplar da edição de Viana pertencente ao convento de Nossa Senhora da Piedade, em Cascais, da Ordem dos Carmelitas Descalços, que está na Biblioteca do Exército. Da edição setecentista localizou-se a existência, por exemplo, nos catálogos de Santo Alberto e de S. Vicente de Fora. Na biblioteca deste mosteiro existia também a edição, feita em Paris, no ano de 1760, mostrando bem a difusão da obra para lá das fronteiras quer em tradução francesa quer espanhola. Quanto à *Vida do beato Henrique Suso*, que frei Luís de Sousa traduziu, percebe-se também, pelos catálogos, que foi de leitura generalizada entre as bibliotecas religiosas. O convento de Santo Alberto possuía duas edições, a de 1642 e a de 1764, ambas de Lisboa.

A historiografia da própria Ordem dos Pregadores envolveu outros autores cujas obras também constaram nos acervos de bibliotecas regulares, com grande frequência. Refiro, por exemplo, o *Claustro dominicano*, de frei Pedro Monteiro

²³ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 144-149.

²⁴ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 41-42.

(1662-1735)²⁵ doutor em Teologia, membro da Academia Real da História Portuguesa, que, nesta obra, pretendeu dar a conhecer as mais importantes figuras da Ordem dos Pregadores em Portugal. Escrita em três “lanços” (previa-se um quarto mas a morte do autor interrompeu a edição) ficou estruturada da seguinte forma: no primeiro lanço estão os dominicanos que foram bispos, arcebispos e confesores reais ou de membros da família real; no segundo referem-se os membros do Santo Ofício e no terceiro, constam os Lentes da Universidade de Coimbra, os Mestres, Bacharéis, Presentados e Doutores nas universidades, colégios e conventos da Província de Portugal, “os Escritores que nella tem havido, e alguns Religiosos da mesma Provincia, que tiveram ocupaçoens graves na Corte de Roma”, conforme se lê na página de título da obra. O lanço quarto pretendia tratar dos dominicanos que tinham morrido nas missões, dos beatificados e daqueles cujo culto e memória se impunham, nomeadamente, por terem morrido mártires.

Trata-se de uma obra ímpar para o conhecimento dos dominicanos portugueses até às primeiras décadas do século XVIII. Figurava também nas bibliotecas que atrás se indicaram e, na exposição organizada no âmbito das *Jornadas de História – Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*, esteve exposto um exemplar que, pela encadernação e *super-libros*, terá feito parte da grande biblioteca do rei D. João V que foi, aliás, o patrono da Academia da História²⁶.

Neste contributo para a valorização da Ordem dos Pregadores em Portugal e para o conhecimento da difusão da sua herança escrita, no domínio da história religiosa, e da sua presença em antigas bibliotecas portuguesas ficarão de fora, certamente, muitos autores. Porém, existem dois que, não sendo portugueses, foram amplamente difundidos e as suas obras faziam parte obrigatória dos acervos das bibliotecas conventuais. Cronologicamente, o primeiro é o consagrado Jacobus de Voragine (c.1228-1298), cronista italiano e bispo de Génova, beatificado em 1816, cuja obra *Legenda aurea*, conheceu uma enorme difusão pela Europa. Trata-se de uma coletânea de vidas de santos preparada cerca de 1260, que circulou, primeiro sob forma manuscrita em múltiplas cópias e, nalguns casos, com o primitivo título *Legenda sanctorum*. Estão referenciadas hoje mais de 800 cópias, o que diz muito do prestígio e da popularidade da obra, atendendo a que muitas outras cópias se terão perdido ao longo dos séculos. Acresce que, em muitas das cópias, se verifica um trabalho minucioso de ilustração, tornando-as, assim, valiosas também pelas

²⁵ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 602-604.

²⁶ Intitulada “*Os Dominicanos em Portugal (1216-2016): testemunhos de um legado escrito*”, foi inaugurada na Biblioteca Nacional de Portugal, no decorrer da 3ª Jornada de História “Os Dominicanos em Portugal (1216-2016): Espaços. Homens. Percursos”, em dezembro de 2016. O exemplar em apreço pertence aos Reservados daquela instituição (BNP. ENC. 93). De notar que esteve exposta a outra obra de referência, escrita por frei Pedro Monteiro, *História da Santa Inquisição do Reino de Portugal*, preparada também no âmbito dos trabalhos académicos e editada em 2 volumes, nos anos de 1749 e 1750 (BNPRES. 731 V.).

imagens dos santos e dos seus atributos. A presença era “obrigatória” nos acervos das bibliotecas medievais e, nesse particular, há a destacar dois exemplares, de finais do século XIII, inícios do XIV que se encontram na Biblioteca Nacional de Portugal, provenientes do mosteiro de Alcobaça.

A forma de narrar as vidas dos santos, recorrendo incluso à etimologia dos seus nomes, tornou a *Legenda aurea* um texto de referência no domínio hagiográfico de tal modo se impondo que, após o advento da imprensa, foi objeto de uma constante e intensa produção editorial, tornando-se uma das obras mais publicadas no século XV em vários países da Europa, por vezes até traduzida em línguas vernáculas. Basta dizer que até 1500, saíam em média duas edições por ano. Na Biblioteca Nacional de Portugal existem sete edições incunabulares, algumas das quais com proveniência conventual. A edição de Veneza, 1480, pertenceu à biblioteca de S. Francisco de Xabregas, em Lisboa, da Ordem dos Frades Menores. Uma outra edição de Veneza, do ano de 1483, provém do mosteiro de S. Vicente de Fora, em Lisboa, dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Uma variante dessa edição tem marca de posse do colégio de Setúbal, da Companhia de Jesus. Do mesmo ano, mas impressa em Estrasburgo, a BNP tem o exemplar que pertenceu ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em Matosinhos, da Ordem dos Frades Menores. Nos inícios do século XVI foi ainda muito popular, porém, a partir da polémica surgida em torno das fontes utilizadas e da veracidade de alguns factos, a *Legenda aurea* veio a perder a sua hegemonia em favor de outras coletâneas de vidas de santos que começaram a aparecer e que, na generalidade, adotaram o título de *Flos sanctorum*. A “reabilitação” da obra ocorreu a partir do século XIX e está relacionada com o reconhecimento da importância do texto para a história religiosa, especialmente a devocional, no século XIII²⁷.

É interessante acompanhar agora a coletânea hagiográficas de um dominicano português frei Diogo do Rosário (?-1580)²⁸, que recorreu a Jacobus de Voragine mas de forma cautelosa, procurando outras fontes, exercendo sobre elas alguma crítica e, sobretudo, integrando as vidas de santos portugueses. Escreveu um *Flos sanctorum*, cuja primeira edição data de 1567 e que conheceu mais duas impressões no século XVI, em 1577 e 1585 e diversas nos séculos XVII, XVIII e XIX que foram sendo atualizadas com contributos vindos de outros consagrados autores de hagiografias, nomeadamente o padre jesuíta Pedro de Rivadeneyra (1527-1611). Existem abundantes testemunhos da presença da obra de frei Diogo do Rosário e

²⁷ Recentemente foi reeditada em Portugal. V. Tiago de Voragine – *Legenda aurea*. Apresentação do cardeal D. José Saraiva Martins e introdução do Doutor Aníbal Pinto de Castro. Porto: Civilização, 2004, 2 vol. Sobre a obra v., por exemplo, o estudo de Ana Maria Machado – O imaginário da salvação na tradução portuguesa da “Legenda aurea” de Tiago de Voragine”. In Rita Marnoto, coord. – *Imaginação e literatura*. Coimbra: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009, p. 99-117.

²⁸ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 1, p. 692.

das suas várias edições nos catálogos das bibliotecas religiosas portuguesas. Só a biblioteca do convento de S. Francisco da Cidade possuía duas edições do século XVI, uma do XVII e outra do XVIII. Note-se, no entanto que o título que se indicou é o que foi usado nas edições de séculos posteriores pois, na realidade, as do século XVI saíram dos prelos com o sugestivo título *História das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos santos com muitos sermões & praticas spirituaes que servem a muitas festas do anno vistas & cotejadas com os seus originaes authenticos polo Padre Frey Diogo do Rosairo da Ordem de Sam Domingos*. Na página de título lê-se ainda que foi mandada fazer pelo arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), o que a torna parte importante do não menos importante projeto de reforma que o arcebispo empreendeu. A primeira edição foi, aliás, impressa na cidade de Braga. Não cabe aqui fazer referência às obras de catequética e espiritualidade que D. Frei Bartolomeu dos Mártires escreveu e patrocinou, mas nesta obra, em concreto, percebe-se a clara intenção de produzir um texto rigoroso, juntando à narrativa das vidas exemplares também um propósito muito prático de auxiliar os membros do clero na sua missão, com a inclusão de sermões adequados a datas festivas. Um pormenor que não foi certamente despreciando: na imponente portada de estilo arquitetónico da primeira edição e onde se insere o título, figuram quatro santos portugueses, a saber, S. Frutuoso, S. Geraldo, S. Martinho de Dume e S. Pedro de Rates²⁹.

No início do século XVIII, frei Manuel Guilherme (1658-1730)³⁰ e frei Manuel de Lima (16??-1712)³¹ empreenderam a escrita do *Agiologio dominico das vidas dos santos, beatos, martyres da Ordem dos Pregadores*, em 4 volumes, cada um respeitante a um trimestre do ano. Tratou-se, essencialmente, de uma tradução de obras semelhantes, escritas por dominicanos, um italiano e um francês e foi publicada entre 1710 e 1712. Folheando a obra, apercebemo-nos de que nela consta previamente uma declaração onde os autores asseguram ter obedecido ao decreto do papa Urbano VIII, confirmado em 5 de julho de 1634, o qual proibia que se imprimissem obras que, de alguma forma, relatassem milagres, revelações e casos extraordinários “como recebidos de Deos”, ocorridos na vida de pessoas falecidas com fama de santidade ou de martírio, sem que desses prodígios houvesse aprovação ou reconhecimento dos “Senhores Ordinarios”. O *Agiologio dominico* teve uma segunda edição com aditamento de quatro volumes, feita por frei José da Natividade (1709-??)³², e publicada entre 1743 e 1761, naturalmente mais completa e atualizada no que respeita à informação. É essa, aliás, a que figura predominantemente nos catálogos das bibliotecas religiosas. De notar que

²⁹ A obra está digitalizada e disponível na Biblioteca Nacional Digital em: <http://purl.pt/14884>.

³⁰ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 285-286.

³¹ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 295.

³² Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 2, p. 881.

frei Manuel Guilherme foi o grande dinamizador da biblioteca do convento de S. Domingos de Lisboa, conforme se indicou no início deste texto³³.

A concluir este percurso por autores dominicanos com presença expressiva, em bibliotecas de antigos conventos, passo a apresentar o prolífico historiador que foi Antoine Touron (1686-1755) sem esquecer, entre os cronistas portugueses, uma dominicana pouco conhecida, a Madre Maria do Baptista (1570-1659), que escreveu a história do convento do Salvador, em Lisboa.

Antoine Touron³⁴ entrou na Ordem dos Pregadores muito cedo, numa época em que já se verificava um acentuado declínio de vocações e dedicou toda a sua vida à historiografia da sua Ordem procurando orientá-la de acordo com os princípios de Heurística e Hermenêutica que caracterizavam já a História da primeira metade do século XVIII. Publicou 27 obras que são hoje consideradas como valiosos contributos para a literatura dominicana e essenciais para quem pretenda estudar a história da Ordem. O convento de S. Francisco da Cidade possuía a *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique*, em 6 volumes numa edição de 1743-1749. O mosteiro de S. Vicente de Fora tinha a *Histoire generale de l'Amérique depuis sa découverte*, que é na realidade uma história eclesiástica do Novo Mundo, editada em 14 volumes entre 1768 e 1770. Tinha também *La vie et l'esprit de Saint Charles Borromée*, em edição de 1761. A Casa de S. João e S. Paulo, da Congregação da Missão, guardava na sua biblioteca um exemplar de *La vie de Saint Dominique de Guzmán*, de 1739.

Guardámos para o fim a Madre Maria do Baptista³⁵, chamada no século D. Maria da Silva. Era natural de Lisboa e seus pais foram Henrique Jacques, chanceler-mor da Índia e védor da Fazenda e D. Catarina da Silva. Professou no convento dominicano do Salvador, em Lisboa, onde sempre viveu, tendo sido várias vezes mestra de noviças e alcançando a posição de Priora em 1617. De acordo com Barbosa Machado, foi nessa qualidade que “reduzio a boa ordem o Cartorio do Convento”. Ora precisamente na sequência desse trabalho resolveu Maria do Baptista utilizar como fonte os documentos encontrados, de modo a escrever uma história do convento do Salvador. A obra intitula-se *Livro da fundação do Mosteiro do Salvador da cidade de Lisboa e de alguns casos dignos de memoria que nelle acontecerão*, e foi impressa em 1618³⁶.

Recordemos um pouco da história do convento do Salvador antes de analisar melhor a obra de Maria do Baptista. Situava-se no Largo do Salvador/Rua das

³³ A segunda edição figurou na exposição citada. Por curiosidade, refira-se que o *Agiologio dominico* foi recentemente editado, pela Nabu Press, em 2011.

³⁴ Informação biográfica disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/15001b.htm>. [Acedido em 13/01/2016].

³⁵ Cf. Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana...*, vol. 3, p. 413.

³⁶ O exemplar da BNP com a cota RES. 684 P., está digitalizado e disponível na Biblioteca Nacional Digital, no endereço: <http://purl.pt/14095>. Tem alguns cadernos fora da ordem.

Escolas Gerais, antiga freguesia de S. Miguel de Alfama e foi fundado em 1392 por iniciativa do bispo do Porto (e mais tarde de Lisboa) D. João de Azambuja e de frei Vicente de Lisboa que veio a ser também o fundador do convento de S. Domingos de Benfica, em 1399. No local existia já um recolhimento feminino de vida penitente e que, deste modo, passou à observância da regra dominicana. Insere-se assim no conjunto de edificações dominicanas patrocinado por D. João I, onde sobressai, como se sabe, o convento de Santa Maria da Vitória, ou da Batalha. O monarca doou ao novo convento o padroado da existente igreja do Salvador, mas as obras de construção decorreram durante muitos anos, e terminaram com o apoio da rainha D. Leonor, mulher de D. Duarte que aí teve uma sua filha, a infanta D. Catarina, em 1438.

O convento do Salvador foi, aliás, o primeiro convento feminino da Ordem instituído em Portugal³⁷ e era também designado por convento do Santo Salvador, do Rei Salvador ou do Santíssimo Rei Salvador. Ficou bastante danificado pelo terramoto de 1755 mas, ao contrário do convento da Anunciada, foi recuperado e funcionou, em princípio, até 1884, data da morte da última religiosa³⁸. Nos seus tempos de apogeu chegou a ter uma comunidade de 80 religiosas.

Regressando à obra que historia este convento, diga-se em primeiro lugar que não é muito comum encontrarem-se exemplos de cronistas femininas, e assim, vale a pena compulsar as licenças para publicação, pois não era possível, como se sabe, avançar para um processo editorial (mormente sendo texto da mão de uma religiosa) sem as devidas autorizações da Ordem. A licença assinada por frei António de Sousa, padre apresentado do convento de S. Domingos de Lisboa em 1618, acentua que o texto não atenta contra a fé, antes proporciona muito bons exemplos e muita honra “à nossa religião sagrada, vendo-se muitas virtudes das religiosas dela”³⁹. A obra está dividida em três partes, designadas livros, constando a primeira da descrição da origem e fundação do mosteiro “e de muitas e mui notáveis cousas que nele aconteceram”, a segunda das “contínuas e ordinárias mercês e benefícios que o diviníssimo sacramento do altar fez e faz a tão ditoso convento” e a terceira trata “das santas vidas e mortes de algumas religiosas que

³⁷ Recordamos as outras construções femininas em Lisboa: convento da Anunciada (1515-1755), convento de Nossa Senhora da Rosa (1519-c. 1824), convento do Santíssimo Sacramento (1612-1897) e convento de Santa Joana (d. 1755-1890). Foi neste, aliás, que se acolheram as freiras da Anunciada e de Nossa Senhora da Rosa, sendo que o convento de Santa Joana era ao tempo um hospício dos Pregadores mas, por ter poucos habitantes aquando do sismo, foi decidido pelos responsáveis da Província, que se mudassem os frades dominicanos para outra instituição e que o hospício passasse a funcionar como convento feminino.

³⁸ Cf. nota histórica em Bernardo Vasconcelos e Sousa, dir. – *Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento: guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 394-395 e o Processo de extinção do convento do Santíssimo Rei Salvador, disponível em <http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=4224416>.

³⁹ Maria do Baptista – *Livro da fundação do Mosteiro do Salvador da cidade de Lisboa & de alguns casos dignos de memoria que nelle acontecerão*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618, p. [6]. Esta transcrição e as seguintes fazem-se, por comodidade, com a grafia atualizada.

nele floresceram” e, como se refere na licença, “em tudo a Madre Priora mostra o fervor e santo zelo com que pretende o aumento do seu mosteiro e honra de sua religião”⁴⁰. A obra inclui ainda um “Officio de Sam Joam Baptista”, da especial devoção da Priora que o escolheu para seu nome de religião.

O Aviso “Ao Lector” que a autora preparou dá-nos informação sobre os objetivos e a motivação de Maria do Baptista para escrever o *Livro* que, conforme se lê, pretende dar a conhecer as “maravilhas” que se ligam à história do convento e as vidas exemplares das suas religiosas. Evoca o Santíssimo Sacramento da Eucaristia que a guiou, “humilde serva”, a que “tomasse especial devoção e curiosidade de descobrir os princípios e fundamentos desta antiga Casa”. E continua: “Comecei desde os primeiros anos de religião a ver e a juntar alguns papéis antigos e autênticos”, demonstrando assim um gosto particular pela História e pelos testemunhos que as fontes existentes no próprio convento lhe podiam proporcionar⁴¹.

É interessante, aliás, a forma como refere a documentação que utilizou e as ajudas que pediu. Diz ela: “O que se contém nestes breves capítulos, está justificado com papéis antigos, verdadeiros e autênticos tirados do nosso cartório, onde os descobri com trabalho, ajudando-me de pessoas que me declarassem e traduzissem o que não era de minha profissão”. Mais acrescenta “e o que não vai justificado desta forma, tem por fundamento antigas tradições com razões notórias e evidentes”⁴². Enfatiza que considera ser seu dever dar a conhecer os factos que encontrou documentados no cartório e indica que a razão principal que a moveu era a de apresentar às religiosas o exemplo que devem querer seguir e, acrescenta, “para os mais leitores espero que seja muita devoção o conhecimento destes milagres”⁴³.

As palavras e a forma deste Aviso denotam, portanto, confiança plena na importância da obra e do seu significado, como era próprio destas crónicas que pretendem pôr em evidência os atributos e qualidades da ordem religiosa a que a instituição pertence, no caso a Ordem dos Pregadores, e a excelência dos bons exemplos que abundavam na história específica do convento do Salvador. Maria do Baptista refere, como também era costume, as falhas no seu trabalho, que, naturalmente, seriam muitas, pedindo com humildade aos leitores que lhas relevem pela incapacidade de fazer melhor. A forma de narrar é característica da crónica coeva e ainda que o estilo seja despojado e não haja lugar a citações eruditas mas tão só à narrativa de factos, os portentos e as “maravilhas” das vidas e atos das religiosas do convento são apresentados recorrendo às modalidades de

⁴⁰ Maria do Baptista – *Livro da fundação...*, p. [9-10].

⁴¹ Maria do Baptista – *Livro da fundação...*, p. [16-17].

⁴² Maria do Baptista – *Livro da fundação...*, p. [22-23].

⁴³ Maria do Baptista – *Livro da fundação...*, p. [24].

escrita próprias das vidas exemplares com as quais a autora, tal como as religiosas em geral, estaria familiarizada quer porque as leria quer porque as ouvia ler.

A produção deste tipo de leitura de edificação no início do séc. XVII é, de facto, um elemento estruturante do que foi a religiosidade pós tridentina. Multiplicam-se os textos e as edições e a Ordem dos Pregadores não fica de fora do movimento, antes nele participa ativamente, como vimos atrás, a propósito da obra de frei Diogo do Rosário, impressa pouco depois do Concílio de Trento. Note-se, também, que em 1623 se publica, no próprio convento de S. Domingos de Benfica, o 1º volume da *Historia de S. Domingos particular do reyno e conquistas de Portugal*, de frei Luís de Cácegas e frei Luís de Sousa. Acresce que a competição com as ordens e congregações fundadas no século XVI, como a Companhia de Jesus, ou reformadas no movimento da “descalcez”, como é o caso dos Carmelitas Descalços, suscitou nas ordens mais antigas, nomeadamente Franciscanos e Dominicanos, um esforço de renovo que encontramos plasmado na publicação cronística das respetivas ordens e, colateralmente, na produção deste outro género historiográfico composto por hagiografias e biografias exemplares. O género interessava, aliás, a um leque mais alargado de leitores e leitoras que excediam, em muito, os ambientes conventuais⁴⁴.

O *Livro* de Maria do Baptista esteve presente nos acervos de diversos conventos da capital e dentro do universo constituído por estabelecimentos não dominicanos localizou-se, por exemplo, cópias no convento de S. Francisco da Cidade e no mosteiro de S. Vicente de Fora, como aliás acontecera com outros autores de que atrás se fez referência e ainda no convento feminino de Santo Alberto, de Carmelitas Descalças.

Em suma: nestes exemplos procurou-se mostrar a receção expressiva da historiografia domínica nos vários aspetos que aqui vimos plasmados, desde a cronística às vidas exemplares, nas leituras das instituições de outras ordens regulares. Dos autores escolhidos deu-se um particular realce a Maria do Baptista por ser uma das religiosas que, em Portugal, se aventurou no caminho da escrita e que, comprovadamente, recorreu a fontes provenientes do cartório do convento, para poder produzir o seu *Livro*⁴⁵.

Confirmam-se nos autores e obras apresentados o que no início se referiu acerca do interesse ecuménico e globalizante que as várias ordens demonstravam em acompanhar e “coleccionar” os escritos umas das outras. Dominicanos e dominicanas que se lançaram na historiografia são em número apreciável, como

⁴⁴ V. a propósito, João Francisco Marques – A palavra e o livro. In Carlos Moreira Azevedo, dir. – *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 377-448.

⁴⁵ Na exposição antes referida, esteve patente uma cópia manuscrita de outra obra desta autora: *Livro dos privilegios deste mosteiro do Salvador ordenado pella madre soror Maria do Baptista, sendo Priora a Senhora Dona Ignes Anriques no 3º anno de seu triennio no anno de 1643* (BNP. COD. 11509), que testemunha e reforça a ação que esta dominicana desenvolveu no seu convento.

se sabe. O sucesso que tiveram no seu tempo e a circulação (e nalguns casos, o número) de edições das suas obras, bem para lá da época em que foram escritas, revela bem como se destacaram na produção historiográfica. O número de exemplares que ainda hoje podem ser localizados quer em catálogos quer, fisicamente, nas coleções nacionais e internacionais é a melhor prova do interesse que estes e outros historiadores dominicanos suscitaram.

Esperamos ter contribuído para tirar alguns do esquecimento.

Siglas das ordens religiosas

- CRSA – Cónegos Regrantes de Santo Agostinho
- CSSJE – Cónegos Seculares de S. João Evangelista
- OCD – Ordem dos Carmelitas Descalços
- OESA – Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho
- OFM – Ordem dos Frades Menores
- OSB – Ordem de S. Bento
- OSH – Ordem de S. Jerónimo

FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DA TEOLOGIA
COMO CIÊNCIA E SABEDORIA NA SUMMA
SERMONUM DE FREI PAIO, O PEQUENO, DA ORDEM
DOS FRADES PREGADORES, PRIOR E MESTRE
DO CONVENTO DE COIMBRA*

BERNARDINO FERNANDO DA COSTA MARQUES**

“A fé, que se fundamenta no testemunho de Deus e conta com a ajuda sobrenatural da graça, pertence efetivamente a uma ordem de conhecimento diversa da do conhecimento filosófico”.

João Paulo II, *Carta Encíclica 'Fides et Ratio'*.

1. A obra e o autor

1.1. O Sermonário de Frei Paio

No ano de 1947, Frei José Montalverne, O.F.M., quando procurava os sermões dedicados à Assunção da Virgem Maria nos códices do mosteiro de Alcobça depositados na Biblioteca Nacional, deparou com 15 peças oratórias, “todas diferentes e notáveis pela erudição escriturística e patrística e pelas razões

* Sobre este assunto publicaram-se, em diferentes contextos, dois ensaios: o de Maria Cândida Monteiro Pacheco – Exegese e pregação em Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra. In *Actas das II Jornadas Luso Espanholas de História Medieval*. Porto: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990, p. 1-11; e o de Agostinho Figueiredo Frias e Bernardino Fernando da Costa Marques – Theologia, scientia et ars dans les Sermones de Frater Palagius Parvus Colimbriensis, O.P. In *Actes du Colloque CIVICIMA, Porto*, (Portugal) 11-12 octobre 1996. IX, ‘Le vocabulaire des écoles des Mendians au moyen âge’. Turnhout (Belgique): Brepols, 1999, p. 16-25.

** Investigador doutorado. Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

teológicas” nelas desenvolvidas¹, no códice número 5 do Inventário Alcobacense, CXXX da Biblioteca Nacional de Lisboa, com o seguinte título: “Magistri Fratris Pelagii Parui, Ordinis Praedicatorum, ‘Summa Sermonum de Festivitatibus per anni circulum. Incipiens a Festivitate Sancti Andreae Apostoli, et finiens quinque sermonibus Sanctae Catherinae, Virginis et Martyris’, per Dominicum Petrum inscriptum”². No colofon (f. 179v) o copista, Frei Domingos Peres de Lisboa, indicava o destinatário: D. Pedro Eanes, abade do mosteiro de Tarouca; e a data da conclusão do seu trabalho: o ano de 1288 da Era de César, ou seja, no ano de 1250 da Era Cristã³. Este códice é cópia única do texto original cujo paradeiro ainda hoje se desconhece. Porque se destinava ao ensino da pregação a jovens cistercienses do mosteiro de São João de Tarouca, o escriba tomou a liberdade de adaptar algumas expressões em conformidade com a espiritualidade desta ordem monástica. Porém o livro nunca saiu do mosteiro de Alcobaca, e apresenta mesmo indicadores de ter sido utilizado nesta escola monacal. Assim, foi acrescentada uma glosa à doxologia final ‘Gloria sit fini’, em letra gótica cursiva de autor não identificado⁴, que reporta textos de Aristóteles (Lógica, Ética e Metafísica), de Platão (Timeu), de Dionísio Aeropagita (De Divinis Nominibus, De Caeleste Hierarchia), de Boécio (De consolatione Philosophiae) e de Agostinho de Hipona (De Trinitate). O último caderno do códice, escrito pelo mesmo copista, e que contém a ars praedicandi e alguns sermões do mestre franciscano João de Rupela, foi anexado deliberadamente ao sermonário, como seu complemento didático.

1.2. Frei Paio de Coimbra

O autor da *Summa Sermonum* foi Frei Paio de Coimbra, pregador e mestre da primitiva geração dos dominicanos portugueses⁵. Da sua vida pouco sabemos, e a sua obra sermonária permaneceu esquecida até meados do século XX. Aliás, Frei Luís de Sousa, com certo desânimo, diz na História de São Domingos que “foi sua

¹ *Colectânea de Estudos*, 3, Braga, 1947, p. 130.

² Cf. Bernardino Fernando da Costa Marques – *Mundividência Cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição crítica da ‘Summa Sermonum de Festivitatibus’ Magistri Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum. A.D. 1250. Cod. Alc.5/CXXX – B.N.Lisboa*. Tese de Doutoramento em Letras, área de Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010. URI: <http://hdl.handle.net/10316/17440>. Cf. Simon Tugwell, OP – *Pelagius Parvus and his ‘Summa’: a preliminary enquiry and a sample of texts*. Roma: Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Angelicum University Press, 2012.

³ Em Portugal a Era de César foi substituída pela Era de Cristo no reinado de D. João I, por lei de 22 de agosto de 1422.

⁴ A letra gótica cursiva é semelhante à de D. Estêvão Martins, que foi professor e, por duas vezes, abade do mosteiro de Alcobaca: a primeira entre 1252 e 1275; e a segunda entre 1281 e 1285.

⁵ Também é conhecido por Pelagius Parvus, Pelagius Aprilis, Pelagius Hyspanus, Pelagius Lusitanus, Divus Pelagius Conimbricensis e São Frei Paio de Coimbra.

vida e morte surda e sem rumor”⁶. Tomou o hábito de pregador mendicante das mãos de Frei Soeiro Gomes, um dos primeiros companheiros de São Domingos, enviado juntamente com três confrades para Espanha no Verão de 1217, sendo nomeado 1º provincial da Ordem em toda a Hispânia. Frei Paio ingressou na Ordem dos Pregadores como consta na História de São Domingos, “entrado já em dias” e com formação académica já concluída, pois era “conhecido por letras e virtudes”. Talvez por isso foi nomeado prior e mestre do primeiro convento de Coimbra, construído em 1227 no Arnado, lugar da Figueira Velha, sob o mecenato das filhas do rei D. Sancho I, a princesa D. Teresa, que comprou os terrenos, e a princesa D. Branca, que financiou a construção. No dia 24 de maio de 1223, Frei Paio encontrava-se em Bolonha, onde presenciou a exumação do corpo de S. Domingos, requerida por Frei Jordão de Saxónia, Ministro Geral da Ordem, a fim de que o corpo do santo fundador fosse depositado num mausoléu mais digno e mais belo: “Quando abriram o seu sepulcro, escreveu Frei Paio no Sermonário, desprende-se um perfume tão suave como nunca eu tinha experimentado, pois, de facto, eu estava ali em Bolonha naquele momento”⁷. Porque razão Frei Paio se encontrava naquela cidade seis anos depois de instituída a Ordem Dominicana em Portugal (1217) e dez anos antes da fundação do convento de Coimbra (1227)? Muito provavelmente, porque ele então estudava cânones e teologia no *studium generale*, ou quiçá na própria universidade de Bolonha. É duvidoso que o mestre dominicano coimbrão tenha falecido no ano de 1240, data que Frei Luis de Sousa afirma ter visto gravada na sua lápide tumular: ‘*Primus huius Conventus Prior morum sanctitate ac miraculorum gloria insignis Pelagius hic situs est. Obiit circa annum 1240*’⁸. (Aqui jaz Frei Paio, primeiro prior deste convento, foi notável pela santidade de vida e pela glória dos seus milagres. Morreu por volta do ano de 1240). A gravação desta data deveu-se por ventura a um equívoco, pois em 1248 o ‘*prior predicatorum Colimbrie*’, ‘*Frater Pelagius Aprilis*’, testemunhava presencialmente a abertura do testamento de D. Sancho II. Hoje sabemos que, pelo menos até ao século XIX, a figura do pregador dominicano era devotamente recordada; no entanto a *Summa Sermonum* não era conhecida, nem sequer pelos cronistas da sua Ordem. Acrescentemos aqui que o estudo da pessoa e da obra do pregador e mestre dominicano terá sempre como ponto de partida o ensaio “O Sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cod. Alc. 5/CXXX”, escrito pelo insigne medievalista

⁶ *História de São Domingos*, t. 1, Lisboa, 1866, p. 311.

⁷ *Summa Sermonum*, sermo 272, ‘Item in translatione eiusdem. Sermo X’, pp. 464-465. (Cod. Alc. 5/CXXX, fl. 118r): “Reuera enim in apertione sepulcri eius, tanti odoris suauitas emanauit quantam me nunquam arbitrator percepissem nam tunc temporis ipse presens fui Bononie...”

⁸ In Mário Martins, SJ – O Sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/CXXX. *Didaskalia*. 3 (1973), p. 341.

Mário Martins, S.J., que se converteu no tópic referencial clássico para o estudo da pessoa e da obra de frei Paio de Coimbra⁹.

2. A primazia do estudo nas escolas dominicanas

No segundo decénio do século XIII, Domingos de Gusmão fundava uma Ordem de frades pregadores mendicantes com o objetivo de combater a heresia e promover a reforma da vida cristã na Igreja em consonância com as orientações do IV Concílio de Latrão em 1215, não pela violência das armas, nem pela imposição da doutrina, mas propondo o retorno à genuína fé cristã, dando o exemplo da pobreza de vida e preparando-se para uma sólida pregação evangélica. Para conseguir tal objetivo, colocou todo o empenho na formação dos seus religiosos, por meio da oração e do estudo. E assim, como adverte M. Humbert Vicaire: “A legislação de 1220 previa (em cada convento) um mestre (*doctor*) para os estudantes (cf. I Cont., I, 28) que se encarregaria dos estudos dos irmãos, determinaria os cursos que eles deviam frequentar, e organizaria todos os dias, a seguir às Vésperas, as disputas ou recapitulações nas quais a cada era dada a oportunidade de colocar dúvidas e apresentar questões. Quando os julgasse capazes, o mestre os exercitaria nos colóquios e refeições semanais e autorizaria que escrevessem nos seus cadernos pessoais. E, finalmente, deveria iniciá-los na pregação”¹⁰. Portanto, cada convento deveria ser também uma escola.

Os manuais recomendados para o estudo eram, em primeiro lugar, o Novo Testamento, dando-se preferência ao evangelho de São Mateus e às sete cartas católicas; seguia-se a *Summa de Poenitentia* de Raimundo de Penhaforte (+1275) e o *Decretum Gratiani* juntamente com as *Decretales* do papa Gregório IX, como referências diretas para o estudo da teologia moral e para o exercício da pregação. Ficavam deste modo traçadas, desde os primórdios da Ordem, as características fundamentais da pregação dominicana: ela será bíblica e teológica, positiva e sintética.

Como fruto desta organização, o estudo da teologia desenvolveu-se extraordinariamente nos Estudos Gerais de Toulouse (Jacobins de Toulouse), onde se destacou Rolando de Cremona (+1259), o primeiro dominicano a lecionar teologia na Universidade de Paris, logo após a greve dos estudantes, em 1231. Foi nessa Universidade que Rolando se relacionou com os mestres Prévostin e Guilherme de Auxerre, compartilhando o entusiasmo pelo aristotelismo, que iria de imediato transmitir-se a Alberto Magno e Tomás de Aquino.

⁹ Vide supra, nota anterior. Devemos, porém, retificar a hipótese da peregrinação de Frei Paio ao famoso túmulo do bispo mártir São Tomás de Cantuária sustentada pela expressão *ut nos uidimus*. Na verdade, trata-se apenas da transcrição fiel duma fonte hagiográfica utilizada por Frei Paio.

¹⁰ *Dominique et ses prêcheurs*, 2. ed., Univ. Fribourg Suisse, 1979, p. 107.

3. O carácter científico da ‘*sacra doctrina*’, ou teologia

Teremos de recuar ao século XII para detetar o movimento de transição da teologia monástica de cariz predominantemente expositivo e exegético, para a teologia pré-escolástica que paulatinamente se vai afirmando como um conhecimento autónomo, sistemático e racionalizado. Abelardo é o primeiro a atribuir o termo *theologia* à *sacra doctrina* ou *sacra eruditio*. Ele aplica, com extrema subtilidade, a dialética ao estudo da doutrina cristã. Na verdade, o ‘*theos*’, ou seja, as verdades reveladas e transmitidas *ex auditu*, podem ser atingidas e compreendidas pelo ‘*logos*’, isto é, pela razão humana. Por outro lado, Alano de Lille sistematiza as regras fundamentais do conhecimento teológico. E logo após a redescoberta da Lógica (nova), da Física, da Metafísica e da Ética de Aristóteles no século XIII, os mestres da faculdade de teologia de Paris tomam consciência da funcionalidade das formas conceptuais da metafísica aristotélica em relação ao melhor desempenho reflexivo do *intellectus fidei*. A teologia deixaria de ser apenas mero exercício exegético-narrativo ou simples comentário do texto da Sagrada Escritura. E desta forma surge uma nova teologia com renovado estatuto epistemológico de carácter racional, especulativo e argumentativo.

Na *Summa Aurea* de Guilherme de Auxerre, um conjunto de questões dispostas segundo a estrutura expositiva do *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, a teologia é definida como *cognitio certa per causas*, cujos princípios se fundamentam não na evidência das *rationes propriae rerum naturalium*, mas no poder da fé que ilumina a mente. A teologia é, por isso, uma ciência autónoma, com princípios próprios e conteúdos específicos: “*Principia theologica sunt articuli fidei; fidei enim articulus est principium non conclusio*”¹¹. Os artigos da fé são pois os axiomas desta ciência, e a sua evidência é garantida de modo absoluto pela infalibilidade própria da entidade divina reveladora. Desta forma, o mestre Guilherme de Auxerre contribuiu positivamente para a utilização estrita da ciência de cunho aristotélico na teologia, e mostrou que a teologia, tal como as outras ciências, tem a capacidade de legitimamente se organizar num sistema coerente enraizado nos seus próprios princípios, os artigos da fé¹².

Diz o P. Chenu que “São Tomás de Aquino foi o mestre desta operação de grande envergadura, que deveria assumir o comando do desenvolvimento ulterior da sagrada doutrina. A génese desta metodologia, os seus preparativos, as reacções, as resistências que ela encontrou, rendem homenagem a esta grande obra

¹¹ *Summa Aurea*, IV, de baptismo, q.1.

¹² Cf. M.-D. Chenu, O.P. – *La théologie comme science...*: “...un autre thème, mis en circulation par Guillaume d’Auxerre, et déjà accueilli dans les écoles: l’analogie à établir entre les articles de foi et les principes premiers de la science. De fait, dans cette comparaison, appuyée a la théorie aristotélicienne de la science, nous allons découvrir l’une des plus fécondes inspirations qui donnèrent alors ses consistance épistémologique à la science théologique”, p. 58.

de São Tomás, cujos escritos, ao serem lidos tendo em conta o contexto original, ganham um vigor histórico, apoiado por uma interpretação interna solidamente sustentada, passados que são sete séculos”¹³. Com efeito, São Tomás de Aquino colocou, logo no início da Suma Teológica, a *quaestio* que se impunha: “*De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*”, passando a definir o estatuto epistemológico da teologia nos dez artigos que são o seu desdobramento¹⁴.

4. O pensamento de Frei Paio de Coimbra

4.1. Sobre a relação teologia/filosofia

Passemos agora a considerar alguns aspetos do pensamento de Frei Paio de Coimbra. Em primeiro lugar, no que concerne à relação filosofia-teologia, basará que consideremos algumas expressões que ele utilizava com frequência no sermão e que constituem três tópicos significativos: ‘*Philosophus*’, ‘*philosophi*’, ‘*secundum theologos*’.

- ‘*Philosophus*’, é o nome que ele atribuía por antonomásia a Aristóteles – às vezes também o atribuía ao filósofo estoico Séneca –; concedendo a ambos, ora o estatuto da *auctoritas* com força argumentativa igual à dos Santos Padres, ora como um artifício meramente retórico-ilustrativo.
- ‘*Philosophi*’. Este termo, umas vezes é tomado depreciativamente, para designar os pseudo-sábios, orgulhosos e soberbos que tentam ludibriar-nos com o erro e com a mentira, à maneira dos tiranos que se impõem caprichosamente aos seus súbditos; outras vezes é tomado com benévola deferência, designando todos aqueles filósofos que amam a verdade e a sabedoria, tal como Clemente e Dionísio, convertidos pelos apóstolos Pedro e Paulo; ou como os sábios convertidos pela dialética da nobre Catarina de Alexandria. Verdadeiros filósofos são, pois, os filósofos que usando a sua razão iluminada, reconheceram e reconhecem o verdadeiro Deus através da natureza por Ele criada.
- ‘*Secundum theologos*’. Frei Paio utiliza esta expressão para designar os teólogos do seu tempo, e particularmente para referir a doutrina de Guilherme

¹³ M.-D. Chenu, O.P. – *La théologie comme science au XIIIe. Siècle*. Paris: J. Vrin, 1969, p. 9.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, q.1 a1-10.: “Circa quae quaerenda sunt decem: primo, de necessitate huius doctrinae; secundo, utrum sit scientia; tertio, utrum sit una vel plures; quarto, utrum sit speculativa vel practica; quinto, de comparatione ad alias scientias; sexto, utrum sit sapientia; septimo, quid sit subiectum eius; octavo, utrum sit argumentativa; nono, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolis locutionibus; decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda”. Este mesmo assunto tinha sido já tratado por S. Tomás nos livros da sua juventude: no prólogo do *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, no *De veritate*, q. 14, a 10; no *Contra Gentiles*, 1,4.5.

de Auxerre, cuja *'Summa Aurea'* foi entusiasticamente acolhida nas primeiras escolas dominicanas.

4.2. A teologia escolástica estudava os artigos da fé, veiculados pelas Sagradas Escrituras

Ora, na escolástica, o estudo da Sagrada Escritura processava-se em três fases, em consonância com as três funções do teólogo: *lectio, disputatio, praedicatio*. Pela e na pregação era atingido este objetivo funcional: mostrar e demonstrar aos fiéis e aos infiéis as verdades da fé, para conhecerem e amarem a Deus neste mundo (*in via*), e conquistarem o gozo da bem-aventurança (*in patria*). Tornou-se clássica a definição de pregação de Alano de Lille: “*manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deseriens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens*”¹⁵. Pregiar é fazer um discurso público, fundamentado na autoridade da Revelação divina contida nas Sagradas Escrituras, no quadro duma sociedade organizada e visando por um lado a génese e o desenvolvimento da fé, ou seja, ela visa a conversão e o progresso espiritual dos ouvintes. Ela deve transmitir, a partir da Sagrada Escritura, uma mensagem pronta para ser compreendida e aceite. A abordagem do texto sagrado fazia-se pelo exercício exegético da aplicação dos quatro sentidos hermenêuticos e pelo comentário, procurando a sua inteligibilidade e visando ordenar a praxis cristã¹⁶. Como já referimos, a partir do século XII, os teólogos e os pregadores cristãos propuseram-se recorrer aos métodos racionais para o entendimento das verdades reveladas – *intellectum fidei*, primeiro nas escolas monacais e depois nas universidades¹⁷.

Foi neste ambiente cultural que Frei Paio de Coimbra se deixou envolver pelos ventos da modernidade, e decidiu coligir os 406 sermões da sua *Summa Sermonum*. Francisco da Gama Caeiro, no II Encontro sobre História Dominicana, afirmou categoricamente que “a obra sermonária do teólogo e pregador dominicano deverá ser integrada nas correntes de ideias teológicas e de exegese, nas filiações doutrinárias, nas orientações parenéticas que dimanam do centro universitário parisiense”¹⁸. Esta afirmação do saudoso medievalista, Professor Gama

¹⁵ *Ars praedicandi*, cap. 1. PL 210, 111.

¹⁶ A hermenêutica medieval como meio de análise escriturística remonta a Orígenes e foi introduzido na exegese medieval por Cassiano: propunha-se esclarecer os quatro sentidos (quadrígia) seguintes: literal ou histórico, moral ou tropológico, alegórico ou místico e anagógico ou escatológico. Nicolau de Lira vulgarizou o dístico da autoria de Agostinho da Dinamarca (séc. XIII): “*Littera gesta docet / qui credas allegoria / Moralis quid agas / quo tendas anagogia* (*quid speres anagogia* = Ag. Dinamarca).

¹⁷ Cf. Jean Longère – *La prédication médiévale*. Paris: Études Agostiniennes, 1983, p. 14.

¹⁸ Francisco da Gama Caeiro – Os primórdios dos Frades Pregadores em Portugal. Enquadramento histórico-cultural. In *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. III, 1984, p. 164.

Caeiro, pode ser comprovada pelo estudo analítico do sétimo sermão da festa do Apóstolo Santo André¹⁹.

A partir da frase de Isaías (7, 9) segundo a versão dos Setenta, “*Si non credideritis non intelligetis*”, Frei Paio define o tema e introduz a questão da ‘relação fé e razão’, acolhendo expressamente a solução de Guilherme de Auxerre na *Summa Aurea*²⁰. A relação ‘fé e razão’ processa-se em dois níveis de reciprocidade: o primeiro: *Intelligo ut credam*, compreender para crer, isto é, que a razão presta um obséquio à fé; o segundo: *Credo ut intelligam*, crer para compreender, isto é, que há verdades de fé que a razão não pode atingir, como por exemplo, ‘que o Filho de Deus se fez homem’.

E assim somos transportados naturalmente a esta congruência: o conhecimento pela fé é mais excelente, porquanto os ‘artigos da fé’ não carecem de demonstração, uma vez que a sua veracidade ‘é suposta’, já está estabelecida, “*non enim oportet talia prescutari, sed supponi*”²¹.

Eis, segundo Frei Paio, as quatro razões que justificam a veracidade ‘suposta’ dos artigos da fé:

1ª “*Vt artium uel scientiarum necessitas non cassetur*”²² (Para que não seja destruída a natureza das ciências e das artes).

As ciências e as artes têm de ser sustentadas à partida por *principia per se nota*, isto é, por um conjunto de axiomas de tal forma intuídos pela mente que não careçam de prova. A Teologia como ciência possui também os seus axiomas, os artigos da fé, que são *principia per se nota*, isto é, evidentes por si mesmos, não por iluminação racional – *per modum nature illuminantis intellectum*, como nas outras ciências, mas pela iluminação da graça – *per modum gratie*. Somente Deus pode iluminar gradualmente o entendimento até atingir a perfeição, isto é, até ao estado de conhecimento completamente esclarecido. E é por esta razão que a teologia goza do estatuto, não apenas de ciência potencialmente mais perfeita, mas também de ciência alicerçante, porquanto garante a subsistência de todas as ciências e de todas as artes. Frei Paio recorre à autoridade de Aristóteles (*Interpretatio Topicorum* de Boécio) e ao Livro dos Provérbios (4, 9), sustentando que a ciência

¹⁹ *Summa Sermonum*, ‘Item eiusdem. Sermo VII’, p. 16-19 (fl. 3r).

²⁰ *Ibidem*: “dicunt tamen theologi quod ‘quedam sunt que non possunt credi nisi prius intelligantur (Aug., *Enarrationes in Psalmos*, 18, 3) que oportet prius cognosci naturali cognitione, ut ‘unum esse principium’, prius intelligatur quam credatur, quedam uero sunt que oportet prius credi quam cognosci uel intelligi, ut articuli fidei, ad quos non potest attingere ratio naturalis, ut est ‘Filium Dei esse hominem’ et huiusmodi”. Cf. Guillelmus Antissiodorensis – *Summa Aurea*, lib. 3, t.1, trac. 12, cap. 4: Cf. *ibidem*, lib. 1, t. 1, prol. (C.N.S.R. – Paris, Grottaferrata, 1980).

²¹ *Ibidem*, ‘Item eiusdem. Sermo VII’, p. 17.

²² *Ibidem*.

teológica é *de iure* património exclusivo dos crentes. De facto, só eles recebem a iluminação *per modum gratiae*: “*qui tamen solum fidelibus sunt principia, quibus sunt per se nota, nulla extra probatione indigentia*”²³. Não admite, portanto, a subjetividade universal do conhecimento teológico, que virá mais tarde a instigar a objeção mais relevante ao carácter científico da teologia. S. Tomás não ignorou esta questão, e procurou resolvê-la na Suma Teológica inscrevendo-a como aporia prioritária da “*quaestio: Utrum sacra doctrina sit scientia*”²⁴.

O Doutor Angélico responde a esta questão afirmando que a garantia dos princípios teológicos nada tem a ver com o sujeito cognoscente, pois, objetivamente, eles se integram numa ciência superior (teoria da subordinação à ciência divina)²⁵.

2ª. “*Ut intellectus humanus diuine iusticie subiugetur*”²⁶ (Para que o entendimento humano se subordine à justiça divina).

É evocado um argumento puramente teológico, extraído da *Summa Aurea*²⁷. Na verdade, a justiça divina assume as três virtudes teológicas como espécies suas, tomando para si o que Lhe é devido. Nesta situação, a razão é assumida pela virtude da fé, que a ilumina com a luz duma credibilidade tal que supera a validade formal e material do próprio raciocínio dedutivo.

3ª. “*Vt ipsum credere meritorium reputetur*”²⁸ (Para que o acreditar mereça credibilidade).

No mérito da fé, reside a sua credibilidade. A garantia do assentimento explica-se por uma única razão: “*quia ita docet prima et summa ueritas*”²⁹ – porque assim o ensina a primeira e suma Verdade. Por isso o assentimento é mais vigoroso no conhecimento *ex fide* do que no conhecimento sensível, ou no intelectual. E mesmo quando se recorre a motivos racionais para crer, o assentimento liga-se direta e exclusivamente à veracidade imanente aos mesmos princípios ou artigos da fé.

²³ *Ibidem*.

²⁴ I, 1 q. 2, 1. “*Quaestio: Utrum sacra doctrina sit scientia? – Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: non omnium est fides, ut dicitur II Thess. 3,2. Non igitur sacra doctrina est scientia*”.

²⁵ *Ibidem*, I, 1q. 2, 2. “*Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae*”.

²⁶ *Summa Sermonum*, fl. 3r.

²⁷ lib. 3, tract. 11, cap. 3, q. 3.

²⁸ *Summa Sermonum*, fl. 3r.

²⁹ *Ibidem*.

4ª. “*Vt sicut inter corporalia, sic inter spiritualia proportio conseruetur*”³⁰ (Para que se mantenha a proporcionalidade entre as coisas corporais e as materiais).

Metaforicamente, a fé é a pupila dos olhos da alma. Na verdade, o entendimento “*non potest perfecte uidere omnia spiritualia nisi beneficio fidei*” (não pode compreender perfeitamente as coisas espirituais a não ser com a ajuda da fé)³¹. Tal como para Santo Agostinho, é a fé que ilumina a razão: “*fides est illuminatio mentis*”³².

4.3. O principado da ciência teológica

Mas frei Paio não afirma apenas que a teologia é uma ciência, mas também que ela é, verdadeiramente, a mais nobre de todas as ciências: ela é a ciência por excelência – “*Beatus enim Paulus fuit uas electe scientie, id est theologie que inter omnes scientias obtinet principatum*”³³. Porque na teologia os homens encontram a autêntica sabedoria, a *sapida scientia*. Frei Paio de Coimbra elogia S. Paulo, o apóstolo teólogo, deleitando-se com estes belos extractos da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, “*si sapientia Deus est, uerus quoque philosophus est amator Dei*”, “*sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit*”, “*principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum*”, “*principium nature, ueritas doctrine, felicitas uite*”³⁴.

Conclusão: a afirmação da racionalidade teológica ontem e hoje

A modo de posfácio, concluímos com o testemunho do teólogo jesuíta Paul Gilbert: “A Idade Média não é um período de irracionalidade, mas um tempo durante o qual, com dificuldades e hesitações, a razão europeia procurou o seu caminho. A sua racionalidade de origem teológica não poderá ser negada nem esquecida pelos seus descendentes, a não ser por razões de ordem ideológica que ignorem a realidade dos factos”³⁵.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² O P. Chenu explica muito bem a função clarificadora da fé sobre o entendimento: “Voilà donc de quoi exercer une activité rationnelle à l’intérieur de la doctrine sacrée: non seulement stricte besogne de défense, mais complaisance de la foi, qui, loin de s’appuyer sur les ‘raisons’, leur donne consistance; car la foi est une illumination intérieure, et, dans son expérience, de plus en plus pure, elle introduit l’esprit à une intelligence des mystères qu’elle croit”. *La théologie comme science au XIIIe. Siècle...*, p. 35.

³³ *Summa Sermonum*. fl. 56v.

³⁴ *Summa Sermonum*, fl. 57r. (*De civitate Dei*, lib. 8, cap.1; cap. 4, cap. 10, cap. 9. PL 41, 224/25; 229; 234; 233).

³⁵ Paul Gilbert – *Introdução à Teologia Medieval*. S. Paulo: Loyola, 1992, p. 41.

REVERBERAÇÕES DA ESPIRITUALIDADE DOMINICANA EM PORTUGAL

ALEXANDRE FREIRE DUARTE

*«A espiritualidade dominicana é
integrativa, integradora e integral»*

Donald Goergen – *Os Pilares Revisitados*

1. Prelúdios Pseudo-anómicos

Os zénites e os nadies das nossas vidas cruzam-se, sem que disso nos demos conta, mais vezes do que imaginamos ser possível. Só isso deveria bastar para, ofuscando os áugures dos segredos mais cerrados, nos fazer desconfiar das banalidades repetitivas que tantas e tantas vezes desempenham parte substancial das nossas existências. Redescobrir tal facto, ainda que apenas entre os interstícios dos cunhos das palavras que acabamos por não conseguir proferir, capacita-nos, mesmo quando não o desejamos ou com isso nos sintamos desconfortáveis, para abrirmos, de par em par, o sentido camuflado das afirmações com que usualmente dos desdizemos. Todavia, na realidade, isso nem sempre acontece, antes preferimos continuar a ser banhados pela transpiração, quase que feita invisível sob a água do conforto em que nos queremos lavar, dos esforços que cremos que apenas nos elevam. Isso é uma infelicidade, pois, ultimamente, todo o nosso empenho arquiteta e edifica os cruzares a que nos referimos no começo deste parágrafo.

* Docente na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Braga e Porto) e no Centro de Cultura Católica do Porto. Investigador integrado do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP).

No ato de leitura e interpretação das próximas páginas, tenha-se em consideração, por favor, a permanência fundamental de que tudo o que vier a ser dito é consequência do entrelaçar, nada incólume, de atividades e passividades, cimões e combas, acelerações e travagens, numa progressão que, em distintos momentos, nos pareceu impossível de continuar.

Tendo-nos sido pedido uma intervenção para o ciclo de jornadas celebrativas, em Portugal, dos 800 anos da fundação da Ordem Dominicana, optámos – dentro das condicionantes pessoais e documentais em que tivemos que desenvolver o nosso estudo, para prepararmos a palestra que esteve na base deste presente texto¹ – por intitular tal conferência com o pomposo título, que mantivemos para o presente trabalho que assim se converte na reiteração de uma precipitação nas trevas da censura iminente, de *Reverberações da espiritualidade dominicana em Portugal*. Por outras palavras: trataremos de procurar referir, de um modo mais vincado do que usualmente é nossa preocupação, como é que alguns dos grandes autores espirituais dominicanos portugueses expressaram, em dois punhados dos seus escritos, propostas de vivência, segundo a lógica amorosa do Espírito Santo, em conformidade com o carisma dominicano². Um carisma – diga-se desde já para obviar algum olvido posterior em que divirjam teorias e práticas numa cisão distraída que desgastasse um nosso discurso entregue, por vezes, a magoadas indulgências – inegavelmente marcado, a partir de um certo momento perdido entre ressonâncias cíclicas sobrepostas, pelo pensamento de Tomás de Aquino e de alguns dos seus mais salientes, mas nem sempre fiéis, intérpretes.

Uma vez feita esta última consideração, quiçá demasiado dramatizada do ponto de vista psicológico, cremos que é ainda necessário advertir que, aquém de toda a confusão entre a “saga” dos termos lúcidos e a “lenda” dos que se apresentam como alienados, tudo o que viermos a referir é uma análise sincrónica a um conjunto assaz díspar, e até por vezes demasiado heterogéneo, de autores e de obras. Obras e autores que – em poucas semanas e depois de um enorme desânimo face à pobreza, genuinamente assombrosa, dos dados que tentámos coligir em segunda mão sobre os mesmos – pudemos analisar, virtualmente desde o zero e mediante ritos de investigação que raramente temos tido que empreender desde que finalizámos uma das partes da nossa tese de doutoramento, em busca de atestações ou infirmações da antes mencionada conformidade. Não gostamos de ser meros intérpretes de interpretações, mas também não desejamos de andar perdidos por labirintos subterrâneos banhados pelo sol da evidência, contudo,

¹ A mencionada conferência foi proferida no dia 1 de julho de 2016 no *Espaço* (antigo Convento) *Corpus Christi* em Vila Nova de Gaia.

² Para um conhecimento mais aturado deste mencionado carisma, tivemos o cuidado de ler: William A. Hinnebusch – *Dominican Spirituality: Principles and Practice*. Eugene: Wipf & Stock, 2014 [1965]; Benedict M. Ashley – *The Dominicans*. Eugene: Wipf & Stock, 1990; Marie-Humbert Vicaire – *Dominique, Saint*. In *DSp*. 3, col. 1519-1532; VV.AA. – *Frères Prêcheurs*. In *DSp*. 5, col. 1422-1524.

desta feita, o caminho para nos mantermos afastados de tudo o que poderia impedir a realização daquela nossa primeiramente elencada propensão pessoal estava plenamente desobstruído.

Com isto em mente, seja-nos permitido elencar, pelo menos de passagem e mesmo que apenas para uma eventual impiedosa admoestação futura, os nomes, quer de tais autores, quer dos livros destes em que, retrospectivamente com um inusitado gosto, consumimos alguns dos nossos mais deteriorados tempos: Bartolomeu dos Mártires, autor de *Compêndio da doutrina espiritual*³ –; Felipe das Chagas, autor de *Exercício da Paixão de Cristo*⁴, de *Rosário de Nossa Senhora*⁵ e de *Paráfrase do Salmo 118, com um modo breve de ter oração mental*⁶; Nicolau Dias, autor do *Tratado da Paixão de Cristo Nosso Senhor*⁷; António Feio, autor de *Tratados Quadragesimais e da Páscoa*⁸; Diogo do Rosado, autor de *História das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos santos*⁹; João de São Tomás, autor de *Acerca dos dons do Espírito Santo*¹⁰; António Rosado, autor do *Tratados em louvor do Santíssimo Rosário, e sobre o Cântico da Senhora*¹¹; e, por fim, Luís de Sousa, autor da *História de São Domingos*¹² e de *Considerações, das lagrimas que a Virgem N. Senhora derramou na Sagrada Paixão, repartidas em dez passos, pera a devação dos dez Sábados*¹³.

Nomes que, nos nossos dias, pouco peso têm na consciência da tradição espiritual cristã – lusa ou não –, mas que, abalados pelos rumores que deles emitiremos a continuação, talvez possam ser transpostos para a atenção de quem, entre articulações fortuitas, se vier a cruzar com estas páginas mal cheias de alusões aos mesmos. Alusões breves, simultaneamente comuns e locais, pouco inflexíveis e muitas das vezes tão-somente cautelosas, mas por nós pensadas, ao lado de

³ Cf. Bartolomeu dos Mártires – *Compendium spiritualis doctrinae ex varijs Sanctorum Patrum sententijs magna ex parte collectum*. Olysippone: Antonius Riberius, 1582.

⁴ Cf. Felipe das Chagas – *Exercicio da paixão de Christo n. Senhor, repartido por horas, que a alma devota deve trazer entre dia*. Lisboa: [s.n.], 1626.

⁵ Cf. Felipe das Chagas – *Rosario de Nossa Senhora*. Lisboa: Henrique Valente d'Oliveira, 1654.

⁶ Cf. Felipe das Chagas – *Paraphrase do Psalmo 118, com um modo brebe de ter oração mental*. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1633.

⁷ Cf. Nicolau Dias – *Tratado da paixam de Nosso Senhor Iesu Christo no qual se tratam todos os passos dos quatro euangelistas com muitas considerações deuotas*. Lisboa: António Ribeiro, 1580.

⁸ Cf. António Feio – *Trattados quadragesimais e da Paschoa*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1609.

⁹ Cf. Diogo do Rosário – *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos sanctos: com muitos sermões e praticas espirituas que seruem pera muitas festas do anno*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1580.

¹⁰ Cf. João de São Tomás – *Les dons du Saint-Esprit*. Tradução de Raïssa Maritain. Paris: Têqui, 1950.

¹¹ Cf. António Rosado – *Tratados em louvor do Santíssimo Rosario, e sobre o Cântico da Senhora*. Porto: João Rodrigues, 1622.

¹² Cf. Luís de Sousa – *Historia de Sam Domingos particullar do Reyno e Conquistas de Portugal*. Lisboa: Giraldo da Vinha; Henrique Valente de Oliveira; Domingos Carneiro; 3 vol., 1623-1678.

¹³ Cf. Luís de Sousa – *Consideraçoes, das lagrimas que a Virgem N. Senhora derramou na Sagrada Paixão, repartidas em dez passos, pera a devação dos dez Sabbados*. Lisboa: Antonio Alz, 1646.

prismas de ponderações, para poderem ser maximamente partilhadas sem, por um lado, atravancarmos este ensaio com citações que o fizessem perder o tom que inicialmente lhe desejámos imprimir, nem, por outro lado, fazê-lo carecer da – tão característica na, e da, teologia espiritual – perspectiva bahamontiana de análise textual.

2. Sublinhados genéricos

Avançamos, presentemente, para a primeira das duas partes essenciais do nosso trabalho, o qual desejamos que, na medida das nossas melhores capacidades, careça de paráfrases de utopias subjugadas a oscilarem entre a axiologia scheleriana e a volição ricœuriana. Neste horizonte, se há algo que podemos dizer imediatamente é que, de acordo com a nossa percepção sempre a deambular pelo que nos parece menos óbvio, todos aqueles autores antes elencados, e ainda que com matizes distintas – uns mais racionais e propensos para uma espiritualidade peculiarmente intelectual e erudita, outros mais afetivos e inclinados para uma espiritualidade sobretudo volitiva e devocional –, revelam uma notável fidelidade à ideia da importância da relação entre o saber, nas suas mais diversas valências, e a contemplação. Fidelidade essa absolutamente central e que, entre ramificações de memórias por consumir, ordena o ardor da quase condenação do “ter que dizer” a que ainda nos referiremos e que, de outra forma, seria simplesmente, mas de modo nada simples, sistematizável em longas e condensadas demandas anunciadoras do espiritualmente vislumbrado e cogitado.

No fundo, se nos tolerarem uma extrema generalização – que acabará por reificar uma singularidade gnosiológica delineada pelo nosso entendimento das propostas espirituais das obras por nós apreciadas –, todos os autores previamente mencionados apontam para o desenvolvimento da capacidade espiritual e pastoral de, em tudo e longe da tradição centrante do discurso teológico académico, se “falar *de* Deus” na sequência do se “falar *com* Deus”. Quer dizer: de um silêncio repleto de intuições, mais ou menos inspiradas e potencialmente abstraídas, decorrentes da contemplação, a um agir centrado na verbalização – umas vezes mais articulada e compacta, outras mais refrescada e cândida – dessas mesmas intuições. Estas, por seu lado e correlativamente a uma mútua interpenetração mais focal do que local, surgem configuradas pelo que nos pareceu ser um conjunto de realidades imensamente estimadas por todos os autores por nós contactados. A saber – e sem termos pensado numa qualquer ordem para a sua imediata apresentação –: a Sagrada Escritura, essa reserva temática enraizada na fonte divina da Palavra vivificante; o, cheio de miscelâneas alaridas, pensamento tomasiano, e não só, nem tanto, tomista; e, por fim e principalmente – e no que foi uma relativa surpresa para nós, mesmo sabendo que a *Constituição Primitiva* lavrada por Domingos de Guzmán se inspira na pseudo-regra de Santo Agosti-

nho –, o relevo dado à, sedutora mas talvez demasiado circunspecta para ter sido cogitada para ser levada apenas a sério, doutrina agostiniana da graça.

Embora este não seja o local para se detalhar os traços fulcrais da antes referida doutrina, diga-se somente que a mesma, nos nossos Autores, aponta para duas realidades que, embora em planos distintos, convergem entre si. De um lado, para um ser humano submetido aos movimentos e moções divinas que, por entre as cinzas das ruínas do espectro córdico criatural, apontam para uma luz frequentemente acusadora. Do outro, e pelo meio de intermitências da faculdade querente, para a necessidade do mesmo praticar as virtudes até atingir, de modos que nos levam forçosamente a questionar o íntimo da sua facticidade, a perfeição destas mesmas virtudes mediante a docilidade àquelas mencionadas moções e movimentos de Deus em si. E isto, também devido, e naquilo que é determinante em diversos textos por nós contactados em cancelamentos da rutura da distração, ao acolhimento dos dons do Espírito Santo. Sobretudo, e na senda do relevo dado por quase todos aqueles escritores ao saber, ao dom da sabedoria, o qual produz, se assim o pudermos dizer, o que tais autores aludem como sendo um conjunto, tendencialmente coerente mas sem se poder negar atitudes estratégicas distintas perante o segredo daquilo que faz fecundo o amor, de “estados sobrenaturais”. Estados estes que – note-se e num aspeto que nos deixou assaz admirados, senão mesmo perplexos – não deviam impedir uma sadia relação de conhecimento das realidades criadas que fosse sustentada, originalmente e num perfil de grande fôlego, nas suas características próprias, e não primeira, nem diretamente, a partir das suas relações com o Deus que sempre faz crescente o peso do saber.

Com as coisas assim apresentadas e antes de avançarmos na nossa exposição, cruzando pelo meio dos Dardanelos temáticos o já indicado com o que indicaremos neste parágrafo, faremos, presentemente, um volver de página de sucedânea digressão condensada. Quando estivemos a ler, com a ponderação a nós possível no contexto de fortes tendências auto-separatistas, as obras que referimos algumas linhas a montante, fomos tomando nota das eventuais fontes de influência espiritual de tais textos. Aproveitando esse facto – e dado que, não sendo nós discípulos de Isaac Singer, cremos não ser despiciente fazer uma brevíssima alusão a tais fontes –, vamos trazer para este estudo aquelas que, no frio calor do recordar e recapitular de épocas passadas da nossa vida, fomos registando nos nossos blocos de apontamentos. Não podemos garantir, de modo algum e por mais que o enorme apreço que ganhamos a este presente trabalho nos convidasse a uma certeza maior do que a meramente moral, que as que passaremos a referir sejam as únicas que estiveram na mente dos nossos Autores. Dito isto, elas serão as que – entre os escritores da Ordem Dominicana que, particularmente a partir do nosso estudo académico formal da História da Espiritualidade, conhecemos melhor – nos pareceram mais presentes ao espírito dos mesmos. Em concreto, o pensamento: cândido de Humberto de Romans; rigoroso de Alberto Magno;

lírico de Heinrich Seuse; activista de Catarina da Siena; apocalíptico de Vincente Ferrer; reformador de Raimundo de Cápuia; tomista de Domingo Bañez; ascético de Luís de Granada; e, evidentemente, o enciclopedista-teológico de Tomás de Aquino; mas menos, e por motivos compreensíveis, o especulativo de Eckhart von Hochheim e o prático de Johannes Tauler.

Pois bem, agregando, conforme já indicámos que iria ser feito, esta multifacetada influência àqueloutro cenário capital antes descrito, surge, num claro contraponto aos descabros de enredos adaptativos, o contexto a partir do qual nós estimamos que deve ser lida a enorme devoção, patente em muitas das obras supra-aduzidas, à Paixão de Jesus. Uma devoção tida, pelos nossos Escritores e sempre a parecerem querer demandar respostas retóricas transitivamente convincentes, sobretudo como a celebração da pré-consumação da Incarnação kenótico-gloriosa da Divindade. Incarnação esta que é, em diversas ocasiões – quase sempre cruciais no aparelho argumentativo em que a mesma surge aludida –, salientada como a base de uma comovente ligação, algumas vezes exposta com uma ternura quiçá contemporaneamente impronunciável, à Pessoa e à humanidade Jesus Cristo. É justamente neste ponto que, tocando igualmente uma densa e quase que monumentalizável devoção a Maria e José, também encontramos os dois grandes renanos – Eckhart e Tauler – a surgirem, timidamente, nas obras que trabalhámos. Aqueles grandes mestres ateados pelas fogueiras do amor das grandes mestras místicas medievais que os precederam – Beatrijs van Nazareth; Hadewijch van Antwerpen; Mechthild von Magdeburg; Mechthild von Hackeborn; Gertrud von Helfta; e, para não entrarmos por mais delongas, Marguerite Porete.

De todas as formas, e sem desejarmos desvalorizar a importância do que acabámos de apontar – que até merecia uma análise autónoma a este estudo –, é aquela devoção à Paixão de Jesus que, desde um ponto de vista divergente, nos surge como a moldura, explicativa e exemplificativa, para os apelos sucessivos à renúncia da vontade e à mortificação dos desejos. Não em geral, mas – e, para que não se tresleiam conceitos que já caíram em desuso, tenha-se bem em atenção o que será dito – tão-somente em tudo aquilo que diga respeito ao que é apenas uma inclinação pessoal. Isto é, somente àquilo que de meramente “próprio” existe nas inclinações deliberativas do sujeito crente.

É justamente daqui que dimana, sobre a ténue linha de comum horizonte temático que pudemos vislumbrar, a mais genuína humildade que, sem restringir uma curiosa perspectiva humanista – que, sob as poeiras da inquietação isolada, não nos parece totalmente descabido dizer como provinda, por sendas que admitimos ignorar atualmente, também do dominicano Girolamo Savonarola –, aniquila todo o amor-próprio. Mas não só: e que, inerentemente e penetrando-se na esfera do desinteresse amoroso que deflagrará na sua plenitude no *Grande XVIIe siècle* da mística católica francesa, permite que o sujeito se abandone totalmente,

e até absolutamente, à providência divina. Eis o que permite, por conseguinte e naquela inocência nada ingénuia da segunda infância espiritual, a subordinação de todo o entendimento – segundo aqueles dos nossos Autores mais propensos a valorizarem o intelecto cognoscente – ou toda a vontade – de acordo com aqueles outros que enaltecem esta faculdade espiritual querente e amante – às deliberações divinas. E este facto, naquilo que reflete, precisamente e como já dissemos ser um traço espiritual que avaliamos como provindo grandemente do notavelmente imperfeito sistema soteriológico do grande bispo hiponense – mas no caso presente assaz atinado –, uma prioridade dada à graça divina em toda a ação amorosa humana.

Deparámo-nos no fim do parágrafo anterior com o que, em geral na tradição teológico-espiritual cristã e igualmente entre os nossos Autores, é tido como aquilo em que consiste a perfeição cristã, coincidente, sempre que a linguagem não deseja ou consegue dizer-se mais do que a si mesma, com uma perfeição espiritual identificada, enquanto nesta vida em migração para um Céu que Deus é, com a virtude da caridade. Aquela em que a ação divina, movendo as faculdades espirituais humanas a partir do âmago fundamental de tais forças naturalmente transparente àquela, tem a primazia. Perfeição espiritual *nesta vida*, dissemos nós de um modo que infelizmente não pode ser mais do que meramente seminal, pois, se acerca desta todos aqueles autores por nós ponderados nos parecem de acordo, quanto à perfeição espiritual na *vida em Deus* eles voltam a divergir. E divergem, novamente e em traços genéricos que adiam delimitações mais seguras para outras futuríveis instâncias, segundo aquelas duas já apresentadas veias teológico-espirituais. A saber: os primeiros, mais tomistas e (ou) tomasianos, defendem que tal perfeição espiritual em Deus estará, quase que num compasso faustiano, num conhecimento que precede a capacidade de se amar; os segundos, menos tomasianos e mais afetivos, sustentam, resvalando para um timbre tristoniano, que esta perfeição não se distinguirá jamais do amor, pois, mesmo quando nunca se possa vir a conhecer tal como Deus conhece, poder-se-á querer o que, e como, Ele quer. Já o dissemos noutras instâncias; cremos maximamente adequado redizê-lo aqui: eis a própria esperança de Deus.

Dito isto, cremos que nunca poderemos deixar de vincar – e, sem quererem ser demasiado impertinentes, voltar a vincar – que tudo isto, sobretudo quando pensado para ser vivido pelos próprios membros da ordem fundada por Domingos de Guzmán, está voltado para o cumprimento daquela, já apon-tada e interventivamente multifacetada mesmo que a partir da singeleza da sua expressão, tarefa de “falar *de Deus*”. Isto atesta, de acordo com o nosso melhor entendimento iluminado também pela herança académica que assumimos, uma espiritualidade voltada, muito menos para a salvação ego-interessada daqueles membros, mas mais, muito mais e quase que até ao fim do labirinto do enigma do altruísmo humano, para a salvação dos demais – a bem salientada, nas obras que

consultámos, noção traduzida pela, tão clássica quão por vezes malogradamente insubstancial, expressão *salus animarum*.

Assim sendo, parece-nos claro que as exigências – concretas, singulares e sensíveis às harmonias dos dramas pessoais dos demais – do apostolado de cada frade dominicano aparecem, sobretudo, como um dos instrumentos que moldavam o modo como o mesmo vivia a sua espiritualidade e, inerentemente e de modos acentuadamente ativos, a propunha aos demais. E isto, sempre em ligação íntima com, de um lado, a amizade e, de outro lado, uma vida comunitária percebida como uma espécie de útero de formação espiritual e intelectual contínua e, dessa forma, jamais entendida como um eventual impedimento ao apostolado – como chegou a ser aduzido, nomeadamente e em quase delírios anti-euquitas, por alguns teorizadores do carisma e da espiritualidade jesuítico-inaciana.

Face a isto, é necessário, ou pelo menos maximamente conveniente para se obviar os mares tumultuosos das pretensões absolutas, fazer-se uma ressalva importante: o “falar *de Deus*” é, sem dúvida alguma e aquém de qualquer distinção entre “criador” e “inventor” de estratagema retórico-literários, o acento-tónico que, sem qualquer vínculo metafórico, perpassa o cuidado anímico essencial das motivações subjacentes à produção escrita dos nossos Espirituais. Contudo, o mesmo não é, tal como a nossa breve sinopse inicial das propostas espirituais dos mesmos tentou deixar bem claro, o único acento presente em tais propostas. Antes daquele, oral ou escrito e potencialmente gerador de sensibilidades tato-espirituais, “falar *de Deus*” há, igualmente e porquanto sensível às contínuas maravilhas de Deus, um maciço e enérgico apelo a um “falar *com Deus*”. Isto é, um apelo, que até merecia ser mais detalhadamente deslindado, a uma oração, apresentada frequentemente como podendo almejar ser genuinamente contemplativa, que levasse a um outro falar; ou melhor, a um falar outro.

O imediatamente antes mencionado falar – tantas vezes, pudemos aperceber-nos, baseado em Os. 2,16 («*levar-te-ei ao deserto e falar-te-ei ao teu coração*») – deveria ser capaz de, eventualmente, transcender toda a verbalização linguística, embora não a afetividade, nem sequer a emotividade. Um falar que, de todos os modos, envolvesse a oração litúrgica comunitária e a leitura bíblica, e que fosse, depois, traduzido e declarado naqueloutro “falar *de Deus*”. Um que incarna e expressa, dessa forma e sobre lancemas pré-empíricos mas sempre experienciais, o lema *Tradere aliis contemplata* que faz jus ao que Tomás de Aquino, com rara concisão iluminante no meio das suas típicas vedações demasiado claras e assim excessivamente empilhadas, diz na sua *Summa*: «*sicut enim maius est illuminare quam lucere solum*»¹⁴, vale dizer e tentando não sermos traidores, «*é mais perfeito iluminar os demais do que resplandecer sozinho*».

¹⁴ Tomás de Aquino – *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 188, a. 6, co.

Gostaríamos, desta forma – e se, especialmente quem souber mais destes temas do que nós, nos permitirem um certo atrevimento, com o qual talvez estejam em desacordo –, de classificar as propostas de espiritualidade dos nossos Autores como expressões de uma espiritualidade – tão individual, quão comunitária – de serviço à Igreja *na, e pela*, Palavra. Uma Palavra que jamais é um frasco de conserva para garantir a imobilidade, mas uma fina espada flamejante que, separando prodigamente o obscuro poder dos pactos fragmentados, desconcerta muito mais do que concerta. Por outras palavras e sob as ondas do certamente já vislumbrável pelos nossos leitores: uma espiritualidade da Palavra que tem – no anúncio formativo, doutrinal e popular desta mesma Palavra – não um mero prolongamento acessório, nem sequer um apêndice removível, mas, com todas as consequências de imposições de inícios nuclearmente desapercibidos, uma sua dimensão intrinsecamente constitutiva. Ou seja, e em síntese: conhecer ousadamente e saborear intimamente a Verdade para, posteriormente, pregar e, assim, conduzir os demais à salvação comunicada por essa mesma Verdade que, por mais que possa chocar quem não passe para debaixo da patine da mensagem das obras por nós indagadas, o Amor é.

De notar, para terminarmos esta secção do nosso presente ensaio, que tal anúncio da Palavra é não tanto condicionado pelo anúncio de verdades abstratas, mas, muito mais e com peculiar atenção aos matizes da recursividade do próprio carisma dominicano, por um amor ao próximo que, em qualquer contexto, requer uma pobreza real para ser credível. Mais especificamente, os nossos Autores estão realmente preocupados em viver e promover, sem laivos de credulidade encrespada que fizessem do por eles dito um império impetuoso da superstição, uma espiritualidade que, saudavelmente e pela própria vida de quem a pudesse viver, por um lado *levasse*, e, por outro lado *espelhasse* o conhecimento e o entendimento do Evangelho respetivamente *para onde, e onde*, os mesmos fossem insuficientes e (ou) inadequados. Num trabalho em águas rasas como este, um mergulho mais profundo nesta última questão poderia ser arriscado, mas um possível caminho de reflexão futura, que gostaríamos verazmente que outros intentassem continuar, fica anotado.

3. Velamentos particulares

Prolongando, mas sem querermos entrar por estiramentos fúnebres, este nosso estudo de teologia espiritual, digamos que se os elementos elencados precedentemente são os traços genéricos dos escritos por nós estudados, seja-nos autorizado especificar, na reta final deste ensaio e antes que a desatenção da atenção nos faça olvidar o óbvio, alguns dos aspetos mais particulares das propostas espirituais presentes nos mesmos. Não somos poetas, mas, tal como estes, continuaremos a querer ser maximamente concisos.

Assim, e de acordo com a nossa análise, em Filipe das Chagas, Nicolau Dias, Diogo do Rosário, Luís de Sousa e Bartolomeu dos Mártires, encontramos um conjunto de estratégias para a defesa da vida da oração que, curiosamente também fruto do pensamento deste último, marcaram profundamente a espiritualidade do séc. XVII francês. Basta, com efeito e ainda que as derivações dos aspetos mais nevrálgicos que passaremos a apontar possam ser facilmente descuidadas, recordar o nome de alguns autores que mencionam Bartolomeu: Pierre de Bérulle; Saint-Cyran; Jean d’Arenthon; Louis Tronson e o extraordinário François Fénelon – o teólogo por antonomásia da mística –, que o refere numa das versões da sua obra-magna, a *Explication des Maximes des Saints*, e, de modo mais extenso, em *Les Principales Propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs*, obra na qual o Cygne de Cambrai apoda o dominicano lisboeta de «*pieux et savant contemplatif*»¹⁵. Todos aqueles autores lusos, inserindo-se predominantemente naquela veia espiritual mais afetivo-volitiva – e, dessa forma e como não pode deixar de ser, mais humilde e, inerentemente, mais profunda –, privilegiam o veicular, com um notável leque de riqueza e de ecletismo que fazem inveja à catástrofe do imprevisível, uma noção de união com Deus que é coroada pelo, e no, amor. Um amor que, nuns, é mais imitativo, e, noutros, mais emotivo, mas em todos indubitavelmente vulnerável.

Trazendo para si algumas das *tenebrae* do Pseudo-Areopagita, eles sustentam – com maior ou menor intensidade, consoante o que nos pareceu ser a sua preocupação com o seu “público-alvo” – que o sujeito possui a capacidade, outorgada sobrenaturalmente, de transcender todas as formas e imagens. Quer dizer, e se agora nos for permitida uma nova e quiçá excessiva universalização, de – por um amor inflamado decorrente da admiração ante o amor divino expresso numa humanidade de Cristo que, numa criatividade fiel à coabitação entre o carismático e o irreiterável, é moderadamente tida como relevante mesmo na vida mística – elevar-se acima de tais imagens e formas, para, à vista disso e num tempo em que a Verdade ainda era verdadeira, entrar na prenhe solidão de uma flutuante saída de si aclarada pela chama amorosa de Deus: na Tua luz, e só na Tua luz, Senhor, veremos a luz (cf. *Sal.* 36,9).

O intelecto deve, assim e sob a influência da contiguidade, ir-se suspendendo – ou melhor e autorizando isso de um modo assintoticamente não-reflexo, deve ir-se deixando suspender numa passividade suscitada por Deus –, para outorgar à vontade a aptidão de entrar, com toda a liberdade, onde só ela pode entrar: na esfera do querer, e inerentemente, do imprescindível primado generativo do

¹⁵ François Fénelon – *Les Principales Propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs*. In Augustin Pierre Paul Caron; Jean Edme Auguste Gosselin, ed. – *Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai, publiées d’après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes*. Paris: J.-A. Lebel, vol. 8, 1821, p. 358.

amar divino. Entrando nesta esfera, que não implica uma rutura radical com os estádios espirituais precedentes, pois muitas das vezes nos pareceu que não há – nem, sequer, que é proposta – uma oposição entre a oração mental e a oração contemplativa, a alma – essa, nestes autores e no limite, possível metonímia para todo o ser humano – mergulha no abismo, polido pois *simplex*, da eterna e oceânica bondade divina. Afirmações jamais triviais, mas a que, talvez, os olhos dos nossos contemporâneos não prestassem o cuidado devido.

Já nas obras que lemos de António Feio, António Rosado e, particularmente ou o seu nome de religião não apontasse já para o nascimento de um carácter que desempenha a sua própria ação, de João de São Tomás, encontramos com a outra linha espiritual, que, como já mencionámos numa agora soberana anterioridade, privilegia o entendimento. Segundo estes autores, que apontam para o conhecimento intelectual como a forma privilegiada da relação com Deus, o dom da sabedoria, que como todos os demais dons liberta a liberdade espiritual, é a bússola da vida em Cristo. Este dom, conforme podemos ler afirmado de formas díspares naqueles textos que estranhamente realizaram em nós uma real compressão do tempo cronológico, trata-se de uma graça sobrenatural que procede de um amor cuja regra é a contemplação de Deus. E esta, não pelos sentidos espirituais – tão queridos, mesmo quando tendo na sua origem teórica o grande Orígenes de Alexandria, às escolas franciscana e inaciana –, mas pela fé nua. Uma fé apoiada, pelo coração interior do ouvido que a acolhe, apenas na fidelidade de Deus e, sem que isso diminua o alcance do advérbio “apenas”, num movimento secreto, no qual, na linha do primordialmente apontado por Gregório de Nissa, quão mais Deus parece real, mais Ele está escondido, até que – e isto só encontramos em João de São Tomás – os dons espirituais frutifiquem.

Reconhecendo estes nossos Autores a universalidade de um amor que só ele dá razão aos desígnios divinos – e toda a outra razão que, no cruzar dos olhares que evitam a imputação da nostalgia do outro, se escapar a tal horizonte, acabará por se incorporar na escória que só poderá ser eventualmente purificada por tal amor assumido –, eles acabam por sustentar que este mesmo amor, na linha de *1Jo. 4,7s*, é o que permite que todo aquele que ama conheça e, ao mesmo tempo, saboreie a Deus. Melhor: permite que Deus Se dê a conhecer, pois, por entre o ser ainda a ser, chega-se a um ponto em que, também nestes autores e numa temática em que os mesmos quase que se tornam algébricos, o sujeito se torna mais passivo do que ativo. De realçar, ainda e mesmo que apenas acidentalmente, que se o nomeado conhecimento se baseia no amor, não é de espantar que, naquilo que estabelece uma outra certa ponte com a linha espiritual vista precedentemente, encontremos referências a que tal conhecimento ocorra por uma certa conaturalidade com Deus. E isto, dado que, na realidade e em última análise e na campânula aberta de qualquer processo fibroso de formação espiritual, não se pode amar senão aquilo que conosco possui uma relativa semelhança.

Pois bem, o que é que isto quer dizer? Confessamos, por mais que nos custe esta admissão tão pública que pode fazer diminuir ainda mais a qualidade das nossas já exauridas palavras, que não estamos seguros, pois o discurso dos autores por nós apreciados oscila, a este respeito, consideravelmente. O máximo – e o melhor – que podemos tentar dizer é pouco, mas, ainda que o que antes dissemos possa trair e atrair um desassossego latente, sentimos que não nos devemos furtar, nem à sua exposição, nem a uma sua eventual censura. Assim, parece-nos que todos aqueles estarão sensivelmente de acordo que é o conhecimento que a alma possui de si, e das suas operações, o que, em união com os dons de um Espírito que une a alma a Si, permite que o sujeito – que, de todas as formas, é tido como sendo essa alma incarnada – conheça as realidades divinas e, de modo paradigmático e até normativo para tudo o mais que daí advenha, até Aquele que inabita essa alma e nela opera. E conheça àquelas e a Este, de um modo experiencial e por uma graça que entra no mais íntimo da alma e a inclina, independentemente de todos os antecedentes premonitórios, docilmente para o seu Criador.

4. Desenlaces indeterminados

Uma vez chegados aqui, e apostando que o prefixo “in” presente em “indeterminados” seja facilmente entendido levinasianamente como sinónimo de “não” e “em”, cremos poder tecer umas sucintas palavras finais. Podemos estar errados nesta presente apreciação, mas sentimos que não teremos ficado muito aquém de conseguirmos mostrar que, mesmo em Portugal e entre os grandes espirituais dominicanos de XVI e XVII, a espiritualidade dos filhos de Domingos de Gúzman – tal como esta surge expressa nos livros em que, quando menos esperávamos, e até menos planeávamos, acabámos por nos submergir inteiramente, ou, pelo menos, até aos joelhos do coração – é simultaneamente simples e complexa. Simples, pois e desde qualquer idioma natural que queira sussurrar o êxtase, a espiritualidade que encontramos, refletida e proposta naquelas obras, não é senão uma espiritualidade da Palavra. Complexa, porquanto e pelo que apurámos nas mesmas e pelo que cremos que poderá ter sido vislumbrado tangencialmente neste nosso ensaio, essa mesma espiritualidade da Palavra é, ainda que somente numa encruzilhada de aporias sobre aporias, simultaneamente teocêntrica, cristocêntrica, contemplativa e apostólica, aproximando-se, assim e em nosso entender, da própria espiritualidade daqueles Doze particularmente chamados por Jesus de Nazaré à Sua companhia.

Seria este, provavelmente, o momento para nos despedirmos de quem vier a colocar a sua atenção sobre este trabalho. Contudo, sentimos que isso seria deixar esmorecer o desejo de o retomar, em todo ou em parte e quiçá a partir de outras perspetivas menos focadas num texto tão só e especificamente de espiritualidade, no futuro. Desta forma, e retomando o já antes evocado e explicado prefixo “in”,

pedimos que nos seja consentido deixar as portas abertas para, se as circunstâncias da vida no-lo permitirem, um ulterior regresso a temas evocados, muitas das vezes somente *en passant* e acerca dos quais apenas omitimos nossas opiniões críticas mais pessoais em breves incisivos, neste ensaio. Um que, em consequência, não desejaríamos que, com estas palavras, tivesse o seu fim, mas um simples *protinus vos videre*.

EXEMPLO MORTIFICADO – CONDE DE VIMIOSO
E FREI LUÍS DE SOUSA:
VOCAÇÕES DA REFORMA DOMINICANA

FR. FRANCISCO MARTINS DE CARVALHO, OP

Normalmente aceita-se como um princípio histórico que a reforma, neste caso, de uma ordem religiosa, além de ser um regresso à forma antiga, ideal ou real, acaba por levar a uma cisão ou rutura por parte dos seus membros que não aceitariam manter-se sob a disciplina, a espiritualidade ou a vida religiosa mantida por uma chamada decadência da Ordem a que se estaria ligado.

É o caso dos Beneditinos e as suas sucessivas reformas; dos Franciscanos e as suas separações e, já na época moderna, a mendicância que levou à reforma das antigas ordens medievais que a ela se dedicavam como os Carmelitas, os Trinitários, os Mercedários e os Agostinhos.

Mas isto não aconteceu na Ordem Dominicana. A exigência da sua reforma era já pedida antes dos acontecimentos históricos que a agravaram (peste negra, guerra dos Cem Anos, Cisma do Ocidente), baixando-se a exigência do ingresso dos seus membros sob o ponto de vista intelectual, físico e espiritual. Será no final do séc. XIV que o Bem-Aventurado Raimundo de Cápua (1330-1399), confessor e diretor espiritual de Santa Catarina de Sena, a vai tentar implementar como mestre da Ordem sob a obediência de Roma nas províncias que lhe reconheciam a autoridade¹.

¹ Juan Jose Gallego Salvadores – *Aproximacion a la reforma portuguesa de Raimundo de Cápua y repercusiones*, Arquivo Histórico Dominicano Português, 1989. Ramon Hernández – *La Reforma Dominicana entre los Concilios de Constança y Basileia*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1989. Fr. Raúl de Almeida Rolo – *Ressurgimento Espiritual Dominicano nos Alvares da Época de Bartolomeu Dias*. In

Nestas, começou por fundar conventos de frades reformados (os chamados “Observantes”) que mais tarde poderiam ir aos conventos não reformados (os chamados “Claustrais”) para os reformar. É esta a ideia base da sua ação. No entanto, demorou mais de dois séculos a reforma total da Ordem².

Em primeiro lugar, teve de se esperar o fim do cisma pontifício (1417). Em segundo lugar, teve de se aceitar o medo e a repugnância dos frades não reformados que temiam que o seu modo de vida fosse mudado. E, por último, teve de se convencer os frades reformados a não ficarem só entre si e ousarem ir para os outros conventos, correndo o risco de ou não serem aceites ou caírem nos defeitos que tanto acusavam os outros seus confrades. Ao fim e ao cabo, um medo de ambos os lados que demorou a ultrapassar.

Como se vê, foi um processo longo e difícil. Desde o início, sucessivos Mes- tres da Ordem quiseram implementá-lo não o conseguindo muitas vezes ou então apenas provisoriamente. Os conventos observantes reuniram-se em congregações sob um vigário geral, ou provincial, havendo duas disciplinas: a dos Reformados e a dos Claustrais³.

Na Itália e na Península Ibérica, as congregações uniram-se às províncias no princípio do séc. XVI. Nos Países Baixos e na Alemanha, apesar dos conflitos, mantiveram-se separadas. Em França, houve sucessivas reformas e congregações até ao séc. XVII. Antes da Revolução Francesa, manter-se-á os dois tipos de conventos sob uma única autoridade, a do Mestre da Ordem, que soube equilibrá-la não havendo ruturas nem desmembramentos para grande espanto dos outros religiosos, da Igreja e até dos historiadores. Essa autoridade soube absorver as fações díspares entre si sob o mesmo espírito do Fundador sem que nunca tivesse secessões, pelo menos até recentemente⁴. Desde que passou a existir novamente um só Mestre (1414), a sua função nunca foi discutida nem recusada. Pelo contrário, houve uma acentuada centralização da sua atuação, seguindo os parâmetros da Cúria Romana e dos Estados Nacionais.

O caso português é igual ao das províncias sob a obediência romana. Por questão de obediência ao Papa de Roma e não ao de Avinhão, e por razões de independência nacional após a instauração da dinastia de Avis, desde muito cedo que a ideia da reforma dos Dominicanos foi aceite. O primeiro convento reformado (S. Domingos de Benfica – 1399), ocupando um palácio real já existente, foi fundado por Fr. Vicente de Lisboa, confessor de D. João I, e os seguintes foram fundados ou ajudados pela família real: N^a S^a da Misericórdia – Aveiro (1423);

Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a Sua Época. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989, Vol. V, p. 565-580.

² Cf. *Ibidem*.

³ P. Hinnebush – *Breve Histoire de l'Ordre Dominicaine*. Cerf, 1990, cap. 6, p. 151-163.

⁴ No séc. XX, a fundação de Dominicanos de S. Vicente Ferrer, seguidores de Mons. Lefèbvre.

S. Domingos de Vila-Real (1425); N^a S^a da Piedade – Azeitão (1435); N^a S^a da Consolação – Abrantes (1472); N^a S^a da Luz – Pedrógão (1476); N^a S^a da Serra - Almeirim (1501).

O interesse pela obediência e observância dos Dominicanos portugueses foi de tal modo que a meados do século foi criado um vicariato da observância (1466), que tinha autoridade sobre os conventos reformados, e que nos princípios do séc. XVI (1513) se iria fundir com a província já existente.

Mas a fundação de novos conventos reformados continuava: Colégio de S. Tomás – Coimbra (transferido em 1539); S. Gonçalo de Amarante (1540); N^a S^a da Esperança – Alcáçovas (1541); Sto. António – Montemor-o-Novo (1551); Sta. Cruz de Viana (1541); S. Sebastião de Setúbal (1563); S. Paulo de Almada (1569).

Nestas novas fundações reformadas, vê-se a ligação entre os ideais da reforma religiosa (oração, penitência, espiritualidade) e o desejo inicial de S. Domingos de mandar os seus frades para as cidades mais pequenas, mas importantes (Aveiro, Almeirim, Vila-Real, Abrantes, Montemor, Viana, Setúbal e Almada). Os outros conventos estariam ligados exclusivamente aos ideais da observância (Azeitão, Pedrógão, Alcáçovas). Convém não esquecer que os grandes conventos medievais continuavam a existir como “claustrais” (Santarém, Coimbra, Porto, Lisboa, Elvas, Guimarães, Évora), juntamente com o recém-fundado mosteiro da Batalha (1388).

É neste ambiente reformador, exigente espiritual e conventualmente, que vamos encontrar os dois casos de vocações escolhidos: dois casais que se separam para entrar na vida religiosa e dominicana: os 4^{os} Condes de Vimioso, D. Luís de Portugal (1555-1637) e sua mulher, D. Joana de Castro Mendonça, e Manuel de Sousa Coutinho, futuro Frei Luís de Sousa (1555-1632), e sua mulher, D. Madalena de Vilhena.

Em ambos os casos, além de um eventual apelo por Deus, podem-se descortinar razões financeiras e económicas. O 4^o Conde de Vimioso, já frade, escreve um opúsculo a pedir bens de sua casa que lhe foram confiscados, e a mulher de Fr. Luís de Sousa, já monja, partilha em 1614 os seus bens em favor do seu genro, casado com uma filha do seu primeiro casamento com D. João de Portugal (?-1578), neto do 1^o Conde, D. Francisco de Portugal (?-1549), e por isso, primo direito do futuro frade. Há então uma rede de relações sociais, familiares e espirituais entre os dois casais. Os Condes de Vimioso são proeminentes na nobreza portuguesa do séc. XVI. Descendentes do 1^o Duque de Bragança e por isso parentes da casa real, corajosos nas batalhas, pois tiveram cinco varões na batalha de Alcácer-Quibir (1578) e dedicados às letras, pelo seu contributo para a poesia portuguesa nas duas línguas usadas nos cancioneros e manuscritos, distinguem-se, pois, pelo sangue, pelas armas e pelas letras⁵.

⁵ Afonso Eduardo Martins Zuquete – *Nobreza de Portugal*. Vol. 3. Lisboa, 1984, p. 536 ss. (Condes de Vimioso).

O 1º Conde, D. Francisco de Portugal, para além de uma carreira pública em África e na corte, ainda participou no *Cancioneiro* de Garcia de Resende com as “Sentenças do Conde de Vimioso”, publicadas novamente por seu neto. Casou duas vezes das quais são destacados dois filhos: o sucessor, D. Afonso de Portugal (1519-c. 1579), 2º Conde, e D. Manuel de Portugal (c. 1525-1606). Este último, também casado duas vezes, terá uma obra poética conhecida e estimada de tal modo que alguns sonetos foram atribuídos a Camões, que lhe dedicou uma ode. Viajou pela Itália, foi amigo de Sá de Miranda que lhe dedicou duas élogas e equilibra em si mesmo o amor das letras e das armas⁶. Vai com os seus dois filhos seguindo o rei D. Sebastião a África, morrendo lá D. João de Portugal. Tido como um autor espiritual, escreve um tratado de oração que foi recentemente reeditado⁷ e fundou ainda um convento de Franciscanos Arrábidos, perto de Santarém, uma das muitas reformas da ordem de S. Francisco. O seu filho é tido como morto, a sua nora casa com Manuel de Sousa Coutinho, o futuro Fr. Luís de Sousa.

D. Afonso de Portugal, 2º Conde de Vimioso, poliglota, poeta, conselheiro do Rei, morre em Alcácer-Quibir. Da sua descendência, três filhos são dignos de menção: D. Francisco de Portugal (?-1582), 3º Conde, partidário do Prior do Crato, segue-o no exílio mas morre na expedição aos Açores (1582). Camilo Castelo Branco narra as peripécias da sua vida na segunda parte de *Eusébio Macário*, chamada “Sentimentalismo e História” (Porto, 1879); D. Luís de Portugal, 4º Conde de Vimioso que segue; D. João de Portugal (1554-1629), seu irmão, entra nos Dominicanos, estuda em Salamanca, torna-se num dos grandes teólogos especulativos, principalmente na questão da Graça. Escreve sobre esse assunto no livro *De Gratia Creata et Increata* (Coimbra, 1627) do qual só é publicado o 1º volume. Provincial de Portugal, enquanto prior de S. Domingos de Benfica, recebe a profissão religiosa de Fr. Luís de Sousa. E mais tarde será Bispo de Viseu (1620-1626)⁸.

Finalmente ao 4º Conde de Vimioso, D. Luís de Portugal, não era estranha a vocação e a exigência de uma vida religiosa. Muito novo, decide entrar no convento da Arrábida, sendo impedido por seus pais. Nas perturbações de 1580 é preso em Castela juntamente com a mãe e os irmãos devido ao partidarismo de D. António, Prior do Crato. São libertados ao fim de alguns anos e alguns dos bens patrimoniais de sua casa são-lhe devolvidos. Será este Conde de Vimioso

⁶ Luís de Sá Fardilha – D. Manuel de Portugal. In Victor Aguiar e Silva (dir.) – *Dicionário de Luís de Camões*. Lisboa: Caminho, 2011, p. 712-716.

⁷ Cf. Pinharanda Gomes – Prefácio. In D. Manoel de Portugal – *Tratado da Oração*. Lisboa: Paulinas, 2010; Maria Lucília Gonçalves Pires – D. Manuel de Portugal. In Maria de Lurdes Belchior, et al. – *Antologia de Espirituais Portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

⁸ Prudêncio Quintino Garcia – D. João de Portugal. In *A Teologia Tomista em Portugal*. 2ª ed. Porto: Lello, 1979, cap. 7, p. 63-74; Fr. António do Rosário – *Escritores Dominicanos do séc. XVII – Obras Meores I-II*, n. 68, p. 202 ss. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1975.

que entrará juntamente com sua mulher na ordem dominicana. Entra em S. Domingos de Benfca e é mandado para o convento de S. Paulo de Almada e mais tarde para Évora onde morre em 1637 com 82 anos de idade. A Condessa fundará o mosteiro do Sacramento em Lisboa (1619).

Como podemos verificar, os laços que unem espiritualidade, política e literatura são bastante fortes. Fr. Luís de Sousa, cuja história militar e civil é bastante conhecida, entra para o convento depois de largos anos de casado sendo “um descanso para a alma”. Nada o predispunha para a vida religiosa, ao contrário dos Condes de Vimioso e de sua própria mulher.

D. Madalena de Vilhena descendia de uma família rica em bens em Lisboa e principalmente em Almada, onde estava estabelecida e onde viveram também os seus dois maridos, proeminentes na vida cidadina como membros da sua classe. Sua mãe teria sido denunciada à Inquisição por um primo como suspeita de hereesia, tal era o seu zelo espiritual e religioso.

A formação espiritual que recebeu leva-a a aceitar o “santo divórcio” e renuncia facilmente aos seus bens e entra no mosteiro do Sacramento com uma das suas netas. Aí desfaz-se de tudo por razões de partilhas e da profissão religiosa.

Por seu lado, Manuel de Sousa Coutinho, depois de uma vida agitada militar e literariamente, aceita o convento, já com trinta anos de casado. Viam-se já em seu pai, autor de uma obra histórica, as suas inclinações literárias, que se vieram a revelar na publicação das obras de Jaime Falcão em Valência, e depois de frade, nas biografias de Fr. Bartolomeu dos Mártires (1619), na História de S. Domingos (1623) e nos incompletos Anais de D. João III (encontrados em 1844 por Alexandre Herculano).

Ligações literárias, convivências sociais e espiritualidade exigente em comum levariam estes dois casais a separarem-se e a seguirem a vida religiosa, caso raro, mas não impossível. Na verdade, havia alguns antecedentes, sobretudo na vida religiosa feminina onde as viúvas eram frequentemente acolhidas. É, creio eu, ponto assente a referência à mudança de nome de Manuel para Fr. Luís em homenagem ao Conde de Vimioso, que se chamava Fr. Domingos do Rosário⁹.

Para ambos os casos, as condições sócio-económicas foram as principais, mas não seriam suficientes.

Cada vocação é sempre um apelo de Deus ao coração de cada um. E cada um responde como pode ou como quer. Há vários tipos de vocação: vocação por fervor ou por preguiça, por amor ou por ódio, por pobreza ou por ambição, por medo ou por desejo. Camilo Castelo Branco ao longo da sua vasta obra apresenta-nos um grande e variado tipo de vocações em Portugal principalmente durante o final da época moderna e o início da época contemporânea, sobretudo

⁹ Frei Luís de Sousa (Fr. Lucas de Sta. Catarina) – *História de São Domingos*. Porto: Lello, 1977, Parte IV – caps. 3 e 5 (Conde de Vimioso), cap. 24 (Frei Luís de Sousa).

no período anterior à extinção das ordens religiosas. É um testemunho literário e não histórico no qual podemos ver um espelho do que se pensava serem as vocações religiosas, masculinas e femininas.

A parte de Deus e o seu seguimento e fidelidade é algo que em caso algum se pode verificar, registar e autenticar como se fosse um documento. A vocação é um chamamento, pode definir-se ou aprofundar-se conforme a vontade de cada um e o auxílio da graça de Deus em cada vida.

Uma historiadora¹⁰ de Fr. Luís de Sousa classifica a sua entrada em religião como de um certo cansaço de determinado estilo de vida que começava a não ter sentido.

No caso específico destes dois casais é mais do que isso. A escolha de conventos Observantes leva-nos a pensar que para além de uma exigência do ponto de vista social e literário, os dois casais desejariam uma exigência de vida espiritualmente fervorosa e não facilitada.

E assim, podemos concluir com Agustina Bessa-Luís no seu romance *A Monja de Lisboa* (1985), que se passa num mosteiro dominicano, e que escreveu:

“Assim era a condição da velha nobreza, não insolente mas reservada nos sentimentos que não oferece levianamente. Só Deus lhe inspira confiança bastante para não ser mal frequentada. Entrar em religião, para o nobre, é uma maneira de não vulgarizar nem o coração nem a imaginação.”

¹⁰ Maria Clara Pereira da Costa – *O Cronista Frei Luís de Sousa em Documentos*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1987, 1989.

O PAPEL DAS MONJAS NA PRODUÇÃO CULTURAL OBSERVANTE: PRODUÇÃO E AQUISIÇÃO DE MANUSCRITOS ILUMINADOS NOS MOSTEIROS DOMINICANOS FEMININOS PORTUGUESES (SÉC. XV E XVI)

PAULA FREIRE CARDOSO*

1. A cultura material no estudo do monasticismo feminino

Em virtude de uma análise funcional do objeto, o estudo da arte monástica feminina tem vindo a focar-se, cada vez mais, nos testemunhos dos elementos de cultura material remanescentes da vida conventual. A análise de textos normativos, narrativos, livros litúrgicos, inventários, e outros artefactos utilizados na performance da vida comunitária, tem, não só, o potencial de ajudar a reconstruir o contexto para o qual o objeto artístico foi criado, como também o de revelar informações acerca das suas condições de produção e receção.

O caso da arte monástica produzida pelas próprias monjas é paradigmático da importância deste tipo de abordagem, uma vez que, até aos anos 80 do século XX, este tipo de arte foi preterido pela historiografia, sendo categorizado – dado o seu carácter menos canónico e profissionalizado –, como um trabalho naïve. O crescente interesse pelo modo de vida das comunidades monásticas femininas despertou para a necessidade de um estudo contextualizado da arte produzida pelos seus membros e para o papel da mesma no desenrolar das várias performances litúrgicas e para-litúrgicas de que é formado o seu dia-a-dia. Contudo, tendo em conta, não só, a condição da mulher no final da Idade Média, como também o sistema restritivo de encerramento e obediência em que viviam as religiosas enclausuradas, uma questão deve ser colocada: teriam estas mulheres plena liberdade para escolher os temas e programas das suas obras? A Reforma Observante – movimento que, no final da Idade Média, procurou resgatar a vida monástica da crise de valores em que caíra –, teve um papel importante na produção de testemunhos quase propagandistas que retratam a estrita obediência à Regra e Constituições por parte dos cenóbios femininos. A extrema importância

* Doutoranda em História da Arte, Instituto de Estudos Medievais (IEM-FCSH/NOVA). Bolseira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

atribuída por estes testemunhos à *cura* espiritual por parte do ramo masculino da ordem, revela uma dependência ideológica que obriga ao questionamento de uma influência direta ou indireta nas expressões artísticas e textuais destas mulheres.

Dada a excecional sobrevivência de vários manuscritos litúrgicos, narrativos e normativos, oriundos dos mosteiros Dominicanos femininos observantes Portugueses – na maioria iluminados e nalguns casos produzidos pelas próprias freiras –, foi possível formar um *corpus* de estudo revelador, não só do contexto funcional em que estes manuscritos eram utilizados, como também do papel das monjas na sua produção e aquisição. Através da análise dos dados fornecidos pelos manuscritos em articulação com a normativa, a cronística e algumas cartas, procurarei trazer à luz algumas pistas sobre o papel das monjas dominicanas na produção e aquisição de manuscritos iluminados.

2. Observância e produção cultural

O movimento observante

A Reforma Observante surgiu no contexto de uma Europa dividida entre Avinhão e Roma. Não sendo exclusivo aos Pregadores, o movimento observante chegaria às principais ordens mendicantes difundindo-se por toda a Europa entre o final do século XIV e o final do século XVI. No seio dominicano, a reforma terá dado os seus primeiros passos no tempo do Mestre Geral Frei Raimundo de Cápua, iniciando-se na região do Sul da Alemanha e estendendo-se às restantes províncias obedientes a Roma. Contudo, longe de ter uma aceitação unânime, a sua implementação entre os Dominicanos foi morosa e complexa, ficando marcada por constantes querelas com a própria ordem, predominantemente claustral¹.

A Observância Dominicana terá chegado a Portugal através de Frei Vicente de Lisboa na última década do século XIV, todavia, apesar de possuírem vigário próprio, os conventos observantes permaneceram sob jurisdição claustral, respondendo ao Provincial até 1466². Embora sem segurança, pensa-se que S. Salvador de Lisboa terá sido a primeira casa feminina observante³. Contudo, cerca de 1464, S. Salvador seria compelido a abandonar a Observância, relegando para o recém-fundado (1461) Mosteiro de Jesus, em Aveiro, o papel de representante da reforma no seio feminino.

¹ Vicente Beltrán de Heredia – *Historia de la Reforma de la Provincia de España, (1450-1550)*. Romae AD S. Sabinae, 1939, p. 1-15.

² Sobre a reforma em Portugal veja-se: J. S. da Silva Dias – *Correntes de Sentimento Religioso Em Portugal: Séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, p. 137-77.

³ Vicente Beltrán de Heredia – *Historia de la Reforma...*, p. 7.

No início do século XVI os observantes contavam com apenas seis casas religiosas⁴, contudo, a união de ambos os ramos (observantes e claustrais) sob um Provincial observante incitaria o avanço da reforma, especialmente demarcado no seio das comunidades femininas. À semelhança do que se passara nos conventos do Sul da Alemanha, a reforma no ramo feminino partiu de uma casa mãe – o Mosteiro de Jesus de Aveiro –, de onde saíram religiosas para reformar e fundar novas comunidades observantes durante a primeira metade do século XVI⁵.

A reforma no ramo feminino: produção textual e artística

Em algumas regiões da Europa tais como Alemanha, Itália, França ou Castela⁶, o estudo dos processos de implementação da reforma nas comunidades femininas tem vindo a revelar o papel ativo das religiosas quer na difusão, quer na negação dos ideais observantes. Contudo, no caso Português falta ainda um estudo aprofundado sobre esta reforma no seio feminino. Consequentemente, pouco ainda se sabe sobre as repercussões da Observância na produção textual⁷ e artística dos mosteiros portugueses⁸.

Dada a sua natureza formativa, o movimento observante encontrou na transmissão textual uma das suas principais estratégias. Vários estudos mencionam existência de uma relação entre o aumento da produção e aquisição textual e a

⁴ Mosteiro de Jesus de Aveiro, S. Domingos de Benfica, Santa Maria da Misericórdia de Aveiro, Piedade de Azeitão, S. Domingos de Évora e Aceito.

⁵ Promovida pelo Rei D. Manuel I, a reforma no ramo feminino (1498-1542) partiria de Aveiro em 1498 em direção ao Mosteiro de Santa Ana de Leiria (que haveria de enviar religiosas para a Saudação de Montemor-o-Novo [1513]), seguindo para outras casas como S. João de Setúbal (1529), Anunciada de Lisboa (1515), Nossa Senhora da Rosa de Lisboa (1519) e Paraíso de Évora (1516). Este último seria responsável pela fundação de Santa Catarina de Sena, na mesma cidade e Consolação de Elvas (1528). (*Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento: guia histórico*. Dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 371-403).

⁶ Para o caso Alemão, vejam-se Jeffrey F. Hamburger – *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997; Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles: Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005. Para o caso Italiano, veja-se Ann Roberts – *Dominican Women and Renaissance Art: The Convent of San Domenico of Pisa*. New York: Routledge, 2016 e Sylvie Duval – *L'Observance au féminin: Les moniales dominicaines entre réforme religieuse et transformations sociales, 1385-1461*. Université Lumière Lyon 2, 2012. Tese de Doutoramento. Para o caso Castelhana, veja-se: Mercedes Pérez-Vidal – *Art, Visual Culture and Liturgy of Dominican nuns in Late Medieval and Early Modern Castile*. In *Artiste nel chiostrò. Produzione artistica nei monasteri femminili in età moderna*. Eds. Sheila Barker e Luciano Cinelli. Special issue of *Memorie domenicane*. 46 (2016) 225-242.

⁷ O caso particular do Mosteiro de Jesus de Aveiro enquanto comunidade textual foi estudado por Gilberto Moiteiro na sua tese de doutoramento: *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e identidade de uma comunidade textual*. Universidade Nova de Lisboa, 2013.

⁸ O projeto de doutoramento da autora deste artigo procura conseguir alguns avanços nesse sentido através do estudo dos manuscritos iluminados produzidos por e para as comunidades dominicanas femininas observantes entre o final do século XV e meados do século XVI.

Reforma Observante nas comunidades femininas⁹. A participação das religiosas nas atividades ligadas à escrita foi encorajada pelos reformadores que as instigaram a produzir relatos da fundação e história das suas comunidades, registos de vidas de figuras marcantes da Ordem ou mesmo sermões dos seus superiores. Juntamente com os textos normativos, estes escritos resultariam extremamente importantes na construção e transmissão de uma identidade dominicana observante, especialmente num tempo em que a reforma lutava ainda para se implementar. A adaptação para o ramo feminino do *Liber de instructione officialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1257-1267) de Humberto de Romans, por Johannes Meyer em 1455, inclui instruções detalhadas acerca das leituras que deveriam fazer parte da educação das noviças. Uma versão Portuguesa do mesmo texto, copiada para o mosteiro do Paraíso de Évora em 1537, oferece as mesmas instruções coincidindo em algumas sugestões¹⁰.

De acordo com Anne Winston-Allen, cujo trabalho em torno da produção textual no seio das comunidades dominicanas femininas Alemãs é uma referência, a produção e aquisição de livros nestes cenóbios terá crescido 80% após a reforma. O trabalho de Winston-Allen revela ainda o empenho na produção de manuscritos dentro destas comunidades referindo como principais exemplos os conventos homónimos de Santa Katharina de Nuremberga e Santa Katharina de St. Gall. Se na primeira comunidade as monjas produziram entre 250 a 300 manuscritos no século XV, na segunda duplicaram o tamanho da livraria entre 1484 e 1507¹¹.

O processo de reforma – assente na circulação de religiosas seniores que quebravam excecionalmente a clausura em virtude da fundação e reforma de outros cenóbios –, ajudaria também no fomento da transmissão e reprodução textual dentro destas comunidades, uma vez que as reformadoras carregavam consigo textos que as ajudariam na educação dos novos membros. Winston-Allen fala mesmo da existência de um sistema de empréstimos entre casas observantes de várias Ordens¹². Segundo o testemunho dos cronistas Frei Luís de Sousa (1555-1632) e Frei Luís de Cácegas (1540-1610), aquando da passagem do mosteiro do Paraíso de Évora à Segunda Ordem dos Pregadores e à Observância, o vizinho mosteiro da Saudação de Montemor-o-Novo, previamente reformado, terá

⁹ Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles...*, p. 169-204. Ann Roberts – *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 29.

¹⁰ Anne Winston-Allen lista as leituras sugeridas por Meyer: Winston-Allen – *Convent Chronicles...*, p. 172. Para as leituras sugeridas na versão portuguesa, veja-se: Gilberto Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525)*..., p. 156-159.

¹¹ Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles...*, p. 174-175.

¹² Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles...*, p. 171.

emprestado ao primeiro as Constituições das Freiras para que a nova comunidade pudesse, então, segui-las¹³.

Alguns documentos sobreviventes evidenciam a participação das monjas em várias atividades relacionadas com a produção de manuscritos. O autor desconhecido da adaptação Portuguesa para o ramo feminino do já mencionado *Liber de instructione officialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1257-1267) de Humberto de Romans – cujo conteúdo enumera e descreve os vários ofícios dentro da comunidade –, escreve que nenhuma monja devia levar a cabo as suas tarefas fora da casa de labor à exceção das copistas, a quem deveria ser dado um espaço próprio e ferramentas para o desenvolvimento do seu trabalho¹⁴. É também possível saber que o Mosteiro de Jesus de Aveiro, cujos colofões dos manuscritos sobreviventes não deixam dúvida quanto à existência de copistas e iluminadoras na comunidade, possuía, desde a sua fundação o ofício de escritvã. Ao descrever o rigor da Priora na supervisão das tarefas realizadas pelas irmãs no primeiro ano de encerramento (1465), a cronista anónima refere que todas, incluindo oficiais, escritvãs e tecedeiras, deveriam apresentar o seu trabalho semanalmente¹⁵. De facto, a mesma cronista revela que, em 1463, antes do encerramento oficial, duas das mais jovens religiosas tinham iniciado a sua aprendizagem de escrita e canto com os vizinhos do convento da Misericórdia¹⁶. Ao descrever a morte precoce de uma destas jovens, em 1466, a cronista menciona o trabalho deixado por esta no *scriptorium* onde, segundo diz, tinha copiado dois livros e meio para o coro¹⁷. Além da escrita, também a arte de iluminar é referida pela cronista como parte das aprendizagens das religiosas no primeiro ano de clausura¹⁸.

Além do já referido teor educativo assente na transmissão textual, o carácter uniformizador da reforma implicou ainda modificações a nível litúrgico e a consequente renovação dos seus livros. No seu trabalho em torno das comunidades Dominicanas observantes da região da Toscana, Ann Roberts refere como a cópia

¹³ Frei Luís de Sousa e Frei Luís de Cácegas – *História de S. Domingos*. 6 vols. Lisboa: Tipografia do Panorama, 1623-1678, III, p. 54.

¹⁴ “E nom consintira que algũa trabalhe fora daquela casa [do labor] tirando se for escripuam: porque pera as taes se soe de dar huã casinha descriptorio com papel e purgaminhos e penas e tintas e tisoiras e caniuetes e grasa e poeira e regoa e compasso e chumbo: e assi outras cousas necessareas segundo ha hordenacam da prellada” (*Livro dos Ofícios da Ordem*: Biblioteca Nacional de Portugal, II. 152, fols. 41-101^v: 72^v, citado por Gilberto Moiteiro em *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525)*..., p. 160).

¹⁵ *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V* (Museu de Aveiro, 33/CD, [1525]), transcrito por Domingos dos Santos – *Mosteiro de Jesus de Aveiro*. 3 vols. Lisboa: Diamang, 1967, II-2, p. 173-304: 201.

¹⁶ *Crónica da fundação*..., p. 194.

¹⁷ *Crónica da fundação*..., p. 203.

¹⁸ *Crónica da fundação*..., p. 203.

e iluminura de manuscritos, paralelamente com a imprensa¹⁹, fizeram parte do dia-a-dia destes cenóbios. Girolamo Savonarola (1452-1498), defensor de uma versão mais extremista da reforma, entendia o livro privado como uma ameaça ao voto de pobreza das religiosas, desaprovando a posse de breviários privados e ostensivamente decorados. Contudo, a produção e decoração de livros de uso coletivo, como os livros para os ofícios, era encorajada pelo reformador²⁰. Giovanni Dominici (1356/57-1419), protetor dos conventos de San Domenico de Pisa e Corpus Domini de Veneza, ele próprio iluminador, foi responsável por instruir as freiras do convento Veneziano na mesma arte. Sendo que também as primeiras copiavam e iluminavam livros desde o final do século XIV, é possível que, apesar de não existir disso evidência, tenham também sido instruídas por Dominici. Este, por sua vez, não só produzia livros para ambas as casas femininas como também facilitava o intercâmbio de livros entre elas.

O caso Italiano, que seguiu a mesma estratégia de reforma em cadeia iniciada na província Alemã, com a deslocação de freiras experientes para as casas a reformar, revela como este processo fomentou a transmissão da arte de iluminar entre comunidades. Em 1502 freiras de San Domenico de Pisa enviadas a San Domenico de Lucca ensinaram as segundas a iluminar. Estas, por sua vez, ensinariam as religiosas do também dominicano convento de San Giorgio²¹. No panorama Português as evidências apontam apenas para a existência de dois mosteiros femininos observantes com produção própria de manuscritos – Jesus de Aveiro e Anunciada de Lisboa. Reformado por religiosas do primeiro, o segundo mosteiro possui manuscritos iluminados numa estética muito semelhante àquela da iluminura da casa mãe, sugerindo a hipótese de uma transmissão de tradições artísticas.

Seguidamente centrar-me-ei no caso Português tentando procurar, através da análise da documentação sobrevivente e dos manuscritos iluminados, pistas sobre o papel das dominicanas no patrocínio artístico, desde a conceção, programa iconográfico, ao envolvimento nos processos de produção.

3. O Papel das dominicanas portuguesas na produção e aquisição de manuscritos iluminados

Como já escrevi, das várias casas Dominicanas femininas em Portugal apenas Jesus de Aveiro e Anunciada de Lisboa parecem ter possuído produção própria de manuscritos iluminados. Contudo, existem nos arquivos Portugueses códices ilu-

¹⁹ Uma das primeiras casas de imprensa em Florença foi instalada no convento feminino de San Jacopo da Ripoli. (Ann Roberts – *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 27)

²⁰ Ann Roberts – *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 27.

²¹ Ann Roberts – *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 28.

minados quinhentistas adquiridos por mais quatro casas: Paraíso de Évora (6)²², Saudação de Montemor-o-Novo (7)²³, Santa Ana de Leiria (1)²⁴ e Nossa Senhora da Rosa de Lisboa (1)²⁵.

Neste tópico, irei analisar três casos chave para o entendimento dos processos de fornecimento de manuscritos iluminados nestas comunidades: o Mosteiro de Jesus, cujo *scriptorium* serviu de local de produção para a maioria dos manuscritos sobreviventes; o Mosteiro da Anunciada, cujo *corpus* engloba produção própria e aquisição externa e, finalmente, o Mosteiro do Paraíso de Évora, com um legado exclusivamente oriundo de encomenda externa, onde se destacam os fólhos atribuídos a pintores laicos.

Autonomia e clausura

O estudo do papel das monjas na arte monástica não poderá estar completo sem ser tida em consideração a relação destas mulheres com os responsáveis pela sua *cura* temporal e espiritual. A condição de enclausurada retirava às religiosas o poder de acção directa fora das paredes do mosteiro, relegando essa função a procuradores. Contudo, como irei expor, as dominicanas continuaram a ter algum poder sobre as escolhas que afectavam a vida da sua comunidade.

Um documento normativo de 1386, referente ao mosteiro de S. Salvador de Lisboa, refere que a *cura* espiritual da comunidade deveria ser dada a dois religiosos eleitos pelo Provincial ou pelo próprio Mestre Geral da Ordem. É ainda referido que estes deveriam servir como conselheiros na administração temporal sem licença para levar a cabo transições não solicitadas pela comunidade. Os dois religiosos deveriam viver na residência paroquial do mosteiro a expensas da comunidade²⁶. Uma cópia deste documento pode ser encontrada na documentação do Mosteiro de Jesus cuja bula de Fundação por Pio II (1461) prevê, para esta comunidade, os mesmos estatutos de S. Salvador²⁷. Na crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, escrita por um membro da comunidade no início do século XVI²⁸, a autora esforça-se por salientar o cumprimento dos valores observantes, sendo a *obediência* um *topos* da sua narrativa. Os religiosos do vizinho Mosteiro

²² Fundo de Livros de Coro da BNP.

²³ Biblioteca Municipal de Montemor-o-Novo.

²⁴ Arquivo Distrital de Leiria.

²⁵ Fundo de Livros de Coro da BNP.

²⁶ *Instituição e Hordenança que o Bispo Dom João fez quando fez ho Mosteiro de Freiras da Hordem Ygreja Parochial e do que lhe deu para ellas e do modo de viver*, 1386, em BNP, II. 150, transcrita por Domingos dos Santos – *O mosteiro de Jesus de Aveiro...*, II-2, p. 423-430.

²⁷ Bula PIA DEO, de Pio II, 1461, em Arquivo Nacional da Torre do Tombo, B-77-7, transcrito por Domingos dos Santos – *O mosteiro de Jesus de Aveiro...*, II-2, p. 363.

²⁸ *Crónica da fundação...*

da Misericórdia, que após o encerramento teriam a sua *cura*, são apresentados no testemunho como seres divinos que guiaram aquele grupo de mulheres até à vida regrada de Dominicanas da Segunda Ordem²⁹. Contudo, o governo interno da comunidade era encabeçado pela priorisa a quem as freiras proferiam os seus votos de profissão. Para além da gestão interna, as comunidades geriam ainda relações diplomáticas com o exterior em virtude do seu bem-estar de modo a garantir patrocínios e intermediários. No seu trabalho em torno da liderança nos mosteiros femininos Ingleses, Valerie Spear salienta a importância das conexões entre as superiores hierárquicas das comunidades e patronos seculares para o suporte financeiro destes cenóbios³⁰.

Algumas cartas trocadas entre Maria de Ataíde, priorisa do mosteiro de Jesus de Aveiro entre 1482 e 1525, e intermediários externos, mostram as ações da prelada em virtude do bem-estar da sua comunidade. Além da aquisição de património para assegurar a estabilidade económica do mosteiro³¹, a priorisa conseguiu, através de Francisco Jezuarte, embaixador em Roma, várias indulgências, dentre as quais consta uma autorização que permitia que a decoração dos altares da igreja (espaço externo à clausura) fosse feita por duas freiras seniores³². Duas cartas trocadas entre Maria de Ataíde e João Saraiva, escrivão dos contos do Funchal, em 1512, mostram como a priorisa recorreu ao escrivão para pagar, através do açúcar doado ao mosteiro pelo rei, um retábulo e um frontal de altar encomendados na Flandres. A priorisa faz ainda uso da intervenção do escrivão para que sejam entregues ao mosteiro 20 arrobas de açúcar, em dívida desde 1510³³. A maioria da documentação evidencia o recurso a um procurador nas relações com o exterior, contudo, alguns documentos mostram que, por vezes, era a própria priorisa quem tratava de algumas questões através do locutório³⁴.

²⁹ Sobre as estratégias discursivas utilizadas na crónica do Mosteiro de Jesus, veja-se: Gilberto Moiteiro – Texto e Experiência Religiosa Feminina: Estratégias Discursivas Hagiográficas no Seio da Observância Dominicana Portuguesa. In *Vozes da Vida Religiosa Feminina: Experiências, Textualidades e Silêncios (Séculos XV-XXI)*. Coord. de João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade, Tiago Pires Marques. CEHR-UCP, 2015, p. 31-48.

³⁰ Valerie G. Spear – *Leadership in Medieval English Nunneries*. Woodbridge: Boydell and Brewer, 2005, p. 186-187.

³¹ Sobre a administração de Maria de Ataíde, veja-se: Domingos dos Santos – *O mosteiro de Jesus de Aveiro...*, I-1, p. 81-5.

³² Carta de Francisco Jezuarte a Maria de Ataíde, 1515, em Arquivo da Universidade de Coimbra, Convento de Jesus de Aveiro, Tomo 51, fols. 474-475^v, transcrito por Domingos dos Santos – *O mosteiro de Jesus de Aveiro...*, II-2, p. 485.

³³ Cartas de Maria de Ataíde para João Saraiva, 1512, Corpo Cronológico, II parte, mç. 6, docs. 138 e 148 em ANTT, Lisboa, transcrito por Domingos dos Santos – *O mosteiro de Jesus de Aveiro...*, II-2, p. 488-489.

³⁴ Carta de Venda, 1508, Convento de Jesus de Aveiro, Pergaminhos, Gaveta 5, doc. 54 em Arquivo da Universidade de Coimbra; Carta de Venda, 1509, Convento de Jesus de Aveiro, Pergaminhos, Gaveta 5, doc. 53 em AUC.

A produção interna de manuscritos iluminados: de Jesus de Aveiro à Anunciada de Lisboa

Tratando-se de um caso excecionalmente documentado em relação aos restantes mosteiros dominicanos Portugueses, o Mosteiro de Jesus – cuja comunidade começou a formar-se cerca de 1458, obtendo autorização papal para iniciar vida regrada segundo a Ordem dos Pregadores em 1461 –, tornou-se num importante caso de estudo. Um modelo da observância segundo o relato dos cronistas da Ordem, este mosteiro atraiu Joana, Princesa de Portugal (entre 1472-1490), que apesar de nunca ter professado viveu contiguamente ao edifício do mosteiro e foi, através da sua família, uma importante patrona da comunidade. Atrás de Joana outras moças nobres se juntaram à comunidade, favorecendo-a através de dotes e contribuições de familiares. O estudo da produção do seu *scriptorium*, singular no panorama Português, é fulcral para o entendimento dos restantes códices sobreviventes deste tipo de cenóbios.

As informações acerca da criação e trabalhos no *scriptorium* de Aveiro são facultadas pelas menções ao mesmo na *Crónica da Fundação* e pelos manuscritos sobreviventes nele produzidos. A cronista menciona que este fora criado em 1463, antes da clausura oficial, por Mécia Pereira, responsável por mandar duas jovens da comunidade aprender as artes da cópia com Frei Pero Dias de Évora, membro do mosteiro da Misericórdia de Aveiro. Ao descrever o primeiro ano de clausura (1465), a cronista escreve que as duas jovens – as irmãs Catarina e Maria de Ataíde –, estavam agora responsáveis por ensinar escrita às demais e que Frei Pero Dias de Évora ensinava a iluminar. Contudo, apesar da precoce fundação do *scriptorium*, a produção de manuscritos parece ter sido morosa ou mais tardia. Relatando acontecimentos decorridos em 1470, a cronista menciona o empenho das monjas, que quando aprenderam a apontar escreviam missas em papéis, referindo a falta de livros para o ofício³⁵. Quando a Princesa Joana chega ao mosteiro, em 1472, a falta de manuscritos litúrgicos era ainda uma realidade, podendo ler-se no seu Memorial que a carência de escritos de pena a levava a comprar dois breviários a S. Domingos de Benfica³⁶. De facto, apesar de ser referido que, em 1466, Catarina e Maria de Ataíde copiavam livros para o coro, não sobreviveu nenhum códice anterior a 1481, época em que a mestra das noviças, Isabel Luís, já surge nos colofões como copista e iluminadora.

Os primeiros anos de trabalho no *scriptorium* parecem ter contado com o apoio dos frades do Convento da Misericórdia, uma vez que as religiosas se encontravam ainda a receber formação na arte da escrita, canto e iluminura. Con-

³⁵ *Crónica da fundação...*, p. 201.

³⁶ *Crónica da fundação...*, p. 256. Indícios apontam para que se trate dos códices 1 e 2 CD da coleção de manuscritos do Museu de Aveiro afastados dos livros produzidos em Aveiro em estilo e cronologia.

tudo, à época da produção dos manuscritos sobreviventes (c. 1481-1525), não é possível afirmar que este apoio continuasse a existir, uma vez que as fontes o referem apenas no primeiro ano de clausura. A informação de que, em 1470, as freiras se encontravam já com capacidade para apontar música e escrever missas em papéis, evidencia, no entanto, alguma autonomia relativamente à cópia de conteúdos litúrgicos.

Os 18 códices sobreviventes albergados no Museu de Aveiro, com cronologias entre o final do século XV e o século XVIII fornecem, através dos seus colofões, informações sobre a participação de quatro monjas copistas e iluminadoras nos trabalhos do *scriptorium*, entre 1481 e 1525³⁷. A então priora Maria de Ataíde regista que escreveu cinco códices, um deles em conjunto com Isabel Luís. Esta última, por sua vez, é a única copista que se identifica também como autora da iluminura, embora o faça apenas uma vez nos seus oito códices³⁸. Porém, a semelhança no traço dos restantes, sugere, também nesses casos, a sua participação como iluminadora. De facto, a informação registada nos colofões acerca dos vários contributos de cada interveniente nem sempre parece ser fiel à realidade. Segundo a crónica é possível saber que, tanto Maria de Ataíde como Isabel Luís, aprenderam música desde cedo, todavia, se a primeira refere num dos seus livros ter apontado a parte musical³⁹, Isabel Luís – lembrada no necrológio como tendo feito muitos livros para o coro –, nunca o faz.

Tal questão leva, por sua vez, a interrogar qual seria o verdadeiro número de participantes na produção de um códice em relação aos mencionados pelo colofão. O Missal⁴⁰ que Isabel Luís assina como copista, apesar de mostrar o seu traço como responsável pela maioria do programa decorativo, revela também a participação de uma mão mais experiente nas filigranas que envolvem as iniciais maiores. Segundo Horácio Peixeiro, o facto de apenas este tipo de decoração estar terminada até ao final do códice, sugere um trabalho encomendado, o que leva a sugerir a participação de um iluminador externo à comunidade, não contemplado no colofão⁴¹. Os códices de Maria de Ataíde, pautados por uma maior sobriedade onde a decoração se resume a iniciais filigranadas, apresentam apenas uma inicial

³⁷ Catarina de Ataíde (-1466), Maria de Ataíde (1449 -1525), Isabel Luís (1449-1542), Margarida Pinheira (1461- ?) e Leonor de Menezes (?- 1484, da qual sobrevive apenas um Processionário não iluminado).

³⁸ Este livro he do Mosteyro de Jhesus. Escreueo a madre prioressa Maria datayde ataa ho officio de Sancta Cruz de Setembro. E acabou soror Ysabel Luys, freyra do dito Conuento. Acabou de escrever e iluminar a XXIX de Agosto. Era de BXXXBIII. (MAV, 9/CD, 1488).

³⁹ “Este livro screveo e apontou a muyto virtuosa madre Maria Dathayde prioressa deste Moesteyro de Jhesu, nosso Senhor” (MAV, 5/CD, [1482-1500]).

⁴⁰ Biblioteca Pública de Évora, Cód. Manizola 115, 1481.

⁴¹ Horácio Peixeiro – *Missais Iluminados dos séculos XIV e XV: contribuição para o estudo da iluminura em Portugal*. Tese de mestrado. Universidade Nova de Lisboa, 1986, p. 462.

iluminada com a figura de Santo André⁴², o que devido à sua singularidade não permite avaliar a possibilidade da intervenção de outros iluminadores.

Existe, contudo, dentre os códices sobreviventes, pelo menos um exemplar cujo colofão parece indicar a encomenda a tradutores e copistas alheios à comunidade. O códice de 1510 é composto por uma Vida de Santo Agostinho e por uma tradução Portuguesa do texto *Sermones ad fratres in eremo commorantes*, copiadas por duas mãos distintas. No colofão do segundo texto pode ler-se que os sermões foram mandados traduzir de “latim para linguagem português e assim escrever” por Maria de Ataíde e Margarida Pinheira⁴³. Porém, a mão que escreve o primeiro texto, escreveu também os títulos dos últimos três sermões. Segundo Cristina Sobral, as mandatárias, ambas copistas do Mosteiro de Jesus, podem ter sido também as autoras da cópia. Margarida Pinheira foi responsável por copiar um códice da mesma natureza contendo textos normativos em Português e Latim⁴⁴. De acordo com Denis Muzerelle, tendo em conta que a função primária do colofão era o registo do final do texto e não uma descrição de todo o processo de produção do códice, o último copista tinha a responsabilidade de assinar como testemunha do final da cópia, independentemente da participação de outros artesãos⁴⁵. Todavia, a unidade por detrás dos códices sobreviventes Aveirenses leva a crer que se terá tratado de uma produção muito mais individualista do que coletiva.

Contudo, um dos aspetos mais relevantes para esta análise prende-se com as escolhas decorativas dos códices produzidos pelas monjas dominicanas. Como já foi denunciado na introdução, comparativamente aos códices encomendados, a produção interna caracteriza-se por programas decorativos mais expressivos, menos estandardizados e com referências mais próximas às fontes narrativas do que às fontes iconográficas. Nos códices dos Mosteiros de Jesus e Anunciada são paradigmáticas as escolhas nas representações do mistério da Assunção da Virgem, distantes dos modelos da época não só em termos estilísticos como também nas escolhas iconográficas (Figuras 1, 2 e 3). No códice Aveirense a Dormição da Virgem é representada de modo diferente daquele em voga no final do século XV e início do XVI na Europa Ocidental, apresentando algumas

⁴² MAV, 8/CD, [1482-1500], fol. 1.

⁴³ BNP, Cod. Il. 219, 1510.

⁴⁴ *Regra de Santo Agostinho* (em Português e Latim) e a sua explicação, as *Constituições das Freiras*, uma vida de Santo Agostinho e o rito e fórmula de profissão (MAV-34/CD, [1525]). Sobral refere ainda que não deve ser afastada a hipótese de uma tradução feita no mosteiro, uma vez que não existem indícios do contrário: Cristina Sobral – A rubro e sépia: notas sobre o scriptorium de Aveiro. In *CORES. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Ed. Isabel de Barros Dias e Carlos F. Clamote Carreto. Lisboa: Universidade Aberta, 2010, p. 275-284: 277. Ver também: Cristina Sobral – Santo Agostinho em Aveiro: estudo de fontes. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*. 8 (2007) 171-196.

⁴⁵ Denis Muzerelle – Colophons et souscriptions: Mentions de date, d'origine ou de copiste. In *Lire le manuscrit médiéval*. Eds. Paul Géhin. Paris: Armand Colin, 2013, p. 159.



Figura 1 – Dormição da Virgem, Ofício da Assunção da Virgem, Maria de Ataíde e Isabel Luís, Antifonário Santoral (MAV, 9/CD), 1488, fol. 70^v. (Fotografia de Paula Cardoso).

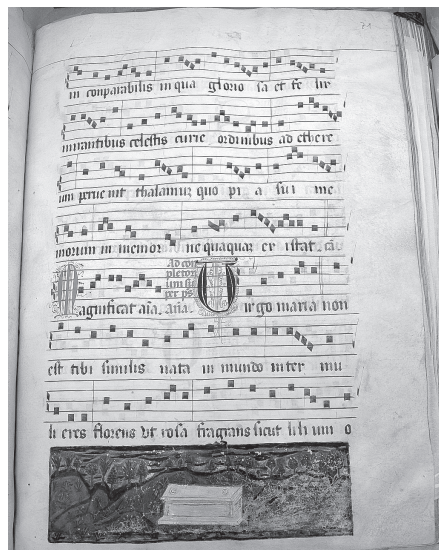


Figura 2 – Sepultura da Virgem, Ofício da Assunção da Virgem, Maria de Ataíde e Isabel Luís, Antifonário Santoral (MAV, 9/CD), 1488, fol.71. (Fotografia de Paula Cardoso).

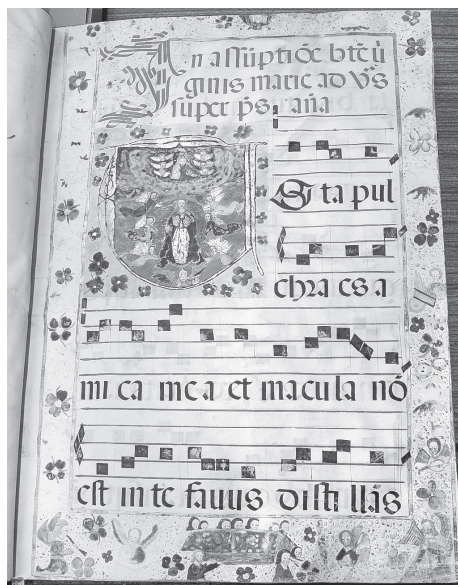


Figura 3 – Cortejo Fúnebre da Virgem, Ofício da Assunção da Virgem, Soror Antónia (atr.), Antifonário Santoral Festivo (BNP, LC 131), [1551], fol. 1^v. (Fotografia de Paula Cardoso).

semelhanças com as representações Bizantinas mais próximas, por sua vez, das fontes narrativas do mistério⁴⁶. Também a cena que mostra a Sepultura da Virgem no Jardim de Getsémani é bastante singular afastando-se dos modelos iconográficos da época, onde a presença dos apóstolos se impõe⁴⁷. Num estilo muito próximo, o códice da Anunciada mostra a representação de um episódio do mistério raramente representado – o cortejo fúnebre da Virgem. A ausência de referências iconográficas decorrente da vida em clausura parece ter sido compensada por uma forte cultura narrativa, assente na leitura de legendários que se sabe própria à formação destas comunidades.

Centrando a análise nos códices provenientes do Mosteiro da Anunciada de Lisboa, fundado a partir de uma comunidade de Franciscanas da Terceira Ordem em 1515 com a ajuda de monjas Aveirenses, pode ver-se a espiritualidade das dominicanas refletida na decoração dos seus livros para o ofício. Dentre os vinte códices sobreviventes, cinco destacam-se pela autoria de “Soror Antónia”, uma monja que, apesar de não registar filiação, espelha no seu trabalho a identidade dominicana. Ao contrário do que acontece nos códices encomendados, onde as prioridades iconográficas se centram, de uma forma mais geral, nas Festividades do Senhor e no fundador da ordem, os códices de Soror Antónia vão mais além com representações como as santas da Ordem, ou monjas em duas das tarefas centrais da vida comunitária: a leitura e o ofício divino⁴⁸. De facto, apesar de apresentarem uma mão menos treinada que, por vezes, tenta emular sem grande sucesso os motivos renascentistas característicos das cercaduras da época, os códices de Soror Antónia refletem a identidade da sua comunidade no seu programa decorativo. Note-se que o recurso ao exemplo como modelador da freira virtuosa foi uma das estratégias dos reformadores espelhada, quer nas leituras das *vitae*, quer na iconografia, ou na própria cronística que se preocupava em retratar comunidades exemplares⁴⁹. Os reformadores valorizavam imagens capazes de

⁴⁶ José Salvador González – Iconografía de la Dormition de la Virgen En los Siglos X-XII. Análisis a Partir de sus fuentes legendárias. *Anales de História Del Arte*. 21 (2011) 9-52.

⁴⁷ José Salvador González – La Iconografía de la Asunción de la Virgen María en la Pintura del Quattrocento Italiano a la luz de sus fuentes patrísticas y teológicas. *Mirabilia*. 12 (Jun. 2011) 189-220; para o caso Português veja-se: Domingos dos Santos – A Assunção de Nossa Senhora nas Catedrais Portuguesas da Idade Média?. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*. 51 (Dez. 1950) 559-573; J. da Costa Lima – Iconografia Assuncionista. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*. 51 (Dez. 1950) 540-558.

⁴⁸ BNP, LC 117, [1528 -1561], fols. 5 e 46.

⁴⁹ Sobre este assunto, veja-se: Rebecca L. R. Garber – Invented Communities, Idealizing the Past: Redefining Monastic Ideals in the Dominican Sister-Books. In *Feminine Figurae: Representations of Gender in Religious Texts by Medieval German Women Writers, 1100-1475*. London: Routledge, 2013, p. 61-104. Sobre a forma como os reformadores procuraram evitar a experiência privada entre as monjas veja-se: Jeffrey Hamburger – *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York/ Cambridge: Mass Zone Books; MIT Press, 1998, p. 431 e 459; J. Mecham – Reading between the Lines: Compilation, Variation, and the Recovery of an Authentic Female Voice in the Dornenkron Prayer Books from Wienhausen. *Journal of Medieval History*. 29:2 (June 1, 2003) 126.

apelar às virtudes das religiosas, com cenas coloridas, expressivas e, sobretudo, simples, que se afastavam das representações místicas consideradas uma ameaça ao controlo das religiosas⁵⁰.

Sabe-se, contudo, que a liberdade das monjas relativamente à produção de livros litúrgicos e outros textos era condicionada pelos seus superiores, responsáveis por rever o trabalho feminino. Sendo que a crónica do Mosteiro de Jesus apenas se refere aos trabalhos do *scriptorium* nos seus primeiros anos, em que as monjas, estando ainda numa fase de aprendizagem, contavam com o apoio dos frades da Misericórdia, não é possível ter dados sobre o envolvimento dos mesmos após essa fase. Todavia, nos trabalhos de Anne Winston-Allen podem ler-se relatos de casos passados nos conventos Germânicos, sobretudo no que respeita à censura no registo de revelações das próprias monjas. Exemplo disso são as compilações de *vitae* escritas por Regula, monja do convento de Lichtenenthal, na segunda metade do século XV. Na sua tradução de *Das Leben Jesu* (Vida de Jesus), Regula tem o cuidado de registar que os seus superiores haviam considerado a tradução como apropriada⁵¹. Do mesmo modo, numa compilação de vidas das santas da Ordem, Regula regista que não obteve autorização para registar ali uma relevação relacionada com o nascimento de Santa Catarina⁵². No que respeita aos livros litúrgicos, o rigor requerido na sua correção é uma das preocupações do autor do *Livro dos Ofícios da Ordem*, tanto na tradução Portuguesa⁵³ como na Germânica. Nesta última, aliás, Meyer reforça que, caso a cantora não se sinta capaz de realizar tal tarefa, deverá pedir o auxílio de um frade versado em tais matérias⁵⁴.

No que respeita às escolhas iconográficas, existem alguns indícios do papel ativo das monjas na composição final das cenas. No seu trabalho acerca da Arte e Piedade nas comunidades femininas da Itália Renascentista, Anabel Thomas constata, a partir da análise das notas de encomenda do artista Neri di Bicci

⁵⁰ Jane Carrol – Subversive Obedience: Images of Spiritual Reform by and for Fifteenth-Century Nuns. In *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*. Ed. Therese Martin. Leiden-Boston: Brill, 2012, 2 vols. p. 703-737: 726 and 728. Sobre a utilização de imagens na cura das monjas Dominicanas, veja-se: Jeffrey Hamburger – *The Visual and the Visionary...*, p. 427-68 e 197-232 onde o autor adereça a evolução da forma como os Dominicanos viram a utilização da imagem. Na obra *Exemplar*, escrita para a audiência feminina, Suso adereça o recurso à imagem como apoio à instrução espiritual das monjas. Veja-se ainda: Carola Jäggi – Talking to God: The Use of Images in the Dominican nunneries of Late Medieval Teutonia. *Anuario de Estudios Medievales*. 44:1 (Jan-June 2014) 241-276.

⁵¹ “Our Lord of Mulbrunn and Master Berthold have pronounced this book good and proper”, “Das Leben Jesu”, MS L70, fol. 187 (Kloster Lichtenenthal) Badische Landesbibliothek Karlsruhe citado em Anne Winston-Allen – *The Convent Chronicles...*, p. 176.

⁵² “Here I wanted to write a vision of St. Catherine’s birth, but it was not allowed. So be it.” *Buch von den heiligen Magden und Frauen* (c. 1460), MS L69, fol. 1 (Kloster Lichtenenthal) Badische Landesbibliothek Karlsruhe, citado em Anne Winston-Allen – *The Convent Chronicles...*, p. 176.

⁵³ *Livro dos Ofícios...*, fl. 60.

⁵⁴ Johannes Meyer – *Ämterbuch*, 1483, Universitätsbibliothek, Leipzig, ms 1548, fol. 29^v.

(1419-1491), autor de várias obras destinadas a comunidades femininas, que as monjas tinham fortes opiniões acerca dos conteúdos iconográficos das obras a si destinadas⁵⁵. Embora as encomendas e a parte financeira ficassem a cargo de patronos ou dos responsáveis pela sua *cura*, a variação do conteúdo de imagens relativas a um mesmo tema, por um mesmo artista, de comunidade para comunidade, denuncia o papel ativo das monjas na composição das obras⁵⁶. Como já mencionado, numa das cartas endereçadas ao escrivão dos contos do Funchal, a priora do Mosteiro de Jesus, Maria de Ataíde, pede que seja usada a doação de açúcar devida ao mosteiro para o pagamento de um retábulo e frontal de altar com “a imagem da Senhora da Anunciação Saudada pelo anjo”, referindo ainda a ansiedade das irmãs quanto a tal encomenda⁵⁷.

Numa comparação entre as obras expostas na parte destinada à clausura dos conventos e as obras alojadas nos restantes espaços conventuais não frequentados pelas monjas, Thomas dá-se conta da distinção entre a arte de fruição exclusiva das religiosas e a arte canónica dominicana. A autora conclui que, se a última tem uma maior ligação à história da ordem e ao seu governo, a primeira está mais ligada à identidade de cada comunidade, persistindo inalterada durante séculos devido à sua conexão com cerimónias litúrgicas e para-litúrgicas⁵⁸.

4. Mosteiros sem produção interna: os livros das prioras

O final do tópico anterior introduziu já algumas questões acerca da autonomia das monjas nos processos de aquisição de obras de arte para as suas comunidades. Neste novo tópico irei centrar-me no envolvimento das religiosas no processo de aquisição de manuscritos iluminados nos mosteiros sem produção interna, com especial destaque para o caso do Mosteiro de Nossa Senhora do Paraíso de Évora. Este mosteiro, com origem num grupo de mulheres da Terceira Ordem que se juntou à Segunda Ordem dos Pregadores em 1516, está representado no fundo de códices iluminados da Biblioteca Nacional de Portugal por sete manuscritos quinhentistas (1527-1539) que têm registado como mandatárias, nos seus colofões, as prioras Joana Correia e Margarida Grã.

Tal como aconteceu noutras comunidades femininas Portuguesas sem produção própria no final do século XV e início do século XVI, nomeadamente

⁵⁵ Anabel Thomas – *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy: Iconography, Space and the Religious Woman's Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 313-317.

⁵⁶ Anabel Thomas – *Art and Piety...*, p. 330. Ann Roberts constata o mesmo fenómeno para os conventos Dominicanos da Itália Central: Ann Roberts – *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 168 e 180.

⁵⁷ *Cartas de Maria de Ataíde para João Saraiva...*

⁵⁸ Anabel Thomas – *Art and Piety...*, p. 329.

Santa Maria de Arouca e Santa Maria do Lorvão⁵⁹, o Mosteiro do Paraíso parece ter endereçado as suas encomendas a membros de outras comunidades masculinas. A priora Joana Correia encomenda, em 1527, dois Antifonários a um frade Dominicano que assina como “Frey Thomas de Toledo”⁶⁰. Já nos códices encomendados entre 1536-1539 por Margarida Grã (segunda priora), o copista assina o primeiro códice⁶¹ como “medina indignus” (servo indigno), numa prostração que, sendo típica da cópia monástica, leva a querer que se trate, mais uma vez, de uma encomenda dentro do seio religioso. Contudo, no que respeita aos *incipits* das principais festas dos códices de Margarida Grã, a proximidade com os frontispícios da Leitura Nova, levou Luísa Frazão a atribuí-los aos pintores da oficina régia António de Holanda (1480?1500?-c.1571) e António Fernandes. O rico ambiente cultural da Évora quincentista, onde António de Holanda residia, juntamente com o poder económico deste cenóbio, constituído por moças das melhores famílias eborenses, apoiadas por Álvaro da Costa (c.1470-c.1535), camareiro-mor de D. Manuel I (1495-1521), poderá explicar o acesso a artistas de alto prestígio.

A composição dos referidos *incipits* distingue-se das decorações elaboradas pelas monjas, baseando-se nos modelos iconográficos em voga na época e partilhando elementos com a iluminura laica. Como já foi dito, ao contrário do que acontecia com os códices produzidos pelas monjas, estes códices, tal como os produzidos por Frei Thomas de Toledo, apresentam um programa decorativo centrado em representações canónicas dos principais momentos do ano litúrgico, não refletindo nos seus programas decorativos as preocupações femininas. Porém, os nomes das mandatárias, bem como a sua filiação, são devidamente registados nos colofões, evidenciando a importância deste tipo de patronato. Esta mesma preocupação pode também ser vista nos códices encomendados do Mosteiro da Anunciada. A primeira priora, Joana da Silva, surge como mandatária nos colofões de dois códices entre 1524 e 1525⁶². Da mesma forma, Brites de Menezes,

⁵⁹ Os colofões dos códices quatrocentistas de Arouca registam a participação de Frei António de Mora, de S. Pedro de Espina (Valhadolide), na sua produção, quer como copista, quer como mandatário: Museu de Arte Sacra de Arouca (MASA), Antifonário K, 1485; MASA, Antifonário E, 1488. No século XVI, uma freira do mosteiro do Lorvão, de nome Margarida Coelho, encomendou um coletário ao capelão do mosteiro (ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 1, [séc. XVI]).

⁶⁰ “frey Thomas de Toledo frade da Ordem dos frades pregadores fiz este livro por mandado da muyto virtuosa senhora Joana Correa priora de Sancta Maria do Parayso da cidade d’Evora sendo ela ha primeira priora desta Casa ouservante por mandado del Rey Don Manuel que sancta gloria ayja, he ao tempo que este acabay fez doze annos que esta casa he ouservante. Na hera de mill he quinhentos e veyte e sete annos em dia de Sancta Barbara” (BNP, LC 140, 1527).

⁶¹ Segundo prova a continuação da sua caligrafia, terá copiado também os restantes códices.

⁶² BNP, LC 110, 1525; BNP, LC 112, 1525.

segunda priora, segue o exemplo da primeira sendo responsável por encomendar quatro códices entre 1528 e 1551⁶³.

Ao longo deste texto pode ver-se como o anonimato que caracterizou a produção manuscrita medieval não transpareceu nas obras das comunidades dominicanas femininas⁶⁴. De modo contrário, a maioria dos casos aqui analisados mostra a importância do registo do envolvimento das monjas no processo de produção ou aquisição dos manuscritos, evidenciando como, também no caso Português, as monjas dominicanas tiveram um papel ativo na produção cultural ligada ao movimento observante. Além do envolvimento na produção e aquisição dos manuscritos (e de outras peças, como se pode ver pelas cartas de Maria de Ataíde), as monjas parecem também ter tido um papel ativo nas escolhas dos programas iconográficos que se demarcaram, como demonstrado, daqueles apresentados pelos códices produzidos fora da comunidade. Infelizmente, a escassez de elementos de cultura material destas comunidades em Portugal – nomeadamente no que respeita a fontes relativas à origem do património artístico –, bem como a excessiva transformação dos espaços monásticos no presente, são obstáculos ao estudo detalhado da vida monástica feminina e, conseqüentemente, do grau de envolvimento das monjas na gestão temporal e espiritual das suas comunidades.

⁶³ BNP, LC 123, 1550; BNP, LC 117, [1528 -1561]; BNP, LC 133, 1551; BNP, LC 114, 1528.

⁶⁴ O trabalho de Winston-Allen revela como uma monja do convento de Santa Katharina (St. Gall) escreveu sobre esta matéria nas memórias da comunidade; a monja regista com orgulho o nome das irmãs que produziram manuscritos, acrescentando que não é impróprio que uma monja registre o seu nome no seu trabalho, desde que não o faça por vaidade. A escritã acrescenta ainda que o trabalho é lembrado por mais de 100 anos, beneficiando a alma da irmã que o produziu. (St. Gall, Stiftsbibliothek, MS St. Katherina, Wil, 'Schwesternbuch', Nr. 89, fol. 177. Citado por Anne Winston-Allen, *Convent chronicles...*, p. 174).

PREGADORES DA GRAÇA: TEÓLOGOS DOMINICANOS PORTUGUESES DO SÉC. XVII

FR. FRANCISCO MARTINS DE CARVALHO, OP

O séc. XVI é visto como o auge da província portuguesa da Ordem Dominicana. Com efeito, elencam-se nomes e datas que são apresentados como o melhor que a Ordem Dominicana teve em Portugal. Dão-se como exemplo, entre outros, os nomes de: Fr. Jerónimo de Azambuja (?-1563), Fr. Gaspar dos Reis (1579-1660), Fr. Jorge de Santiago (?-1561), Fr. Henrique de Távora (?-1581), Fr. Luís de Sotto-Mayor (1526-1586), Fr. Francisco Foreiro (1522-1581) e, de um modo especial D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590). Essa fama é bem fundamentada. Foram, se não todos, a sua grande maioria estudantes e catedráticos em universidades estrangeiras, teólogos presentes no Concílio de Trento, considerados pela Cúria Pontifícia e pela corte portuguesa, prestigiados pelos confrades de outras províncias¹.

No entanto, creio que não se poderá pôr de parte a geração seguinte, que se ilustrou principalmente na questão da Graça divina, cujos nomes são: D. Fr. João de Portugal (1554-1629), Fr. João de S. Tomás (1589-1644), Fr. Vicente da Ponte, D. Fr. Francisco de Araújo (1580-1664), Fr. Domingos de S. Tomás (?-1675) e Fr. Pedro de Magalhães (1594-1675)².

A questão da Graça divina na alma dos crentes e não crentes foi uma questão provocada em grande medida pela Reforma protestante e percorreu os sécs. XVI e XVII. O interesse que a Ordem Dominicana teve desde o seu início talvez se

¹ Fr. Raúl de Almeida Rolo – *Província de Portugal da Ordem de S. Domingos – Restauração*, p. 9-12, 1966.

² M. A. Ferreira Deusdado – *A filosofia tomista em Portugal*. Porto: Lello, 1977, p. 42-43; Fr. António do Rosário – *Escritores Dominicanos do séc. XVII* – Obras Meores I-II-III. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1975, n. 68, p. 202 ss.

possa remontar à entrevista que Lutero (1483-1546) e o cardeal Caetano – Tomás de Vio (1469-1534), antigo Mestre da Ordem – tiveram em Ausburgo em outubro de 1518. Nela, o cardeal legado da Santa Sé teve vários encontros com o reformador alemão. Não resultando em nada, teve este que se retirar a meio da noite de 20 a 21 de outubro. O cardeal Caetano já conhecia a posição dele pois apenas dois meses após a proclamação das célebres 95 teses de Wittenberg (1517), o papa Leão X ter-lhe-ia pedido uma opinião sobre elas. Tomás de Vio deixou de parte as questões retóricas e de segunda importância e chegou a duas conclusões principais: Lutero recusava toda a argumentação escolástica e remetia-se apenas às provas retiradas da Bíblia; e recusava toda a intermediação eclesial na ligação entre Deus e o crente³.

Com Conrado Koellin (1476-1536) e Francisco de Ferrara (1474-1526), o cardeal Caetano foi talvez o melhor comentador do séc. XV da *Suma* de S. Tomás e fundou um dos ramos da neo-escolástica ou do tomismo renascente no séc. XVI chamado o tomismo de penetração com a intenção de apresentar o pensamento de S. Tomás de uma maneira ortodoxa. Esta corrente contrastava com o tomismo chamado funcional ou prático, fundado em Salamanca por Francisco Vitoria (1492-1546) que via em S. Tomás um ponto de partida para as questões postas quer pelos descobrimentos das Américas e as suas consequências, quer pela vida prática de uma economia e uma moral à escala mundial⁴.

Será no Concílio de Trento (1545-1563), convocado para resolver as questões levantadas pelos protestantes, que se vão enfrentar não só estas duas correntes tomistas mas também três escolas teológicas: a dos Scotistas [de Dun Scotto (1265/6-1308), franciscano com toda a tradição de S. Boaventura, Bacon (1214-1294) e Occkam (1285/90-1349) – os nominalistas], a dos Agostinianos (de Sto. Agostinho e da sua interpretação da natureza humana) e a de S. Tomás (representada pelos teólogos espanhóis e portugueses seguidores das escolas de Salamanca). Haverá ainda uma teologia renascentista e biblista, mas como era um tanto informe, não terá grande influência.

É na primeira sessão (1546-1547) que tudo fica esclarecido. A posição teológica a propósito dos decretos do pecado original e sobretudo o da justificação pela fé e pelas obras que os teólogos tomistas apresentaram através de uma discussão cerrada, lógica e equilibrada, foi finalmente aceite pelos outros teólogos e pelos bispos. Basta lembrar que no decreto aprovado, o cap. 6 (modos de preparação para a justificação) é tirado quase verbalmente da III pars, q. 85, a.5 e o cap. 7

³ Ricardo Garcia-Villoslada – *Lutero*. Madrid: BAC, 1973, cap. 13, p. 375 e ss; Henri Strohl – *Luther jusqu'en 1520*. Paris: Puf, 1962, p. 267 e ss.

⁴ Fr. Raúl de Almeida Rolo – *A universidade de Salamanca e a renovação teológica e tomista em Portugal no séc. XVI*. Escritos del Vedat. 11 (1981) 379-407.

(causas da justificação) é tirado da I-II, q. 112, a.4 e da II-II, q. 24, a 3 da *Suma Teológica* de S. Tomás.

A partir desta sessão, o movimento teológico inclina-se para a teologia tomista e quase todos os outros decretos do Concílio são marcados pela doutrina de S. Tomás, apresentada pelos sucessivos teólogos ibéricos que acompanharam presencialmente as discussões conciliares⁵.

A questão da Graça divina não vai ficar por aqui. Sucessivos tratados escritos sobre a Natureza e a Graça irão aparecendo quer sobre este assunto em particular quer por comentários à *Suma* tomista sobre este aspeto.

A influência da escola de Salamanca torna-se presente e atuante. Numerosos estudantes que antes iam estudar teologia em Paris passam a estudá-la nesta Universidade, trazendo depois consigo os ensinamentos e os manuscritos dos seus mestres.

Ainda no séc. XX, foram encontradas nas bibliotecas portuguesas dois manuscritos de Vitória, três de Domingos de Soto (1495-1560), um de Melchior Cano (1509-1560), três de Ledesma (1509-1574), dois de Domingos Bañez (1528-1604), cinco de Bartolomeu de Medina e oito de Mâncio de Corpus Christi. Por isso, constituem os melhores depósitos de manuscritos desta escola teológica, rivalizando com a biblioteca vaticana⁶.

Assim, já não era preciso ir a Salamanca tirar um curso, pois Salamanca vinha a Portugal. A presença dos manuscritos atesta-o, tal como o fazem os contactos com os Dominicanos espanhóis em Trento⁷.

O episódio seguinte será a publicação da *Concordia Liberi Arbitri Cum Gratie Donis* em Lisboa, em 1588, por Luís de Molina (1536-1600), da Companhia de Jesus, aluno em Coimbra e professor em Évora. Já Santo Inácio de Loyola teria escrito nos seus Exercícios Espirituais, fruto do seu tempo renascentista e humanista em Paris que “na questão da graça, não se esquecesse do livre arbítrio”.

E para que o homem não fosse submergido pela Providência e pela Graça divina, o teólogo jesuíta teria descoberto “uma ciência média”⁸ que fosse igualmente aceitável para a liberdade do homem e a graça de Deus.

⁵ A. Walz – *I dominicani al concilio de Trento*. Roma: Herder, 1961.

⁶ Fr. Raúl de Almeida Rolo – *Francisco de Vitória e a renovação da teologia portuguesa no séc. XVI*. Lisboa, 1985.

⁷ Juan Belda Plans – *La escuela de Salamanca*. Madrid: BAC, 2000, p. 844-845, 851-852, 889-890; Fr. Raúl de Almeida Rolo – *A universidade de Salamanca e a renovação teológica...*; Mariana Amélia Machado Santos – *Manuscritos de filosofia do séc. XVI existentes em Lisboa* (Catálogo). Coimbra, 1951; F. Stegmüller – *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no séc. XVI*. Coimbra, 1959.

⁸ Cf. Orlando Romano – *O Molinismo, esboço histórico*. Porto, 1976, I Parte, cap. 3, p. 43-53; cap. 4, p. 55-73. II Parte, cap. 4, p. 195 ss.; caps. 5 e 6, p. 213 ss.

Antes de ser publicada, a obra já era criticada pelas suas opiniões transmitidas oralmente ou escritas nos apontamentos dos alunos⁹.

No momento da publicação ergueram-se em discussões teológicas duas ordens religiosas que pretendiam ter a verdade: a Companhia e os Dominicanos. Foi mais uma discussão de pessoas e de interesses do que uma discussão séria e serena para descobrir o que estava em jogo: o homem cristão. As acusações de “pelagianista” (contra o qual lutou Santo Agostinho) e de “protestante” choviam de ambos os lados. Apelaram ao julgamento do Papa. Durante 10 anos (1595-1605), discutiu-se acesamente os dois pontos de vista, não só na Congregação chamada pelo Papa para discutir o assunto, a congregação “De auxiliis”, mas entre universidades, professores e teólogos. Em 1605, foi dado como possível ensinar as duas opiniões, não havendo uma condenação formal das teses de Molina, embora fossem consideradas condenáveis por cinco comissões sucessivas¹⁰.

Apesar disto, a discussão continuou até 1622, ano em que foi proibido qualquer escrito sobre o assunto. Quase 20 anos mais tarde o livro *Augustinus* de Jansénio de Ypres (1585-1638) é publicado postumamente e ao longo dos finais do séc. XVII e durante o séc. XVIII vai ter uma enorme importância. A sua exigência moral fá-lo ser aceite primeiramente nos meios da Reforma Católica em França e nos outros países. As sucessivas condenações teológicas vão delimitar a sua ação mas esta permanece na teologia moral e na casuística até ao séc. XIX, se não até ao séc. XX¹¹.

Mas é tempo de regressarmos aos “pregadores da Graça”. Como é óbvio não ficaram indiferentes a toda esta questão. A permanência teológica de Salamanca em Portugal já foi mencionada. As discussões prosseguiram entre as duas universidades portuguesas. A de Coimbra com a cátedra de Prima com sucessivos Dominicanos; a de Évora entregue aos Jesuítas, embora as influências pudessem ser recíprocas. Por exemplo, Molina foi criticado por alguns dos seus confrades jesuítas; Suarez (1548-1617), o maior teólogo jesuíta do seu tempo, tem duas opiniões distintas sobre o livro do seu confrade, mas não sabemos se por detrás das críticas e das objeções, às vezes violentas, houve “concordia” entre as duas partes, apesar de mais tarde terem feito frente comum contra o jansenismo. O que sabemos é que ambas as Ordens defenderam o seu propósito ultrapassando os limites da caridade, pelo menos na sua forma impressa.

Os nomes dos principais teólogos dominicanos portugueses acima indicados terão de ser revistos. Fr. Francisco de Araújo, nascido em Vigo, Galiza, e com toda

⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹¹ Cf. Bernard Quillet – *Lacharnement theologique - Histoire de la grace en l'Occident du III au XXI siècle*. Paris: Fayard, 2007, cap. 17 a 22, p. 419 ss.

a sua vida e obra em Espanha, não pode ser considerado português só porque a sua mãe o era. Mas não elimina de todo uma eventual influência no nosso país.

O segundo teólogo a rever, Fr. João de S. Tomás, nascido em Lisboa de pais flamengos, fez os estudos preparatórios de filosofia em Coimbra no Colégio das Artes entregue aos jesuítas por D. João III, onde teria conhecido o célebre curso filosófico dos “conimbricenses”. O pai mandou-o estudar teologia em Lovaina e, mais tarde, entrou nos Dominicanos no convento de Atocha em Madrid. Foi professor principalmente em Alcalá de Henares, escreveu um *Cursus philosophicus* e um *Cursus theologicus* que seguem o plano da *Suma Teológica*. O seu sucesso foi enorme e é considerado o melhor teólogo dominicano do séc. XVII, apesar de se situar num ambiente puramente escolástico. Se de Portugal recebeu o nascimento e os primeiros estudos, não se pode considerar um teólogo português na sua carreira, embora a sua influência possa ter sido grande através das fronteiras permeáveis da Ordem Dominicana no contexto do séc. XVII.

Os seguintes teólogos foram reconhecidos e respeitados no seu tempo: D. Fr. João de Portugal, filho do 2º Conde do Vimioso e irmão do 4º Conde, que entrou juntamente com a mulher na Ordem Dominicana. Estudou em Salamanca, onde mostrou as suas capacidades para teologia especulativa ou escolástica. Bispo de Viseu, publicou o primeiro volume da sua obra *De Gratia Increata et Creata* não tendo publicado o segundo pela proibição de 1622.

Fr. Domingos de S. Tomás dividiu a sua publicação literária pela pregação (sermões publicados – era pregador da casa real) e a teologia especulativa. Nesta última escreveu *Tyrocinium Theologicum* em 2 volumes (1668-1670) e *Manuale Thomisticum* em 7 tomos, manuscrito que se encontra no Arquivo Central da Ordem em Roma.

Fr. Pedro de Magalhães foi também um dos melhores teólogos especulativos do tempo. Estudou em Coimbra e escreveu: *Tractatus Secundus Theologicus de Scientia Dei ad Questionem XIV in Primam Partem* (Lisboa 1666); *Tractatus Theologicus de Praedestinatione Executione in Duas Partes Distributus* (Lisboa 1667, Lyon 1674); *Tractatus Theologici Ad Primam Partem D. Thomae de Voluntate, de Praedestinatione, de Trinitate* (Lisboa 1669). Morreu no convento de S. Domingos de Lisboa, tal como o anterior.

No entanto, não foi só com obras publicadas sobre a Graça que os dominicanos portugueses se distinguiram¹².

Fr. Vicente Pereira (1616-1622), Fr. António da Ressurreição (1622-1635), Fr. André Tomás (1635-1639) e Fr. Diogo Artur, ocuparam quase meio século a cátedra de Prima de Teologia em Coimbra. D. Fr. António da Ressurreição (?-1637),

¹² Prudêncio Quintino Garcia – *A Teologia Tomista em Portugal*, 2ª ed. Porto: Lello, 1979, cap. 7º, D. João de Portugal, p. 37-39, 152-153, 173 e ss.; Frei Luís de Sousa (Fr. Lucas de Sta. Catarina) – *História de São Domingos em Portugal*. Porto: Lello, Quarta parte, II Volume, p. 1217-1234, 1977.

Fr. Fernando Soeiro (?-1674), Fr. Manuel Veloso (1630-1706) e Fr. Pedro Mártir (?-1615), deixaram comentários inéditos à *Prima Pars* da *Suma Teológica*. No nosso tempo, Fr. António do Rosário, na sua obra *Escritores Dominicanos do séc. XVII*, fornece-nos a lista dos Dominicanos que exerceram o ofício de censores de livros¹³.

Nos meados do séc. XVII, a teologia escolástica encontra o seu fim na Península Ibérica. Esgotada a sua capacidade especulativa e desligada para assuntos demasiado abstractos e técnicos, é substituída pela teologia positiva, iniciada pelo P. Petavius, ou Petau (1583-1652), jesuíta, mas cujo antecedente se pode encontrar na obra de Melchior Cano *De Locis Theologicis* (1563).

Apesar disso, encontra ainda em França continuadores em Jean Nicolai (†1663), Contenson (†1674), V. Baron (†1674), J. B. Gonet (†1681), A. Godin (†1695), A. Massoulié (†1706) e B. Serry (†1738). E na Itália do séc. XVIII com V. Gatti (†1742), Daniel Concina (†1756), Vicente Tuzzi (†1761) e Salvador Roselli (†1787).

Em Portugal, os Dominicanos viram-se para a atividade que nunca deixaram de fazer desde a sua chegada: a pregação, cuja importância é-nos dada pela quantidade de sermonários publicados. Até finais do séc. XVIII foram membros na Real Academia da História quatro frades e pelo menos um na Real Academia das Ciências.

Na Península, os teólogos dominicanos são substituídos pelos carmelitas descalços que redigiram o seu grande *Curso Salamanticenses* (1631-1637-1641) que constitui o melhor comentário do seu tempo à *Suma* de S. Tomás sob o ponto de vista escolástico, com digressões exaustivas a cada questão e a cada artigo e que é o principal espelho da segunda escolástica ou do tomismo hispânico.

Pode-se então tentar caracterizar o séc. XVII dominicano português como: por um lado “ligados entre si, os conventos apresentam-se como girando em fortes eixos de escola teológica-ascética-pastoral dos dominicanos () Lisboa-Batalha-Évora (Fr. António do Rosário – *Escritores Dominicanos do séc. XVII* (...) - Vol. III - Prefácio); por outro lado “a importância indiscutível das universidades e da irradiação intelectual dos seus mestres” não deve impedir que se saliente “os estudos particulares da Ordem, principalmente o de Lisboa e os seus congéneres em Coimbra, Batalha e Évora” (Fr. Raúl Rolo, *A Universidade de Salamanca e a Renovação Teológica*, 1981, p. 405).

Na quarta parte da “História de S. Domingos” [Livro I, cap. III], com a prosa característica da época, Fr. Lucas de Santa Catarina chama ao convento de S. Domingos em Lisboa “Atenas lusitana, podíamos chamar à casa de S. Domingos de Lisboa. Porque sendo ela pela maior parte a que residem os Mestres com a circunstância de ser uma das cinco universidades que tem esta província. Aqui se

¹³ Fr. António do Rosário – *Escritores Dominicanos do séc. XVII* – Obras Meores I-II-III..., n. 68, p. 202 ss.

acham as ciências nos seus dois estados já na custosa fadiga de aprendidas, já na sossegada felicidade de laureadas”.

É nesta concentração do saber em Lisboa em que se partilhava a mesma igreja, o mesmo convento e a mesma biblioteca que se encontram os censores dos livros a publicar, os pregadores da corte e da casa real, os professores que ensinam a doutrina escolástica de S. Tomás e os teólogos que a defendem de interpretações abusivas ou erróneas.

Foi neste centro de estudos, e não esquecendo Coimbra e o mosteiro da Batalha, que a província portuguesa deu o melhor que tinha ao séc. XVII português e que foi muito aceite, elogiado e aplaudido.

DA PENÍNSULA ITÁLICA A PORTUGAL:
BISPOS DOMINICANOS ENTRE MÚNUS
TEOLÓGICO-PASTORAL E SERVIÇO POLÍTICO
(SÉC. XVI-XVIII)

PAOLA NESTOLA*

O estudo que se apresenta insere-se no recente interesse historiográfico pelas ordens religiosas, em particular pela ordem tradicionalmente associada ao ofício da defesa da ortodoxia (*ordo praedicatorum*)¹, e foca a sua atenção sobre a presença e o papel dos bispos dominicanos entre territórios periféricos da Europa, como foram os Reinos de Nápoles e de Portugal, durante os séculos XVI-XVIII. Nesses espaços circularam, pessoalmente ou através de meios culturais como os livros, figuras eminentes de uma ordem de longa duração cronológica, ramificada geograficamente, cujos teólogos se distinguiram não só no serviço da Igreja de Roma, mas também das monarquias europeias com propagação transnacional. A pesquisa apresentada baseia-se nas listas apologéticas ou nas galerias figurativas dos religiosos que vestiram o hábito de S. Domingos e permite, por um lado, centrar a atenção sobre a representação identitária dos membros da ordem fundada por S. Domingos de Gusmão. Por outro lado, contribui para a perceção da distribuição dos teólogos que alcançaram a dignidade episcopal no Reino de Nápoles na primeira metade da época moderna. Entre os prelados dessa lista, tentaremos traçar um perfil de D. Fr. Leonardo Marini, eleito arcebispo de Lanciano na

* Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC), Universidade de Coimbra.

¹ Remeto para as entradas *Domenicani* relativas aos territórios de interesse: para Itália, Giovanna Paolin; para Portugal, José Pedro Paiva. In *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Dir. Adriano Prosperi. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. I, p. 498-503.

segunda metade do século XVI, cuja trajetória político-religiosa e *cursus honorum* foram invulgares por sabedoria, por doutrina, mas também por outros elementos de distinção. Traços que favoreceram a sua proximidade a preeminentes teólogos correligionários portugueses como o arcebispo de Braga, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, e o teólogo Fr. Francisco Foreiro.

Antes de entrar nesse específico perfil biográfico, algumas palavras sobre as fontes e as cronologias consideradas. A documentação que apresenta informações incontornáveis para definir os perfis dos dominicanos nomeados pelos reis de Espanha e confirmados pelos papas, alcançando assim a dignidade episcopal, tal como outros confrades dos territórios ibéricos, é sem dúvida aquela que se guarda no Arquivo Secreto Vaticano e no Arquivo Histórico Nacional de Madrid². A par dessa documentação manuscrita, é também muito interessante aquela impressa, produzida no interior da ordem entre final do século XVII e início do século XVIII, como o *Sacrum Theatrum Dominicanum*, de Vincenzo Maria Fontana, de 1666³; ou a *Galleria de Sommi Pontefici, Patriarchi Arcivescovi...*, de Giovan Michele Cavalieri, editada em Benevento em 1696⁴. Trata-se de dois eruditos exemplos literários que tiveram uma forte influência também na literatura dominicana portuguesa⁵, conforme testemunha a obra de Fr. Pedro Monteiro, editada em 1729 com o título de *Claustro Dominicano*⁶.

Estruturadas como elencos de confrades dos quais se evidenciavam os méritos, as qualidades, as “heroicas ações”, essas obras taxonómicas pretendiam celebrar a legião dos *Domini Canes* organizando as biografias dos seus membros conforme um sistema de classes e subclasses⁷. Elencos que mostravam as articulações desses teólogos em distintos territórios do orbe católico e em muitos âmbitos político-sócio-culturais como as hierarquias episcopais, os tribunais inquisitoriais, os

² Entre os primeiros estudos a considerar essas fabulosas fontes, pelos territórios de referência, destaca o livro sobre o episcopado português e dos territórios do Império, que utiliza aprofundadamente essa crucial documentação: José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006; para as dioceses napolitanas é considerada apenas a documentação dos Arquivos de Espanha: Mario Spedicato – *Il mercato della mitra. Episcopato regio e privilegio dell’alternativa nel regno di Napoli in età spagnola (1529-1714)*. Bari, 1996.

³ Vincenzo Maria Fontana – *Sacrum Theatrum Dominicanum*. Roma: Typographia Nicolai Angeli Tinassi, 1666.

⁴ Giovan Michele Cavalieri – *Galleria de sommi pontefici, patriarchi, arcivescovi, vescovi dell’ordine de’ predicatori*. Benevento: Stamperia Vescovile, 1696.

⁵ Paola Nestola – Taxonomias dominicanas italo-ibéricas: entre exaltação de dignidade(s) e proposta de um arquétipo (sécs.XVII-XVIII). In *III Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, Alcalá de Henares, Junho de 2015*, 1-21. Online: <http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2016/04/Paola-Nestola.pdf>

⁶ Pedro Monteiro – *Claustro Dominicano*. Lisboa Ocidental: Antonio Pedrozo Gairam, 1729.

⁷ Paola Nestola – “Não caberão em todas as paredes delle os seus retratos”. Galerias apoloéticas das ordens religiosas: entre elencos eruditos e listas iconográficas (sécc. XVII-XVIII). *Lusitania Sacra*. 36 (jul.-dez. 2017), [no prelo].

circuitos régios ou da cúria papal, etc.. A linguagem plástica, sobretudo nas duas obras italianas, recorria também ao poder das imagens, apresentadas como complemento dos frontispícios. Elementos secundários do texto, essas representações figurativas explicitavam, também, uma forte componente teológica à base dos distintos projetos editoriais, destacando o conjunto exemplar de religiosos perante outras vigorosas instituições regulares que disputavam a cena política, social, religiosa e cultural. As três obras concebidas entre final do século XVII e início do seguinte, atingiam a outra obra monumental como a *Italia Sacra*, escrita entre 1644-1662 pelo cisterciense Ferdinando Ughelli, e reeditada na primeira metade do século XVIII⁸. Este religioso, de facto, criou o primeiro programa unitário de história eclesiástica nacional consagrado às dioceses italianas. Um projeto que intentava inculcar nos bispos, quer a consciência da sua própria dignidade, quer a consideração do território diocesano pelo qual tinham sido consagrados.

Cravado nesse quadro literário italo-lusitano, o perfil que tentaremos esboçar de D. Fr. Leonardo Marini, arcebispo de Lanciano e de Alba, constitui um emblema dessa extensa galeria dominicana, sendo que reúne características invulgares de teólogo, de zeloso pastor, de eficaz e itinerante diplomata⁹. Tudo isso ao longo dos seus 63 anos; seguindo um périplo entre dioceses italianas centro-setentrionais; destacando-se particularmente nas plateias de capitais políticas como Trento e Roma, durante fases importantes da assembleia tridentina e nos anos a seguir ao Concílio; cruzando outros territórios europeus como Madrid, até chegar a Portugal em 1573, no decurso do governo do rei D. Sebastião.

A cronologia ampla das fontes literárias permite considerar outra importante obra apologética, conhecida como *Árvore Genealógica da Ordem Dominicana entroncando em Afonso X*, pintura que se encontra na Igreja de S. Domingos de Lisboa, e realizada entre 1680 e a primeira década do século XVIII (1705). É esse o marco cronológico proposto em 2010 por Maria Rita Vaz Freire sobre essa notável fonte iconográfica, assim como por outros estudos¹⁰. Uma cronologia que, possivelmente, pode ser definida de maneira mais apurada, por volta do ano de 1712: ano de canonização pela bula *Inter Multiplices* do dominicano Pio V, Michele

⁸ Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae et Insularum Adjacentium*. Venetiis: Sebastianus Coleti, vol. 1-10, 1717-1722.

⁹ Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra...*, vol. IV, 1719, p. 293-300 (Alba); Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra...*, vol. VI, 1720, p. 790-792.

¹⁰ Maria Rita Vaz Freire – *Árvore Genealógica – Pintura a óleo sobre tela*. Trabalho final policopiado, Curso de Especialização Tecnológica em Artes Decorativas Portuguesas. Lisboa: Escola Superior de Artes Decorativas da Fundação Ricardo do Espírito Santo Silva, 2001, p. 53, pela datação da obra. Outros estudos sobre este espaço: Isabel Mayer Godinho Mendonça – A sacristia de S. Domingos em Lisboa e o património integrado de artes decorativas. In Ana Cristina da Costa Gomes e José Eduardo Franco (coord.) – *Dominicanos em Portugal. História, Cultura e Arte, Homenagem a José Augusto Mourão*, op. Lisboa: Alêtheia, 2010, p. 350-377.

Ghislieri¹¹. Esse pontífice é, de facto, representado brilhantemente nessa galeria figurativa lisboeta, com o sinal do novo preeminente título, a auréola. Aliás, o pontificado desse papa-inquisidor (1566-1572) foi particularmente intenso em distintos âmbitos políticos, sociais, religiosos e litúrgicos dos primeiros anos pós-Trento, envolvendo as redes eclesiásticas da península italiana e da extrema Europa ocidental, como Portugal.

Nessa linha de análise centrada sobre o extraordinário papel dos dominicanos em distintos períodos e territórios, tentaremos aprofundar quanto foi salientado com inovadoras propostas por José Pedro Paiva, relativamente à categoria do “tridentinismo”: um conjunto de normas e decretos com uma inicial elaboração no concílio tridentino, mas que tiveram como modelo o papado, o qual desde Roma construiu a partir e em nome de Trento novas disposições, regras e rituais a difundir e implantar no orbe católico¹².

Círculos e agentes dominicanos

As linhas metodológicas e cronológicas evidenciadas introduzem-nos ao tema da presença dos dominicanos entre territórios distintos da península itálica e portuguesa, assim como ampliam os conhecimentos da herança político-religiosa desenvolvida ao longo dos séculos. Essa presença, muitas vezes dispersa no âmbito das hierarquias episcopais, é possível reconstruí-la considerando, por exemplo, algumas características nas dinâmicas de escolha de bispos dominicanos no Reino de Nápoles, nomeadamente nas dioceses de *regio padroado* controladas diretamente pela coroa espanhola. À diferença daquilo que ocorreu nas dioceses da península ibérica – sujeitas *in toto* ao padroado régio, e sobremaneira pelas portuguesas atribuídas a prelados autóctones –, no fragmentado território napolitano as sedes onde se aplicava esse direito foram uma mínima parte. Um sistema disperso, que considerava uma origem nacional dos prelados mais heterogénea, fundamentalmente constituída por prelados napolitanos ou espanhóis, e até portugueses¹³. Na época entre os anos 1529 e a primeira década do século XVIII, os prelados recrutados pelos reis de Espanha entre a ordem dominicana não foram numericamente relevantes¹⁴: 16 elementos escolhidos

¹¹ Miguel Gotor – Domenicana, ovvero la santità inquisitoriale. In Idem, *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*. Roma: Aracne, 2012, p. 71-179.

¹² José Pedro Paiva – A recepção e aplicação de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares Novos*. Coord. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 13-58, 15.

¹³ Paola Nestola – Incorporati tra i confini della monarchia cattolica: vescovi portoghesi, spagnoli e italiani nel vicereame di Napoli durante l’Unione Dinastica. *Revista de História das Ideias*. 33 (2012) 101-164.

¹⁴ Paola Nestola – Entre península ibérica e vice-reino de Nápoles: bispos dominicanos na época dos Habsburgo. In *Actas Congresso Internacional “Os Dominicanos no Mundo Luso-hispânico. História, arte e*

para 10 cidades episcopais, que celebraram a eleição, e possivelmente a solene entrada de um bispo dominicano¹⁵.

Um aspeto deve destacar-se considerando as dinâmicas políticas da cúria romana da segunda metade do século XVI: os anos do pontificado do papa Pio V (1566-1572) não constituem uma conjuntura particularmente dinâmica na promoção de religiosos dominicanos nas dioceses napolitanas de padroado régio, ao contrário do que acontece nos mecanismos episcopais portugueses. Retomando as indicações evidenciadas em 2004 por José Pedro Paiva, foram três os prelados escolhidos durante o governo do papa-inquisidor Ghislieri: Fr. Jorge Temudo (bispo de Cochim em 1558 e arcebispo de Goa em 1567), Fr. Fernando de Távora (bispo de Funchal em 1569) e Fr. Henrique de Távora e Brito (bispo de Cochim em 1571 e arcebispo de Goa em 1577), eleitos para dioceses orientais importantes como Goa, ou para outros centros externos à península atlântica, tais como Funchal e Cochim¹⁶. Esses prelados foram promovidos ou preconizados pela influência do cardeal D. Henrique, assim como pelo facto de terem saído da fileira da Inquisição ou terem participado como teólogos nas sessões tridentinas, e até pela garantia dada a residir naquelas longínquas igrejas, contribuindo para o projeto de territorialização do poder imperial português¹⁷. A motivação da residência, conforme as novas indicações de governo episcopal estabelecidas em Trento, terá possivelmente favorecido as escolhas de dominicanos para as dioceses da América espanhola, assim como para Igrejas de outros territórios europeus, de maneira que foi nesse período que a ordem alcançou o invulgar número de 35 escolhas nas hierarquias episcopais¹⁸.

Nesse particular momento se insere também a promoção, em outubro de 1566, de D. Fr. Leonardo Marini da diocese régia de Lanciano, no reino de Nápoles, para a de Alba, no Piemonte. Uma promoção que se coloca nos primeiros meses do pontificado do papa dominicano, o qual, além de ser oriundo do mesmo território setentrional da península italiana, conhecia muito bem a situação dessa

património”, Lisboa 23-26 de Julho de 2014. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa; ISTA (no prelo).

¹⁵ Cfr. o “solemniter ingressus” de D. Leonardo Marini, celebrado no dia 7 de abril de 1560, conforme a sintética referência do correligionário: Vincenzo Maria Fontana – *Sacrum Theatrum...*, p. 81. Sobre essas cerimónias episcopais: José Pedro Paiva – *A Liturgy of Power: Solemn Episcopal Entrances in Early Modern Europe*. In *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. Ed. Heinz Schilling; Istvan Gyorgy; Toth. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 138-161; Paola Nestola – ‘Ecce sacerdos magnus’: as entradas dos bispos nas dioceses de *regio patronato*. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles e os espaços portugueses (séculos XVI-XVIII). *História. Revista da FLUP Porto*. IV série. 4 (2014) 167-185.

¹⁶ José Pedro Paiva – Os dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614). In *Praedicatores, Inquisitores II Los Dominicanos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*. Ed. Arturo Bernal Palacios. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición. Sevilla, 3-6 Marzo de 2004, Roma, ISD, 2006, 504-573, 532; José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do Império...*, p. 338-339.

¹⁷ José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do Império...*, p. 323.

¹⁸ Angelo Walz – *I domenicani al Concilio...*, p. 407.

área, porque tinha sido titular de Mondoví (1560-1566), circunscrição muito próxima a França, e onde se encontravam também enclaves de valdenses¹⁹.

Para além desses elementos, o *cursus honorum* de Marini foi bastante interessante. O seu perfil em 2008 foi traçado na entrada do *Dizionario Biografico degli Italiani*, com amplo recurso a fontes manuscritas vaticanas, assim como a outros estudos italianos, alemães e espanhóis, da época moderna ou mais recentes²⁰. Entre a multidão de fontes referenciadas sobre esse prelado de origem genovesa é interessante reparar sobre um documento que sintetiza a vida desse ilustre confrade de S. Domingos: a lápide sepulcral com o epitáfio do prelado. Essa tipologia documental, muitas vezes com uma dimensão monumental como aquelas investigadas por Erwin Panofsky no século passado²¹, no caso do Marini é constituída por um humilde documento horizontal que, lamentavelmente, está inacessível a quem hoje visita a igreja de Minerva em Roma. Contudo, foi referenciado no *Sacrum Theatrum Dominicano* pelo confrade Fontana que se apoiava na autoridade da erudita obra *Italia Sacra* de Ughelli²². Por sua parte, esse autor referia o epitáfio do Marini na entrada da diocese de Alba, governada nos anos 1566-1572 pelo estreito colaborador do papa Ghislieri.

Conforme refere Ughelli, o arcebispo de Lanciano foi sepultado “ante aram maximam”. Esse constitui um lugar sintomático no espaço da igreja dominicana, e que indicia o papel que D. Leonardo Marini teve durante fases internacionais da sua carreira, em particular na produção de livros litúrgicos necessários para a celebração da Missa. O epitáfio traça o *cursus honorum* desenvolvido ao longo de cinco pontificados, entre 1550 e 1573, durante o governo dos papas Júlio III, Paulo IV, Pio IV, Pio V e, finalmente, Gregório XIII; evoca, ao mesmo tempo, a atividade diplomática exercida com quatro soberanos: Maximiliano de Áustria, Carlos V, Felipe II e D. Sebastião (*Sebastianum Lusitaniae Regem*). No documento sepulcral o prelado é indicado como titular do *Archiepiscopatum Lancianensem*, enquanto são poucas as referências às outras Igrejas para as quais foi escolhido. Com efeito, o seu *cursus* nas hierarquias episcopais começou em 1550, quando foi eleito bispo de Laodicea *in partibus*; prosseguindo em Lanciano em 1560, para concluir-se com a escolha em 1566, durante o pontificado de Ghislieri, para a diocese de Alba no Piemonte. Apesar dessa última dignidade, Marini é definido titular da

¹⁹ Simona Feci – Pio V, santo. In *Enciclopedia dei papi*. Roma: Istituto Enciclopedia Italiana, 2002, III, p. 160-180.

²⁰ Marco Maiorino – Marini Leonardo. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 70, 2008, acessível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/leonardo-marini_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/leonardo-marini_(Dizionario-Biografico)), consultado em outubro de 2017.

²¹ Erwin Panofsky – *Tomb Sculpture. Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. London: Phaidon Press, 1992, p. 92.

²² Vincenzo Maria Fontana – *Sacrum Theatrum...*, p. 118; Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra...*, vol. IV, p. 298.

arquiocese de Lanciano ainda em 1572, quando foi enviado à península ibérica por Gregório XIII como representante papal na missão diplomática para discutir a questão do apoio naval na guerra contra os turcos. Também nesse documento que se encontra na Bibliothèque Nationale de Paris, o prelado é identificado conforme o título da igreja napolitana²³. Em particular nesse relato, individualizado e transcrito em 1958 num estudo de Joaquim Veríssimo Serrão²⁴, se dava conta *Da visita que elRey [Dom Sebastião] deu no ano de 1573 aos lugares de Alentejo e como veyo a Evora estando el Rey nella o Arcebispo de Luciano* [sic] *Nuncio do Papa*. Foi no dia 19 de fevereiro de 1573 que o prelado se encontrou na capital alentejana com o rei de Portugal, D. Sebastião²⁵. Um encontro solene da cerimónia, no qual participaram outros eminentes eclesiásticos como o Cardeal Infante D. Henrique, o arcebispo de Évora D. João de Melo e o cabido local. Durante este momento de contratação diplomática, o rei português prometeu apoiar com uma contribuição de 40.000 escudos a Santa Liga na luta contra os inimigos do cristianismo. Uma soma de dinheiro considerável aquela prometida ao representante papal por parte do soberano que, contudo, não participou nessa empresa mediterrânea.

A historiografia muitas vezes questionou o débil interesse manifestado por D. Sebastião na participação de Portugal na Santa Liga; assim como ainda não se sabe se o rei chegou a cumprir o seu compromisso do relevante donativo, numa conjuntura particular para a política militar portuguesa, mais interessada em reforçar as posições do extremo asiático do império. Apesar desses debates historiográficos reconstruídos através da documentação diplomática, neste percurso analítico tentar-se-á destacar o papel do religioso dominicano, considerando outros elementos da emblemática biografia do ilustre teólogo. “Bernardo Marini, Arcebispo [de] Lanciano frade Dominico”, conforme refere o documento parisiense, que altera o elemento onomástico²⁶, na qualidade de representante papal foi recebido com uma solene cerimónia em Évora pelo soberano, assim como pelas autoridades religiosas portuguesas. Por outro lado, também Ughelli confirma o extraordinário elemento económico atribuído (*non minimam pecuniae summam obtulit*), referindo um pormenor importante da embaixada do prelado. Conforme este autor, em particular o rei lusitano ofereceu esse donativo “*Marini intuitu*”²⁷, ou seja, em consideração da reputação do religioso, que tinha participado em

²³ Bibliothèque Nationale de Paris, *Fonds Portugais*, mss. 8, f. 126 r-127v.

²⁴ Joaquim Veríssimo Serrão – Documentos inéditos para a história do reinado de D. Sebastião. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. XXIV (1958) 132-135. Sobre esse acontecimento referenciados também em outras fontes portuguesas: Francisco de Sales Loureiro – *Uma jornada ao Alentejo e ao Algarve*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984, p. 9-11.

²⁵ Maria Augusta Lima Cruz – *D. Sebastião*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, p. 219-220.

²⁶ Bibliothèque Nationale de Paris, *Fonds Portugais*, mss. 8, f. 126 v.

²⁷ Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra...*, vol. IV, p. 298.

outros eventos internacionais nos quais foram ativas as presenças portuguesas, nomeadamente da ordem dominicana²⁸.

A consideração do soberano muito provavelmente derivava da grande estima que o prelado Marini conquistou na última fase do Concílio de Trento, sobremaneira nas sessões em que, a partir dos anos Sessenta, o arcebispo foi o representante das dioceses napolitanas e partilhou com figuras destacadas da nação portuguesa como os confrades D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga²⁹, e o teólogo Fr. Francisco Foreiro³⁰. Particularmente estreita foi a proximidade de Marini com esse último invulgar hebraísta, excelente linguísta e exegeta lisboeta. Aliás, os recentes perfis biobibliográficos sobre esse dominicano, como aqueles do académico e confrade António do Rosário de 1984, ou os estudos da década anterior de José Nunes Carreira, destacaram o papel crítico-exegético do português na assembleia conciliar³¹. Traços complementares às referências oferecidas por Diogo Barbosa Machado no século XVIII, ou pelo P. José de Castro na volumosa obra *Portugal no Concílio de Trento*³².

O douto teólogo português, chegado a Trento em fevereiro de 1562, colaborou com o arcebispo de Lanciano e com outro prelado dominicano (Egidio Foscarari, bispo de Modena) na reforma do Breviário, do Missal e do Catecismo. Livros que foram editados em Roma a partir dos primeiros meses do pontificado do papa Pio V Ghislieri, nomeadamente nos anos 1566 (Catecismo), 1568 (Breviário), 1570 (Missal), e que se tornaram textos de referência para todo o orbe católico³³. Nos anos Oitenta do século passado os estudos de Pedro Rodríguez

²⁸ Vincenzo Maria Fontana – *Sacrum Theatrum...*, p. 391-392; Pedro Monteiro – *Claustro Dominicano...*, p. 168-201, 175-176; José de Castro – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944; Angelo Walz – *I domenicani al Concilio di Trento*. Roma: Herder, 1961, *ad indicem*; David Sampaio Barbosa – *Portugal em Trento. Uma presença discreta. Lusitania Sacra*. 3. (1991) 11-38; Amélia Polónia – *D. Henrique. O Cardeal-Rei*. Lisboa: Círculos de Leitores, 2005, p. 88; José Pedro Paiva – *Os dominicanos e a Inquisição...*, p. 526.

²⁹ Pedro Monteiro – *Claustro Dominicano...*, p. 170; Angelo Wals – *I domenicani al Concilio di Trento...*, p. 293, 309, 376-376, 388-389.

³⁰ Pedro Monteiro – *Claustro Dominicano...*, p. 171; Angelo Wals – *I domenicani al Concilio di Trento...*, p. 306, 308, 311, 371, 408, 426.

³¹ José Nunes Carreira – *Filologia e crítica de Isaías no comentário de Francisco Foreiro (1522?-1581). Subsídios para a história da exegese Quinhentista*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1974, p. 4-24. José Nunes Carreira – Fr. Francisco Foreiro: hebraísta, teólogo e exegeta. Evocando o quarto centenário da sua morte. *Brotéria*. 114 (1982) 80-87; António do Rosário; Francisco de Faria Leite – Frei Francisco Foreiro. Comemoração do centenário. *Anais*. II série. 29 (1984) 531-593.

³² Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana*, t. II. Coimbra: Atlântida, 1966, p. 149-152; José de Castro – *Portugal no Concílio de Trento...*, IV, 49, p. 155-159.

³³ Vincenzo Maria Fontana – *Sacrum Theatrum...*, p. 394; Amato Pietro Frutaz – Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V nel 1570. In *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Bologna, 2-6 settembre 1958. Padova: Ed. Antenore, 1960, p. 187-214; Simon Ditchfield – Il papa come pastore? Pio V e la liturgia. In *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*. A cura di Maurilio Guasco; Angelo Torre. Bologna: Il Mulino, 2005,

e Raul Lanzetti puseram em relevo a importância desse grupo de religiosos na redação desses livros litúrgico-pastorais: eram frades altamente familiarizados com toda a literatura religiosa da época³⁴. Entre tantos encargos, quer Marini, quer Foreiro trabalharam também na edição do Índice tridentino de 1564³⁵. Um papel que, no caso do teólogo português, beneficiava da experiência adquirida no seu país de origem durante a elaboração do *Index* de 1561, conforme as ordens do cardeal D. Henrique³⁶. Contrariamente ao confrade português, o arcebispo tinha uma experiência pastoral prévia na diocese de Mântua, na qualidade de coadjutor do cardeal Hércules Gonzaga. Foi nesse período que redigiu o texto do *Catechismo, ovvero istruzioni delle cose pertinenti alla salute delle anime*, dirigido fundamentalmente aos fiéis, e necessário para revitalizar a pregação evangélica³⁷. Uma experiência que foi de grande valia também para a edição de uma obra mais ambiciosa como o Catecismo, editado em Roma em 1566 e dirigido aos pastores para a sua formação no conhecimento das Sagradas Escrituras, no dogma ou na moral da Igreja. Nesse compromisso o papel do arcebispo de Lanciano foi decisivo, pelo facto de que o prelado integrou quer a comissão redatora durante o pontificado de Paulo IV, quer a comissão revisora, poucos meses antes da eleição papal de Ghislieri.

Na esteira do ano jubilar dominicano que se celebra no ano de 2016, assim como pelos 450 anos da edição desse texto impresso em Roma, nesta última parte tentaremos aprofundar o perfil político, religioso e teológico do ilustre membro da ordem Marini. Nomeadamente considerando um importante documento celebrativo do seu destacado papel na redação dos textos pastorais e litúrgicos, promulgados em Roma durante o pontificado Ghislieri, e que se tornaram os livros oficiais da Igreja católica.

159-178. Pela área portuguesa: João Francisco Marques – A palavra e o livro. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Coord. João Francisco Marques; António Camões Gouveia. Lisboa: Círculos de Leitores, 2000, p. 377-447.

³⁴ Pedro Rodríguez; Raúl Lanzetti – *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*. Pamplona: Universidad Navarra, 1982, p. 130-132; Idem, *El manuscrito original del Catecismo Romano: descripción del material y los trabajos al servicio de la edición crítica del catecismo del Concilio de Trento*. Pamplona Universidad de Navarra, 1985.

³⁵ Pedro Rodríguez; Raúl Lanzetti – *El Catecismo romano...*, p. 129-131.

³⁶ José Pedro Paiva – Os dominicanos e a Inquisição..., p. 524; J. M. de Bujanda – Los Dominicos en la organización y en el ejercicio de la censura. Los dominicos en el Índice Romano. In *I domenicani e l'Inquisizione romana*. Ed. Carlo Longo. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2008, p. 105-129; Ana Cristina da Costa Gomes – Uma constelação de afinidades. Frei Francisco Foreiro e a corte: novos documentos. In *Dominicanos em Portugal...*, p. 12-38.

³⁷ Pedro Rodríguez; Raúl Lanzetti – *El Catecismo romano...*, p. 138-141; Roberto Rezzaghi – *Il «Catecismo» di Leonardo Marini nel contesto della riforma pastorale del card. Ercole Gonzaga*. LAS: Roma, 1986. Publicada em 1555, essa obra foi completada por outro colaborador, como que a partir de 1553 Marini foi nomeado nuncio apostólico de Madrid e sucessivamente também coletor de Espanha.

Um punhado de medalhas: um extraordinário cartão identitário

Trata-se de uma medalha celebrativa, realizada pelo afamado medalheiro Pietro Paolo Galeotti (1520-1584)³⁸, nos anos a seguir à conclusão do Concílio de Trento, possivelmente depois de terem sido editados os três livros romanos que iriam uniformizar e regulamentar muitos setores da Igreja católica, assim como outros textos com um forte impacto na cultura e no sentimento religioso, nas formas de assimilar o *patrimonium fidei*. A medalha constitui um objeto de pública circulação, que representa de forma muito eloquente o mérito político-teológico-cultural alcançado pelo arcebispo de Lanciano naqueles contextos internacionais. Apesar de ser um objeto de pequena dimensão, de facto, constitui um importante manifesto de propaganda político-religiosa que sintetiza passado, presente e futuro do efigiado, apresentando uma forte complementaridade entre *recto* e *verso*. As duas faces de um mesmo suporte artístico retomavam o estilo clássico da tradição greco-romana, reinterpretada à luz da religião católica e enfatizando o “estatuto jurídico” do retratado³⁹.



Fig. 1. – Pietro Paolo Galeotti, *Medalha de Leonardo Marini arcebispo de Lanciano (recto e verso)* segunda metade séc. XVI.

Como é evidente no exemplo apresentado (Fig. 1), destacam-se os elementos antropomórficos e fitomórficos, num jogo de simbolismo alegórico centrado sobre o prelado, figurado de perfil. Contudo, a leitura analítica dessa medalha permite

³⁸ Donald Myers – Galeotti Pietro Paolo. In *The Dictionary of Art*. Ed. Jane Turner. New York: Grove, 1996, vol. 12, p. 3-4; Gaetano Avignone – *Medaglie dei liguri e della Liguria*. Genova: Tipografia de Sordomuti, 1872, p. 58; Toderi Giuseppe; Vannel Fiorenza Toderi – *Le medaglie italiane del XVI secolo*. vol. II, Firenze: Polistampa 2000, p. 505, 518. Para esses autores, ao contrário de Avignone, a medalha foi realizada depois do Concílio de Trento, onde o prelado foi muito ativo.

³⁹ Exemplos historiográficos sobre essa tipologia documental: Peter Burke – *A construção de Luís XIV*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2007 [1ª ed. 1992]. Centrada sobre os séculos XVII-XVIII, e relativa ao controlo censório exercido pelos dominicanos, nomeadamente o *Maestro del Sacro Palazzo*, sobre a produção de medalhas pontificias, devocionais, celebrativas, remeto à entrada: Medaglie. In *Dizionario Storico dell'Inquisizione...*, vol. II, p. 1013-1014.

considerar uma complexa dimensão iconográfica, política e teológica, conforme uma interpretação reconstruível através de três distintos produtos artísticos. Além do exemplar em bronze da segunda metade do século XVI, dispõem-se de outras duas figurações dessas medalhas celebrativas, apresentadas na edição do século XVIII da *Italia Sacra* do erudito Ughelli, nas entradas das dioceses governadas pelo douto prelado ao longo do seu amplo *cursus honorum*, nomeadamente a circunscrição de Lanciano (Ansanensis seu Lancianensis) e de Alba (Albenses)⁴⁰.

Nessa última parte centraremos a análise sobre essa simbólica *imago clipeada* e as suas representações, que exaltam a sabedoria do membro da *ordo praedicatorum* baseando-a na consciência da sua identidade evocada a partir de uma sacrossanta antiguidade (*sacrosancta vetustas*). Uma síntese visual entre o passado pagão e o presente cristão, que é possível reconstruir retomando as sugestivas linhas de Panofsky⁴¹, e que no caso das faces da medalha é evidente quer pela evocação do mito profano de Dafne, que se transforma em árvore; quer pela referência aos versículos do primeiro salmo, que abre ao universo do saltério. A escolha desse versículo, possivelmente, constitui um consciente ato de fé do arcebispo, da sua própria identidade de *Beatus vir*, de homem “bem-aventurado”, retomando o *incipit* desse primeiro salmo sapiencial. Um texto importante, uma meditação com conotações éticas, e que tinha inspirado os comentários dos correligionários Fr. Francisco Foreiro e D. Fr. Bartolomeu dos Mártires⁴². Como já referido, os doutos confrades portugueses participaram nas sessões tridentinas cruzando-se com o prelado napolitano Marini. Contudo, entre a importante produção literária do exegeta e hebraísta lisboeta, é lamentável a perda dos estudos sobre os salmos. Por seu lado, na tentativa de descodificar o código iconográfico das medalhas celebrativas, os comentários em latim do douto arcebispo de Braga constituem um importante ponto de referência, pois foram escritos em Trento (setembro de 1561)⁴³. Esse códice manuscrito do arcebispo bracarense, conhecido como *Annotationes in Davidicos Psalmos*, foi enviado para Roma graças à intervenção de Fr. Pedro Monteiro no final do século XVII⁴⁴. Editado só em 1735, traduzido e anotado em 1991 por Manuel Isidro Alves, o códice contribui para o esclarecimento de alguns pontos de difícil interpretação do saltério, favorecendo a interpretação dos coevos documentos referenciados na *Italia Sacra* de Ughelli.

⁴⁰ Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra...*, Venetiis, 1719, vol. IV, 300 (Alba); Idem, vol. VI, p. 792.

⁴¹ Erwin Panofsky – *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York: Oxford University Press, 1939, p. 69-71.

⁴² Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana...*, p. 52; José de Castro – *Portugal no Concílio de Trento...*, vol. IV, p. 156.

⁴³ Bartolomeu dos Mártires – *Comentário aos Salmos*. Introdução, Tradução e Anotações de Manuel Isidro Alves. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1991, XV.

⁴⁴ Raul Almeida Rolo – *Apresentação*. Comentário aos Salmos, p. VII; Idem – Obra escrita. Nota Histórica. In *Theologica Scripta*. I. Braga: Ed. Movimento Bartolomeano, 1977, p. 268-269.

A medalha celebrativa do arcebispo de Lanciano no averso apresentava o seu perfil, identificando-o através do nome e do apelido, assim como através da indicação da preeminente dignidade revestida durante a assembleia conciliar: LEONARDUS MARINUS, ARCHIEPISCOPUS LANCIANENSIS. Elementos importantes de distinção, com um significado específico, correspondente a características particulares da pessoa, e que contribuíam para a diferenciar num contexto eclesiástico como o Concílio de Trento, onde era numerosa a presença de membros das hierarquias regulares ou do clero diocesano. Naquele pequeno suporte circular o arcebispo era identificado conforme a teoria dos antigos, centrada sobre o carácter não arbitrário da linguagem, e reconduzível à fórmula do *nomen/omen*⁴⁵.

O nome Leonardo mais que ao elemento zoónimo (leo/leão), remetia para a componente vegetal, nomeadamente para o nardo. Essa planta cheirosíssima era utilizada para fazer preciosos unguentos de muita fragrância e é tantas vezes referenciada pela Bíblia, e por isso comentada também pelos doutores da Igreja⁴⁶. Em 1622, Isidoro Barreira, erudito autor de um tratado sobre a significação dessas plantas sagradas evidenciava algumas características hidro-geográficas da difusão do aromático nardo: “Achase [...] em huma montanha da Índia, junto da qual passa o rio Ganges”⁴⁷. Como veremos mais à frente, a referência hidrográfica e toponímica serão aspetos interessantes para a contextualização da atitude político-confessional do arcebispo de Lanciano. Entretanto, o nome Leonardo indicia uma específica derivação fitónima, uma origem vegetal que se mantém também no documento português, onde se referia o encontro do prelado com o rei D. Sebastião. Conforme acima foi antecipado sobre esse documento⁴⁸, o arcebispo era identificado com o nome de “Bernardo”, mas, apesar dessa ligeira alteração do elemento nominativo, a designação não alterava a ideia de fundo que remetia à simbólica planta bíblica. Analogamente ao *nomen*, também o segundo elemento identificativo (Marini) refletia uma micro-história para além do valor onomástico. Para aquele prelado, nascido na ilha de Chio, no mar Egeu, e membro de uma nobre família de origem genovesa, o apelido Marini refletia a ligação ao mar, ao elemento líquido fonte de receios mas também de ascensão social pelas atividades conexas. Seguindo o fio dessas informações onomásticas, a designação referenciada na medalha era muito mais que um simples patronímico: representava

⁴⁵ José Leite de Vasconcelos – *Antroponímia Portuguesa. Tratado comparativo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1928; Adriano Prosperi – *L'identità individuale nell'età confessionale*. In *Identità collettive tra medioevo ed età moderna*. A cura di Paolo Prodi; Wolfgang Reinhard. Bologna: CLUEB, 2002, p. 169-186; João Pina Cabral – *Recorrências antroponímicas lusófonas. Etnográfica*. 12:1 (2008) 237-262.

⁴⁶ Isidoro (de) Barreira – *Tractado das significações das plantas flores e fructos, que se referem na Sagrada Escritura*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622, p. 92-99.

⁴⁷ Isidoro (de) Barreira – *Tractado das significações...*, p. 92.

⁴⁸ Cf. nota 26.

uma categoria que remetia a topónimos, a funções familiares específicas, enfim, a uma complexa história socio-político-cultural. Um micro relato que poderia considerar, para além da família natural também o plano daquela religiosa/espiritual, sendo que a ordem dominicana na ilha de Chio e em Génova estava muito bem enraizada⁴⁹.

O documento em bronze, para além da situação antroponímica, referenciava também o estatuto jurídico, assim como o território ligado à dignidade episcopal. Contudo, no retrato laureado é pouco evidente a alusão à condição religiosa do membro da *ordo praedicatorum*. Um aspeto que se reflete na sua designação e, possivelmente, em outros elementos identificativos da silhueta do efigiado, como a vestimenta⁵⁰. A imagem não apresenta Marini como frade mendicante, vestido com o escapulário simples e sem botões, pois o prelado parece ser representado enquanto veste a mozeta⁵¹. Constituído por uma capa curta de seda, esse elemento identificativo da vestimenta das altas hierarquias eclesíásticas tinha animado algumas das questões de sociabilidade durante as sessões conciliares. Em particular aquelas ligadas à nacionalidade dos prelados participantes, como espanhóis e franceses. Ao contrário dos representantes das dioceses italianas e espanholas, que queriam vestir esse hábito de seda distintivo dos bispos, as autoridades francesas preferiam o roquete, outra vestimenta sumptuosa com renda e de manga comprida, mas que podia ser vestida somente pelos legados. Elementos aparentemente banais ou efémeros, mas que mostravam como a distinção entre a vestimenta podia agravar as divisões teológico-nacionais no corpo conciliar.

É possível que se tenha procurado refletir ecos dessas disputas conciliares no documento brônzeo que identifica o arcebispo de Lanciano, membro de uma ordem internacional e, simultaneamente, representante de uma diocese do território italiano sujeita ao rei de Espanha em muitos âmbitos político-jurisdicionais⁵². Aliás, foi mesmo durante o governo desse prelado que aquela Igreja napolitana alcançou o preeminente estatuto de arquidiocese⁵³. Contudo, além dessa representação sociopolítica, a fisionomia do efigiado apresenta outros elementos que aludem a dimensões próprias da sua condição eclesíástica, veiculando possivelmente referências teológicas específicas a par dos aspetos onomástico-institucionais. Por

⁴⁹ Simona Feci – “Sulle estreme sponde del christianesimo”. L’Inquisizione romana, la Repubblica di Genova e l’isola di Chio. In *Praedicatores Inquisitores III. I domenicani e l’Inquisizione...*, p. 131-204.

⁵⁰ Relativamente a este aspecto: Abito Religioso. In *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Dir. Guerrino Pelliccia; Giancarlo Rocca. I. Roma: Ed. Paoline, 1974, p. 50-79.

⁵¹ Jacinto Salvador Guerreiro – Vestes Litúrgicas. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. P-V. Dir. Carlos M. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 332.

⁵² Archivio Segreto Vaticano, *Processus Datariae*, vol. I, 44r. Nestola, Paola – «An testis sciat in qua provincia sita sit civitas?» Città a giudizio: fonti processuali per un approccio multifocale di storia urbana. *Mediterranea. Ricerche Storiche*. 29, X (2013), 585-602.

⁵³ Vincenzo Maria Fontana – *Sacrum Theatrum...*, p. 81.

exemplo, muita atenção era dedicada à representação do perfil, em particular à barba. Além da medalha brônzea, também as reproduções incluídas nas entradas biográficas por Ughelli transmitem essa percepção de decoro. Quase uma confirmação de quanto refere o mesmo erudito autor cisterciense, descrevendo os traços fisionómicos e espirituais do ilustre prelado. Reconduzível ao “decorus aspectu”⁵⁴ e por isso tão bem lavrado quer no suporte em metal quer naqueles em papel, esse pormenor queria apresentar possivelmente uma específica identidade teológica do ministro da eucaristia. Com efeito, já em 1558 entre as constituições compiladas pela igreja de Mântua, o próprio Marini se tinha expressado sobre as motivações que dirigiam esse aspeto aparentemente efêmero do rosto do sacerdote⁵⁵.

De carácter aparentemente mais profano era a representação dos seus cabelos, conforme evidencia sobremaneira o *recto* da medalha, referenciada no perfil biográfico correspondente à diocese de Alba.



Fig. 2 – Medalha de Leonardo Marini, F. Ughelli, *Italia Sacra*, entrada diocese de Alba.

No caso apresentado (fig. 2), o corte dos cabelos do arcebispo aludia a uma coroa de louros, evocando assim os triunfos alcançados nos teatros político-teológico-doutrinários de Trento e Roma. Apesar de a planta do louro não ter sido referida na Bíblia com a mesma frequência de outras, nem estudada pelos autores de Sagrada Escritura⁵⁶, o modelo considerado representava um erudito exemplo, que

⁵⁴ Ferdinando Ughelli – *Italia Sacra...*, Venetiis, 1719, vol. IV, p. 298.

⁵⁵ Roberto Rezzaghi – *Il «Catecismo» di Leonardo Marini...*, p. 90. Para análogas disposições em Portugal, nomeadamente emitidas para as dignidades capitulares de Viseu a partir de 1561: Nunes João – O enquadramento normativo doutrinário. In *História da Diocese de Viseu (1505-1819)*. Coord. José Pedro Paiva. Vol. 2. Diocese de Viseu; Imprensa da Universidade Coimbra, 2016, p. 147.

⁵⁶ Isidoro (de) Barreira – *Tractado das significações...*, p. 374.

o reverso explicava pormenorizadamente. De facto, o nome grego dessa planta era dafne, um nome mítico e associado a uma específica forma nos ambientes eruditos: a ninfa que se mudava em árvore. Exemplificada naquele meio de propaganda e legitimação, essa representação, mais que celebrar o trabalho intelectual e as honras tridentinas do efigiado, evocava a sua sacrossanta antiguidade, ligada à tradição bíblica. Reparando nos distintos exemplares disponíveis, a mítica representação é cercada pelas letras capitais que evocam o primeiro salmo da Bíblia: IN LEGE DOMINI MEDITABITUR ET FOLIUM EIUS NON DEFLUET. Lido nesse marco bíblico-teológico, não é casual tão pouco a estreita ligação figurativa entre o verbo “meditabitur” e as folhas de louro. Uma associação celebrativa que imortalizava a mítica planta (dafne/louro), tornando mais claro o sentido onomástico do fitónimo quer na língua grega quer na latina, e enquadrando o mítico nome profano no âmbito cristão, nomeadamente da tradição católica. Tais aspetos destacam-se quando observada a parte inferior da moeda e comparados os três exemplares documentais disponíveis.

Na base da árvore antropomórfica, de facto, são representados alguns objetos reconduzíveis a livros. Abertos ou fechados, constituídos por diversos exemplares (na moeda em bronze), ou por um só códice (como nos dois exemplos representados na obra de Ughelli), a referência a esse objeto cultural é muito complexa e de difícil interpretação. O arcebispo de Lanciano, com efeito, trabalhou quer em Trento quer em Roma em distintos âmbitos reconduzíveis à edição de livros litúrgico-pastorais, ou que limitavam a produção e a circulação do articulado universo da imprensa. Possivelmente na medalha de Galeotti, mais próxima aos propósitos ideológicos de Marini, ter-se-á querido exaltar esse papel do teólogo dominicano, assim como na elaboração e redação dos três textos litúrgicos e canónicos editados em Roma entre 1566 e 1570, durante o pontificado de Pio V. Distinto era o sentido atribuído àqueles objetos simbólicos na edição do século XVIII da *Italia Sacra*. Como é evidente (Fig. 2), a representação à base da mítica árvore centra-se sobre um único livro. É possível reconduzir essas duas representações, veiculadas por heterogéneos meios, ao texto religioso que adquiriu um significado ideológico, cultural e confessional entre os séculos XV e XVI: a Bíblia. O texto das Sagradas Escrituras, com o advento da Reforma e da difusão das doutrinas protestantes, foi regulamentado também na produção linguística, conforme evidenciaram os estudos de Gigliola Fragnito para o caso italiano, sendo vedada a imprensa da Bíblia ou de obras de argumento bíblico em todas as línguas vernáculas nos distintos territórios da Igreja de Roma⁵⁷. Um esforço no qual participaram com diferente ênfase também as estruturas e os agentes peri-

⁵⁷ Gigliola Fragnito – *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. Bologna: Il Mulino, 1997; Gigliola Fragnito – *Proibito capire. La chiesa e il volgare nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2005.

féricos da Igreja, como os bispos. Nos territórios onde as autoridades diocesanas estiveram mais presentes, esse plano determinou, por um lado, o “naufrágio da Bíblia”, limitando assim o contacto direto com as Sagradas Escrituras por parte dos leigos; por outro, o incremento das fogueiras alimentadas por aqueles textos interditos⁵⁸. Entre os livros sequestrados, ou cuja leitura foi limitada através dos Índices, recaía também uma ampla produção centrada sobre salmos traduzidos, comentados com a inserção de conteúdos mágicos ou supersticiosos, ou editados por autores anónimos⁵⁹. Esses elementos linguístico-literários são importantes e, juntamente àqueles institucionais, ajudam a descodificar aspetos iconográficos dos documentos numismáticos disponíveis, indiciando a plena adesão do efigiado Marini aos textos litúrgico-pastorais editados em Roma com a sua intervenção.

Os livros constituem os elementos figurativos que tiveram um tratamento especial no verso das três medalhas celebrativas do arcebispo que participou ao concílio contribuindo para a identificação dos versículos do salmo ao qual se refere o artista (Sal. 1, v.1-3), assim como para a ideia básica de cântico da vida justa fundamentada na palavra de Deus (v. 4-6). A representação dos livros transmite a ideia da assídua leitura da Bíblia e do estudo das suas páginas, se associada aos elementos gráficos, como as folhas da árvore e o verbo “meditabitur”. A árvore e suas partes constituem o símbolo central e de demarcação da composição, que contempla também a representação de elementos cósmicos como terra, água, vento, numa invulgar contraposição entre firmeza e movimento. Esse universo simbólico era representado pelo artista ligando intimamente o texto do saltério com a identidade do douto e experiente diplomata Marini. O mítico nome conectava-se com o da árvore que, não por acaso, é representada icasticamente como a ninfa da mitologia e com as raízes lançadas na terra. Possivelmente nessa alegórica representação era personificada a ideia de movimento em simultâneo com aquela da posição firme mantida pelo arcebispo. Dessa forma era retomado um aspeto básico desse salmo: a contraposição entre justo e ímpio, entre aquele que segue o caminho reto e aquele que segue o do pecado. Os comentários a esse texto bíblico do correligionário arcebispo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires contribuem para aprofundar esse primeiro versículo, insistindo sobre a contraposição entre homem bem-aventurado e homem ímpio, entre o homem entregue ao culto divino e aquele que julga mal de Deus, que não prepara o espírito devoto e grato para Deus, enfim aquele que *In via peccatorum non stetit* (v.1)⁶⁰. O comentário

⁵⁸ Relativamente às formas de vigilância e perseguição da cultura escrita religiosa em Portugal, conforme sugere José Pedro Paiva, ainda não é seguro utilizar a expressão evidenciada por Fragnito: José Pedro Paiva – Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos. *Revista de História das Ideias*. 28 (2007) 687-737, 710-711; Giuseppe Marcocci; José Pedro Paiva – *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 77-104, 87.

⁵⁹ Gigliola Fragnito – *Proibido capire...*, p. 208-210.

⁶⁰ Bartolomeu dos Mártires – *Comentário aos salmos...*, p. 2-3.

filológico do douto arcebispo português permite até focalizar a ideia da estátua, cuja etimologia latina remite ao termo *stare*, ter uma posição firme. Aliás, retomando o étimo hebraico, o mesmo teólogo glosa a passagem do versículo centrado sobre os ímpios, que “*Non surgent, non stabunt, non consistent*” (não se levantarão, não estarão em pé, não resistirão) (v.5)⁶¹.

A personificação de Dafne/árvore, com as raízes assentes na terra, contribui para dar estabilidade ao elemento vegetal, corroborando também a ideia que o justo tem folhas exuberantes, sempre verdes e contrapostas àquelas secas, que caem, ou que se desprendem pela força dos agentes externos. Esse conceito, de facto, é evocado com letras capitulares no hemiciclo direito da medalha, onde é referenciado outro versículo (v.3): ET FOLIUM EIUS NON DEFLUET. A eficaz glosa de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires ajuda a confirmar essa hipótese, apesar de se referir à árvore da palmeira: “*Justus assimilatur palmae, quae semper viret in foliis*” (o justo parece-se com a palmeira, que sempre conserva verdes as folhas)⁶². Por seu lado, também os documentos numismáticos do século XVIII mostram com clareza outra pequena planta, para além da grande árvore em primeiro plano. Talvez uma referência literal à passagem do salmo, cujo versículo, porém, se centra na palavra “plantar”. Um verbo importante esse, que introduz o conceito figurado no verso das três medalhas: [o justo] é como árvore plantada à beira da água corrente. Conforme acima referido, a exótica planta do nardo crescia próxima do rio Ganges, um elemento toponímico ligado ao nome do prelado representado na medalha. Contudo, se considerarmos que os comentários de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e o documento brônzeo de Pietro Paolo Galeotti foram realizados em Trento e em Roma, cidades costeadas respetivamente pelos rios Ádige e Tibre, a hipótese topográfica adquire uma conotação política muito importante, que revitaliza aqueles conceitos bíblicos e os protagonistas daqueles versículos: membros das hierarquias eclesíásticas congregados para responder aos ataques da Reforma protestante⁶³. Para membros de uma ordem que fazia da palavra uma arma contundente nas batalhas teológico-doutrinárias, identificarem-se naqueles versículos transformava-os em prelados ainda mais conscientes do cargo revestido: com distintas origens sociais e experiências no estudo, na meditação e na difusão da mensagem bíblica, eram bispos com uma sólida cultura teológica, enviados àquelas capitais político-religiosas italianas em defesa da ortodoxia católica contra as doutrinas protestantes.

A metáfora metonímica das águas adquire ulterior sentido se considerarmos que Marini se distinguiu na elaboração do Catecismo romano, baseando-se tam-

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Sobre a importância da escolha da cidade de Trento para a celebração da assembleia conciliar: Adriano Prosperi – *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001.

bém na experiência prévia nesse âmbito desenvolvida em Modena. No caso do *Catechismo* de 1555, o dominicano considera de perto os textos que haviam sido editados, em 1529, por Martinho Lutero em Vitemberga. Considerando essa produção literária de ampla difusão da cidade alemã, eis que o elemento líquido figurado na medalha romana adquire uma consistência mais problemática: o curso de água representado constitui uma referência indireta à cidade à beira do rio Elba? Talvez uma contraposição entre bons e maus rios, entre plantas regadas por águas diferentes, evocando as adesões doutrinárias dos espaços geopolíticos do norte de Europa? Uma vez mais, é difícil dar uma resposta unívoca, mas é certo que outros elementos figurativos do sistema simbólico indiciam essas reflexões. Contribui de modo particular para a formulação dessa hipótese a representação, na medalha, das vestes de Dafne e das folhas da árvore de louro, movidas em direção do lado direito pelo sopro dos ventos ocidentais. Aliás, com essa representação enfatizava-se a ação de um elemento invisível como o vento⁶⁴: um simbólico agente atmosférico ao qual faz referência um versículo crucial do salmo evocado nos dois hemisférios: os ímpios serão como palha que o vento dispersa (v.5). Ao contrário da mensagem figurativa sugerida pelas medalhas, os comentários do arcebispo bracarense não insistem sobre o elemento do versículo que remetia à ideia de inconstância. A linguagem bartolomeana, em particular, enraíza-se no simbolismo judiciário derivante da etimologia hebraica que, como já referido, gravita à volta dos verbos *non stabunt, non consistent, idest separabuntur a bonis*. Ainda mais, o arcebispo de Braga, apoiando-se ao Evangelho de S. João, conclui a glosa com estas palavras: *nequaquam, nullo modo erunt in Concilio, sive Congregatione justorum* (de modo algum estarão no concílio, ou seja, na assembleia dos justos)⁶⁵. Uma referência de forte atualidade para o prelado português que reconhecia a potestade papal, expressando-se de maneira explícita nos seus escritos contra a revolução doutrinária agitada por Lutero e pelos seus sequazes sobre o conteúdo da fé⁶⁶. Possivelmente, nessa glosa ao salmo encontra-se uma explicação anagógico-moral, conforme outras partes das *Anotationes* ou da outra produção teológica de D. Bartolomeu dos Mártires: um comentário que ensinava como agir, que atribuía a significação das coisas superiores e celestiais mediante os factos terrenos⁶⁷. Apesar das distintas linguagens usadas pelos dois arcebispos-teólogos, é evidente a imagem delineada de homem bem-aventurado, de homem justo enraizado na lei de Deus. Um perfil evocado no *incipit* do salmo, e cujo desenho programático

⁶⁴ Alessandro Nova – The wind as personification and allegory. In Alessandro Nova – *The Book of the Wind. The Representation of the Invisible*. Montreal: McGill-Queen's University, 2011, p. 24-31.

⁶⁵ Bartolomeu dos Mártires – *Comentário aos Salmos...*, p. 4-5.

⁶⁶ Raul de Almeida Rolo – O papado e os papas na doutrina e na vida de Fr. Bartolomeu dos Mártires. *Didaskalia*. XI:2 (1981) 257-280.

⁶⁷ Manuel Isidro Alves – Introdução. In Bartolomeu dos Mártires – *Comentário aos Salmos...*, p. XIX.

se reflete quer nas faces das imagens laureadas do *archiepiscopus Lancianensis*, quer nas folhas do livro dos comentários do correligionário de Braga.

Para finalizar a análise do conjunto de medalhas, é evidente a função referencial da obra de arte em bronze da segunda metade do século XVI: uma imagem laureada que, complementando palavras e imagens, aludia mais do que àquilo que representava. Essa figuração interpreta-se também como alegoria do retratado D. Fr. Leonardo Marini, da sua função jurídica de membro de uma ordem religiosa internacional, com um destacado papel de arcebispo-teólogo na assembleia conciliar tridentina, e em outros centros de elaboração dos instrumentos teológico-litúrgico-pastorais que se tornaram incontornáveis no orbe católico. Aliás, através da evocação em latim dos versículos do salmo, aquelas imagens tornavam-se em objeto identitário do efigiado, o qual fundava a sua postura/via na Bíblia e nos textos editados durante o pontificado de Pio V no centro propulsor das diretrizes tridentinas. Uma função narrativa representada através da combinação de objetos aparentemente sem ligação recíproca, mas que, ao contrário, espelhavam a essência identitária do arcebispo de Lanciano: *vir*/homem bem-aventurado porque enraizado na firme meditação daquelas páginas/folhas. Essa imagem com evidentes reflexos do estatuto jurídico do efigiado teve um forte impacto até nos séculos a seguir, quando foi usada com evidentes alterações figurativas nas entradas diocesanas da edição da *Italia Sacra* do início do século XVIII. Apesar dessa diuturna memória figurativa na península italiana, não sabemos se as medalhas circularam também em territórios longínquos como Portugal, onde o ilustre prelado dominicano foi teólogo e diplomata apreciado entre os correligionários e os círculos régios de distintas conjunturas da época moderna.

ICONOGRAFIA DOS DOMINICANOS NA ARTE PORTUGUESA DOS SÉCULOS XVI E XVII: UMA APROXIMAÇÃO GERAL E ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE CASOS MIRACULÓDICOS

VITOR SERRÃO*

“Aqui estou – entre dois mundos, desde há uns tempos longos – a teologia (o estatuto de pertença aos dominicanos, que não se esgotam na Inquisição mas têm como lema a procura da verdade, o amor ao estudo e ao estar-se com) e a semiótica e a literatura que ensino”...

(José Augusto Mourão, O.P., *Da Vida Monástica*)

1. Considerações gerais

Ao receber o honroso convite para intervir nas *Jornadas de História – Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*, e ser-me proposto destacar o papel que coube ao património artístico gerado pela Ordem dos Pregadores em terras portuguesas, procurei enfatizar o modo como a iconografia produzida à sombra da Ordem dos Pregadores marcou o panorama artístico nacional. Nesse domínio, a arte dos domínios assumiu a vertente criativa que lhe conferiu a sua maior força: o destaque à *eloquência da palavra*. E, nesse sentido também, dedico este texto à memória de Frei José Augusto Mourão (1947-2011), poeta, semiólogo e grande estudioso dos princípios da Ordem que o acolheu.

* ARTIS – Instituto de História da Arte Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Num estudo anterior, tivera já oportunidade de destacar, a partir de um levantamento suficiente de existências, o facto de as obras de arte encomendadas pelos frades dominicanos para decoração dos seus espaços de culto não terem produzido, ao contrário do que sucedeu com outras ordens religiosas, uma especificidade iconográfica especialmente relevante¹. Se é certo que no panorama artístico das casas dominicanas é constante a presença de um acervo patrimonial de relevo, desde as pinturas às imagens, aos retábulos, azulejos e pratas, dados a fazer a alguns dos melhores artistas portugueses, entre os séculos XV e XVIII, como marcas de qualidade que são por vezes muito acentuadas, a verdade é que nesse conjunto de obras de arte não abundam, salvo raras exceções, nem os temas específicos nem particulares referenciais iconográficos.

A base da iconografia de São Domingos de Gusmão restringe-se aos relatos de dois escritores da Ordem dos Pregadores, a Beata Cecília (Roma, c. 1200-Bolonha, 1260) e o Beato Jordão de Saxónia (Dassel, c. 1190-Costa da Síria, 1237). Esta domínica, que privou com o próprio santo em Roma, escreveu os *Miracula beati Domingosi* enquanto freira do Convento de Santa Inês de Bolonha², enquanto que o Beato Jordão de Saxónia, Mestre da Ordem dos Pregadores a seguir ao fundador, os registou em *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*³, obras de referência da miraculogia dominicana.

Além de contribuírem para fixar o essencial da biografia do fundador e a descrição dos milagres que lhe eram atribuídos, estes relatos ducentistas ajudaram a criar uma pequena mas sólida base iconográfica apta a ser seguida pela Ordem dos Pregadores, onde se inserem temas como o milagre da ceia dos anjos e o milagre do livro que paira acima do fogo, para além do que irá doravante alimentar as versões do Milagre do Rosário.

A representação do santo com o livro, com o livro e a pena da escrita, acompanhado pelo cão com a vela acesa, tal como vemos numa tábuia do pintor maneirista Francisco João na igreja de Santa Susana, no concelho do Redondo (Fig. 1), impõe-se como iconografia corrente nos vários géneros artísticos, da pintura à imaginária, ao azulejo e à gravura, assumindo-se também como simbologia da Santa Inquisição em não poucas identificações do tribunal do Santo Ofício.

¹ Cf. Vitor Serrão – Pintura e propaganda nos programas artísticos dominicanos em Portugal durante a Idade Moderna. In *Dominicanos em Portugal. História, Cultura e Arte* (Actas do Congresso dos Dominicanos em Portugal, realizada na Faculdade de Letras do Porto em dezembro de 2006). Vol. coordenado por Ana Cristina Costa Gomes e José Eduardo Franco, com homenagem a Frei José Augusto Mourão, O.P. Lisboa: Alethéia, 2010, p. 254-279.

² “Cecilia of San Sisto. Miracula beati Dominici”, *Miscellanea Pio Paschini: studi di storia ecclesiastica*. Rome: Facultas theologica Pontificii Athenaei lateranensis, t. 1, 1949, p. 306-326. Cf. também, a este respeito, Mouette Barboff – *A tradição do pão em Portugal*. Lisboa: CTT, 2011, e Domingo Iturgáiz Ciriza – *Iconografia de Santo Domingo de Guzmán: La fuerza de la imagen*. Burgos: ed. Aldecoa, 1992.

³ C. Scheeben – Jordan of Saxony: Libellus de pricipiis ordinis praedicatorum. In *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. Roma: Institutum Historicum ordinis praedicatorum, nº 16, 1935, p. 25-88.

É certo que restringir a iconografia dominicana aos aspetos obscurantistas decorrentes do seu vínculo inquisitorial seria empobrecer uma visão de conjunto onde existem também as mais-valias humanistas, como é o caso, por exemplo, das *postrimerías* de Frei Luís de Granada e da arte por este influenciada⁴; como dizia Frei José Augusto Mourão, “*aqui estou – entre dois mundos, desde há uns tempos longos – a teologia* (o estatuto de pertença aos dominicanos, que não se esgotam na Inquisição mas têm como lema a procura da verdade, o amor ao estudo e ao estar-se com) e a semiótica e a literatura que ensino”, deve ser devidamente enfatizado, e é a essa luz que pode ser entrevista a sua produção artística.

2. Ciclos narrativos domínicos: o caso das telas de António André em Aveiro

A Ordem dos Pregadores foi muito menos incisiva que outras ordens na elaboração de um *corpus* iconográfico próprio, ao contrário do que sucedeu, por exemplo, com os franciscanos e, naturalmente, com a Companhia de Jesus. De facto, salvo as usuais representações de *Nossa Senhora do Rosário*, e dos ciclos de milagres domínicos que se podem admirar em alguns conventos seus, aquilo que abunda na representação das casas culturais da Ordem dos Pregadores é, além da figuração do seu santo fundador, o fruto de uma base iconográfica comum à generalidade da que foi produzida em todas as ordens religiosas, desde as cenas da vida da Virgem aos ciclos da Paixão de Cristo e do hagiológico cristão⁵.



Fig. 1. São Domingos de Gusmão, fundador da Ordem dos Pregadores, com os seus símbolos iconográficos, num painel maneirista de Francisco João, c. 1570. Igreja matriz de Santa Susana (Redondo).

⁴ Célia Maia Borges – As obras de frei Luís de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica. *Estudios Humanísticos. Historia*. 8 (2009) 135-149, e Vitor Serrão – O pintor Fernão Gomes, o mosteiro da Anunciada e a Irmandade de São Lucas. In *Monjas Dominicanas. Presença, Arte e Património em Lisboa*. Coord. de José Eduardo Franco, Cristina Costa Gomes e Frei José Augusto Mourão. Lisboa: Alethêia, 2008, p. 103-130.

⁵ José Eduardo Franco, Cristina Costa Gomes e Frei José Augusto Mourão (coord.) – *Monjas Dominicanas. Presença, Arte e Património em Lisboa*. Lisboa: Alethêia, 2008.



Fig. 2. *Baptismo de São Domingos*, por António André, c. 1618-1625, Óleo s/ tela proveniente do Convento de Jesus de Aveiro. Museu de Aveiro – N.º Inv.º 82/A.

Tem de ser forçosamente destacado, por isso, dada a sua excecionalidade temática, o sentido narrativo com que foi pensado e executado o ciclo aveirense que António André pintou, cerca de 1620-1625, para decoração integral de uma antiga capela dedicada ao santo fundador, no mosteiro de Jesus de Aveiro, situada no primeiro piso, junto à enfermaria das religiosas dominicas ⁶. Obra encomendada por uma benfeitora da casa, D. Isabel de Padilha, recém-professa na Ordem em 1618, coube a um competente artista da primeira geração protobarroca com formação andaluza,

o pintor portuense António André, realizá-la com fidelidade a um programa iconográfico que foi pensado ao pormenor e que incluía não só os quadros integrados no retábulo do altar, mas também as telas destinadas a ornar o apanelado do teto de caixotões.

Nesse ciclo, hoje disperso por outros espaços do Museu de Aveiro, podem admirar-se vários trechos miraculosos da vida de São Domingos de Gusmão, como o *Baptismo de São Domingos* (Fig. 2), *A Virgem entrega em Soriano o verdadeiro retrato de São Domingos*, *A Visão de Mestre Rainier de Orleans*, *São Domingos e a milagrosa ceia servida pelos Anjos, com multiplicação do pão e do vinho, no refeitório de São Sisto em Roma* (sendo este o quadro que está assinado), e a *Entrega do Rosário a São Domingos* (Fig. 3 a), e as representações avulsas de santos da ordem, desde *São Tomás de Aquino*, a *São Gonçalo de Amarante*, *São Frei Gil de Santarém*, *Santa Catarina de Sena*, *Santa Joana de Orvieto* e *São Pedro*

⁶ Cf. a este respeito António Gomes da Rocha Madahil – *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*, e *Memorial da Infanta Santa Joana filha dei Rei Dom Afonso V (códice quinhentista)*. Aveiro: Francisco Ferreira Neves, 1939; Vitor Serrão – *O Pintor António André e o Maneirismo reformado em Aveiro no século XVII. Revista da Universidade de Aveiro. Letras*. 6-8 (1989-1991) 277-298; Luís de Moura Sobral – *Pintura Portuguesa do século XVII – lendas, histórias e narrativas*. Catálogo de exposição. Lisboa: Instituto Português de Museus, MNAA, 2004; José António Rebocho Christo – “*São Domingos Relicário e a Capela de São Domingos e dos Santos da Ordem*”, *A escultura policromada religiosa dos séculos XVII e XVIII – Estudo comparativo das técnicas, alterações e conservação em Portugal, Espanha e Bélgica*. Lisboa: Instituto Português de Conservação e Restauro, 2004; e IDEM – *A Capela de São Domingos e dos Santos da Ordem no Convento de Jesus de Aveiro. Patrimónios*. 9 (Dezembro 2011). Acessível em http://www.prof2000.pt/users/hjco/Aderav/Patrimonios/Patrim09_075.htm.



Fig. 3 a) e b). *Entrega do Rosário a São Domingos*, c. 1600, numa tela de António André no mosteiro de Jesus de Aveiro, c. 1618-25, e em gravura de Anton Wierix (Antuérpia), em que aquele pintor se inspirou.

Gonçalves Telmo, até mesmo a dois proto-santos que aguardavam processo de canonização promovido pela Ordem nas instâncias romanas, *A Princesa Santa Joana* e *D. Frei Bartolomeu dos Mártires*.

No seu conjunto, este ciclo aveirense constitui, por certo, uma das páginas mais ricas e interessantes, e seguramente mais completas e complexas, da iconografia dominicana que existe em Portugal – um *unicum* na sua história ainda imperfeitamente estudada, facto que se evidencia bem pelo detalhismo da representação, pela destreza do pincel (a revelar educação sevilhana) e pela profundidade catequética do seu discurso imagético. Quanto ao discurso, que inclui mesmo a presença de figuras dominicas que a Igreja ainda não tinha elevado aos altares, por não estarem santificadas, procurou essencialmente dar voz às vivências e virtudes da Ordem dos Pregadores, cuja importância no quadro nacional era exponencial, procurando casualmente estabelecer uma iconografia credível para ser usada em todas as casas da Ordem.

O encantador tema *São Domingos e a milagrosa ceia servida pelos Anjos*, onde se representa um refeitório de convento (o de São Sisto, em Roma) no momento em que os anjos servem a ceia à comunidade, perante o santo, e decorre a multiplicação do pão e do vinho, volta a surgir numa representação barroca, muito interessante conquanto ingénua, existente na igreja de São Martinho de Mancelos (Amarante)⁷. Trata-se de pintura de início do século XVIII (Fig. 4), executada a

⁷ Mouette Barboff – *A tradição do pão em Portugal*. Lisboa: CTT, 2011; [Isabel Maria Fernandes] – *Uma refeição dominicana. O milagre da multiplicação do Pão e do Vinho por São Domingos (igreja de Mancelos)*.



Fig. 4. *O milagre da multiplicação do Pão e do Vinho por São Domingos*, tela de autor desconhecido, na igreja de Mancelos (Amarante, Porto). Início do Séc. XVIII. Cf. Os estudos de Mouette Barboff – *A tradição do pão em Portugal*. Lisboa: CTT, 2011, e de Domingo Iturgáiz Ciriza – *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán: La fuerza de la imagen*. Burgos: Aldecoa, 1992.

mando de alguém que conhecia as fontes domínicas; aliás, a igreja onde o quadro se encontra, um templo românico que fazia parte de um antigo mosteiro agostinho, passou em meados do século XVI para a posse da Ordem dos Pregadores e a tutela do convento de São Gonçalo de Amarante, o que explica cabalmente a sua presença. É singular, como destaca a antropóloga Mouette Barboff, a representação naturalista dos alimentos na mesa do refeitório monacal, num detalhismo quicá mais apurado, ainda que de execução inferior, ao que se entrevê no quadro de António André com o mesmo assunto.

O milagre é assim descrito por esta autora:

“Estando São Domingos no Convento de São Sisto, em Roma, envia, como era costume, dois membros da ordem – o irmão João da Calábria e Alberto de Roma – a pedir esmola de pão para alimento dos dominicanos. Nesse dia os frades não conseguiram encontrar alma caridosa que lhes desse pão. De regresso a casa, passam, junto à Igreja de Santa Anastácia, por uma mulher afeiçoada à Ordem que, vendo-os sem alimento, lhes dá um pouco do seu pão. Continuando a jornada encontram um belo jovem que insistentemente lhes pede o pouco pão que levam consigo. Eles bem lhe explicam que o que levam é muito pouco e insuficiente para alimentar os frades que os esperam no convento, mas o jovem continua a insistir. Os dois dominicanos decidem então que sendo o pão tão pouco para repartir

Acessível em <https://saberescruzados.wordpress.com/2014/07/29/uma-refeicao-dominicana-o-milagre-da-multiplicacao-do-pao-e-do-vinho-por-s-domingos/>.

entre os frades, o melhor seria dá-lo aquele jovem. Se assim pensaram, melhor o fizeram e entregaram o pão ao jovem, o qual rapidamente desapareceu sem eles perceberem como. Chegados ao convento contam o sucedido a São Domingos que lhes diz que o jovem que encontraram era um anjo enviado por Deus e que não se preocupassem, pois o Senhor iria alimentar os seus servos. São Domingos mandou que a comunidade se reunisse no refeitório para comer. Os frades questionam-no, perguntando porque iriam para a mesa quando não havia nada para comer. Ao que São Domingos retorque: ‘*O Senhor alimentará seus servos*’. Juntam-se à mesa do refeitório e, após a bênção da refeição por São Domingos, o irmão Henrique de Roma começa a fazer as leituras do dia. Entretanto São Domingos começa a orar. De repente surgem dois belos jovens carregando cestos com pão, começando a distribuí-lo, indo um pelo lado esquerdo da mesa e outro pelo lado direito. Quando entregam a São Domingos um pão de aspeto maravilhoso, que este agradece com reverência, eles desaparecem sem deixar rasto. São Domingos diz aos seus: ‘*Comei, irmãos, o pão que o Senhor nos enviou*’. Quando começam a comer o pão São Domingos pede que lhe tragam vinho. Respondem estes que não havia vinho. São Domingos insiste e manda-os ir procurá-lo onde o guardavam, pois o Senhor os tinha provido dele. De facto, quando foram abastecer-se encontraram as vasilhas cheias de vinho. Disse-lhes então São Domingos: – “*Bebei irmãos o vinho que o Senhor nos enviou*”. No final da refeição São Domingos exortou-os a acreditarem na Providência Divina. Como se pode constatar existe alguma semelhança entre este milagre e a multiplicação de pão e de vinho realizada por Cristo (Mt 14,13-22; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Jo 6,1-14; Jo 2, 1-11)”⁸.

Trata-se, sem dúvida, de um dos temas mais sedutores da iconografia monacal da Contra-Reforma, pelas possibilidades acrescidas que se podiam abrir para os artistas na representação dos comeres, dos utensílios e dos usos gastronómicos, por exemplo, e também dos trajes e costumes da intimidade vivencial de uma ordem religiosa. Os pintores de Aveiro e Mancelos, em registos e tempos naturalmente diferentes, não deixaram de fazer jus a essas prerrogativas que o tema lhes oferecia.

3. Outros testemunhos e milagres domínicos: a *prova do fogo*

Uma outra raríssima representação da iconografia dominicana é a cena *São Domingos de Gusmão e a prova de fogo*, de que constitui ótimo exemplo a tela de António de Oliveira Bernardes (1662-1732), de cerca de 1700, procedente do extinto Convento de freiras domínicas de Santa Joana, em Lisboa, e hoje no

⁸ *Ibidem*.



Fig. 5. *São Domingos de Gusmão e a prova de fogo*, por António de Oliveira Bernardes, cerca de 1700. Procedente do extinto Convento de freiras dominicas de Santa Joana, em Lisboa. Lisboa, reservas do Museu Nacional de Arte Antiga.

Museu Nacional de Arte Antiga (Fig. 5).

Trata-se de uma excelente pintura inscrita no espírito do novo naturalismo classicista que desponta no tempo de D. Pedro II, em que se narra o inflamado combate de São Domingos de Gusmão contra os heréticos cátaros e albigenses. O pintor, um dos artistas da vanguarda no seu tempo, muito influenciado pelo novo classicismo italo-francês que desponta em Portugal no fim do século XVII em superação do anteriormente dominante estilo tenebrista, soube retratar com força de desenho e um sentido de

modelação em cor adequado ao espírito da cena, o ambiente de convencimento que era pretendido na encomenda. Este milagre domínico (já narrado por Tiago de Vorágine na sua *Legenda Áurea* por volta de 1264) acentua o poder da palavra como arma de propagação da fé, através do prodígio do livro.

Tal temário não podia deixar de ter importância no processo de propagação proselitista da Ordem dos Pregadores nas suas cruzadas contra os inimigos da fé católica. É por isso que quadros como este só podem ser entendidos à luz desse verdadeiro e indefetível ‘espírito de missão’ que explica a importância da Ordem dos Pregadores no contexto da Contra-Reforma. O tema mereceu a Bartolomé de Cardenas (1575-1628), também, uma belíssima versão, pintada a mando do Duque de Lerma para o convento de San Pablo de Valladolid, que se expõe hoje no Museu de Valladolid⁹, bem como uma tela proto-barroca, anónima, conservada no Museu de Arte Sacra da Diocese de Santarém¹⁰.

Episódio integrado na cruzada que São Domingos de Gusmão manteve contra a heresia dos albigenses, cujas comunidades procurou converter, decorreu na localidade francesa de Fanjeaux e mostra o momento preciso em que o fundador da Ordem dos Pregadores recorreu à intervenção divina para fazer valer a sua argumentação contra a heresia albigense. Assim, submeteu à prova de fogo deter-

⁹ Jesús Urrea – Acotaciones a Gregorio Fernández y su entorno artístico. *Boletín del Seminario de Arte y Arquitectura*. 46 (1980) 375-396.

¹⁰ Esta tela, que se guardava, até data recente, na igreja de São Nicolau de Santarém, procede quase de certeza do extinto convento de São Domingos, cujo acervo artístico era abundante. Foi alvo de beneficiação e restauro, tal como um seu par, também alusivo à missão de cruzada de São Domingos.

minados livros com argumentação herética, que de imediato foram consumidos pelas chamas, enquanto o livro em que assentava a sua prédica se ergueu acima do fogo, sendo milagrosamente poupado e conseguindo, assim, converter os seus adversários, deslumbrados com o prodígio a que assistiam. A missão dos dominicanos como primeiros defensores da ortodoxia católica é, assim, duplamente legitimada pela palavra e pela imagem ¹¹.

Nunca como neste *tempo de Trento* as imagens sacras assumiram tanto poder e tanta razão catequética, acrescida de, já o dizia um autor como o jesuíta Antonio Suquet (*Via Vitae Aeternae*, 1620), da possibilidade de saber “*ver com os olhos da alma*” ¹²... Toda a iconografia criada sob tutela dos dominicanos seguiu essa dimensão valorativa do papel das obras de arte, sob o signo da fé, à luz dos ditames do Concílio de Trento que acentuavam o aspecto doutrinário das *imagens sagradas*. O sentido discursal da arte, apta a gerar maior convencimento, foi reforçado como um dos objetivos dessa nova *ars senza tempo* que os teólogos preconizavam e os dominicanos levavam a extremos de prática.

À luz dos princípios tridentinos da *arte senza tempo*, espécie de variação madura da *Bíblia Pauperum* da Idade Média, a arte sacra que desponta com a *Contra-Maniera* e caracteriza o grosso da arte cristã europeia do século XVII teve essa capacidade de assumir, através das imagens que produziu, uma renovada dimensão trans-contemporânea, apta a surpreender pelas infinitas possibilidades de suscitar olhares devocionais e de reforçar referenciais de fé, acentuando as dimensões catequética, emotiva e espiritual das obras de arte enquanto eficazes instâncias de intermediação. Era assim que as obras de arte sacra eram vistas e admiradas pelos seus devotos, um tempo em que a maior qualificação do artista era também um fator de relevância para assegurar que aquelas capacidades de intermediarização poderiam ser atingidas.

4. O livro do padre João Rebelo e o ciclo de frescos de *Milagres do Rosário* em Outeiro Seco

Outro aspeto interessantes, e menos conhecido, da iconografia dominicana, leva-nos a examinar os *Milagres do Rosário*. É um tema mal conhecido e que impõe, por certo, uma investigação coordenada e de largo espectro, na medida em que mergulha no mundo obscuro das devoções particulares e das hierofanias localizadas.

É hoje reconhecido o facto de, no tempo de governo arcebispal de D. Teotónio de Bragança (entre 1578 e 1602), Évora se ter tornado um verdadeiro centro

¹¹ Cf. Vítor Serrão – Pintura e propaganda nos programas artísticos...

¹² Ottavia Niccoli – *Vedere con gli occhi del cuore. A Alle origini del potere delle immagini*. Roma: Storia e Società, 2011.

de arte e cultura tridentina. Aí se desenvolveu um muito interessante processo de renovação repertorial da iconografia sacra através de novas representações e de novas edições hagiográficas¹³. Nesse contexto, muitos livros devocionais saíram dos prelos e muitos temas novos se desenharam na agenda de possibilidades repertoriais dos encomendantes e artistas.

O impacto deste profundo investimento na política imagética que foi a Contra-Reforma tridentina teve um imediato efeito nas populações alentejanas (como sucedeu, de resto, na generalidade do território nacional), através, por exemplo, dos *rudimenta fidei* dos padres que eram encarregados de levar a cabo, como diz Federico Palomo del Barrio, “missionações no interior”¹⁴. No campo dos jesuítas, dos dominicanos, dos franciscanos, e de outras ordens religiosas, o esforço no sentido de uma propaganda através das imagens devocionais e da miraculogia atinge o seu clímax, seguindo os pressupostos definidos pelo Cabido arquiiepiscopal.

É muito interessante seguir o caso dos *milagres do Rosário*, um temário específico dos dominicanos, que através da ordem dos pregadores se assume como exemplo edificante. Também neste capítulo a cidade de Évora tem papel de relevo na difusão popular desses milagres. Em 1576, um frade da Ordem dos Pregadores chamado Nicolau Dias deu à estampa o *Livro do Rosario de Nossa Senhora* (produzido na oficina de André de Burgos), livro esse onde descreve vários milagres do Rosário, fomentando, assim, a respetiva devoção.

Mais impactante do que esta foi a edição que em 1599 foi produzida nos prelos eborenses de Manuel de Lira: a edição ilustrada da *Historia dos milagres do Rosario da Virgem Nossa Senhora*, da autoria do padre jesuíta João Rebelo (1541-1602). Esta obra, que foi sucessivamente reeditada (após 1599, saiu outra edição em Évora, 1602, seguida em 1608 de outra em Lisboa, nova edição em 1614, em 1617 saiu outra em Lisboa, por Pedro Crasbeeck, e assinalam-se ainda outras edições em 1629 e 1639), teve a primeira delas dedicada ao Provincial da Companhia de Jesus, Padre Cristóvão de Gouveia, e a segunda (1602) à Marquesa de Castelo Rodrigo, D. Margarida Corte Real, mulher de Cristóvão de Moura¹⁵. Dado o impacto da obra, saíram também edições castelhanas, que granjearam sucesso¹⁶.

¹³ Vítor Serrão – *Arte, Religião e Imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*. Caxias: Fundação da Casa de Bragança, 2015.

¹⁴ Federico Palomo del Barrio – *Limosnas impresas. Escritos y imágenes en las prácticas misioneras de interior en la Península Ibérica (siglos XVII-XVIII)*. *Manuscrits*. 27 (2007) 239-265.

¹⁵ Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Recordar os ‘Santos vivos’: leituras e práticas devotas em Portugal nas primeiras décadas do século XVII*. *Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. 1 (1994) 133-157.

¹⁶ *Ibidem*.

O livro do padre João Rebelo foi especialmente importante na fixação do miraculónio dominicano do Rosário através de uma série de “*histórias edificantes*”, e tornou-se, neste contexto inflamado de Contra-Reforma proselitista, obra com popularização certa em Portugal no tempo dos Filipes. O próprio autor auferia de bastante prestígio, pois em 1588 mandara imprimir à sua custa muitas estampas sacras para distribuir às populações rurais durante as suas missões, como diz umas das cartas anuais da Companhia. Era um tempo em que a imagem e oralidade andavam intimamente ligadas, e os jesuítas de Évora, só à sua conta, difundiram nesse ano de 1588 mais de trinta mil gravuras de devoção pelas terras do interior do Alentejo¹⁷. Texto e imagem andavam de mãos dadas no caminho da propaganda pela fé, sentido primordial dos ditames contra-reformistas¹⁸. Como nos diz Federico Palomo, “este tipo de imágenes era un vehículo relativamente eficaz, y poco costoso a la hora de incentivar entre las poblaciones que visitaban los misioneros, prácticas y formas de religiosidad más personales, más acordes con los modelos de devoción postridentinos y, por tanto, menos vinculadas a las expresiones religiosas de corte tradicional y comunitario que, en parte, fueron características de las comunidades rurales del Antiguo Régimen”¹⁹.

No livro do padre Rebelo descrevem-se “*milagres da Senhora*” absolutamente invulgares como, por exemplo, a história de dois frades dominicanos que, guiados pela Virgem, assistem à morte de uma devota do Rosário, num leito modesto com travesseiro de palha, tendo uma visão da Rainha dos Anjos com santas e anjos. Uma outra história conta-nos que um viajante, orando diante de um cruzeiro à Virgem do Rosário, escondeu um pecado, tendo vindo do céu até ele um papel escrito a referir o pecado que havia ocultado. Noutro trecho do livro, conta-se que o Arcanjo São Miguel, com o Rosário numa das balanças (a das boas obras), concedeu a graça a um onzeneiro italiano, o usurário Jacobo, que “entre todos os seus males, tinha um só bem”, que era o de orar muito pela Senhora do Rosário e sempre trazer um rosário com ele, no que fora convencido pelo próprio Padre São Domingos. Na hora da sua morte, esse usurário Jacobo teve uma visão de São Miguel, “*o qual punha em uma balança todos os males & pecados, os quais pesavam muito mais do que todos os bens. Estando ele muito triste por isto, viu como a Virgem gloriosa (...) advogada dos pecadores, e de seus devotos punha um Rosário sobre suas boas obras, com o qual seus bens pesaram muito mais, que todos seus*

¹⁷ Federico Palomo del Barrio – *Limosnas impresas...*

¹⁸ Vitor Serrão – Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750). In *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Coord. José Pedro Paiva, et al. Lisboa. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2012, p. 103-132.

¹⁹ Federico Palomo del Barrio – *Limosnas impresas...*, p. 258.

*males, e pecados*²⁰. Livros como este do padre João Rebelo tinham forçosamente eco em círculos devocionais, eruditos e populares, e inspiravam obras de arte.

É o caso, ainda mal conhecido, do ciclo de frescos recentemente descobertos numa capela transmontana em Outeiro Seco, concelho de Chaves, distrito de Vila Real. Trata-se de uma importante pintura quinhentista a fresco em forma de *retábulo fingido* a recobrir a ousia. Esse programa integral de decoração historiada da parede fundeira revela qualidades de pincel, dentro dos habituais modelos maneiristas, e revela um programa miraculógico do maior interesse! A partir de data incerta do século XVIII, esse fresco foi tapado com cal e coberto por um retábulo de talha barroca, por razões de mudanças de gosto, e por esse motivo esteve invisível durante três séculos e só pôde ser redescoberto aquando da realização das recentes obras de restauro. Tivemos oportunidade de estudar as pinturas *de visu*, analisando os estilemas, a técnica e o programa iconográfico, e sensibilizando proprietários e tutelas para a cabal salvaguarda da decoração fresquista, processo que veio de seguida a ocorrer²¹.

Trata-se do que geralmente se chama um *retábulo fingido* executado a fresco, produção regional de certo merecimento. O pintor, educado dentro dos cânones do Maneirismo contra-reformista, em momento situado dentro do final do século XVI ou no início do XVII. Como é usual neste tipo de decorações, nesta região e época, a paleta cromática é pobre, com predomínio dos ocres, cinzentos, castanhos e, mais raros, os vermelhos; mas é de crer que tenha havido valores tonais acabados a têmpera sobre a superfície já seca, o que parece ser notório em algumas vestes e adereços, e que inevitavelmente se perderam com o tempo e com a aposição da obra de talha.



Fig. 6. Inscrição votiva, pormenor do 'retábulo fingido' a fresco da Capela de Nossa Senhora do Rosário em Outeiro Seco, Chaves, por um fresquista desconhecido do início do século XVII.

A Capela de Nossa Senhora do Rosário é um singelo tempinho, sede de antiga confraria local, com origem quinhentista e estrutura tradicionalista, situada junto a uma ponte, no centro da povoação. Conserva no seu interior, além do fresco pintado no altar, uma ara romana epigrafada, de alto interesse arqueológico, de

²⁰ João Rebelo, SJ – *Historia dos milagres do Rosario da Virgem Nossa Senhora*. 1ª ed. Évora, 1599.

²¹ A Capela de Nossa Senhora do Rosário de Outeiro Seco foi alvo, em 2015-2016, de oportuno restauro por parte da equipa da empresa Mural da História (técnicos de conservação e restauro José Artur Pestana, Alice Cotovio e colaboradores).

há muito resguardada nesse espaço. O *retábulo fingido* distribui-se em torno de um nicho central (onde se abrigava outrora uma imagem da titular, acaso em pedra, já desaparecida), decorado com uma pintura a simular fino brocado, e mede no seu conjunto 2m37 de altura total (3m30, incluindo o altar pétreo) e 3m50 de largura. Inclui quatro “histórias” pintadas, duas de cada lado do nicho central, medindo cada uma 72 x 72 cm, com arquiteturas simuladas que se prolongam para os extremos da ousia, com colunas e pilastras visionadas em cenográfica perspetiva, a revelar ciência compositiva por parte do artista envolvido. No solo, existe uma lápide infelizmente ilegível que deve corresponder ao instituidor da Capela.

Sob o nicho central e acima da mesa de altar, corre uma inscrição votiva pintada a fresco (Fig. 6), que parece corresponder a um testemunho gratulatório de intercessão, constituída por um texto latino que, segundo o Prof. Arnaldo Espírito Santo, pode ser assim *reconstituível*, pesem as suas falhas: [VIRGO PR]IVS AC POSTERIVS INTERCEDE PRO ME, [AD / APVD] I[ES]VM XR[IS]TVM ET CONSERVA DO[MVM] [QVAM IN LAV]DEM NOMINIS TVI [INSTRUXIMVS] / [ou CONSTRVXIMVS], [ou FECIMVS] / [ou EREXIMVS], ou seja, trata-se da seguinte prece à Senhora do Rosário: “*Virgem antes e depois [do parto], intercede por mim, junto de Jesus Cristo, e conserva a casa que em louvor do Teu Nome construímos*”²².

As cenas representadas revelam, tanto quanto se pode visualizar no estado débil em que o fresco chegou aos nossos dias, um *ciclo de milagres do Rosário*, de louvor à Senhora do Rosário e, ao que parece, testemunho gratulatório pela construção desta capela, tal como já se deduz da inscrição acima transcrita. Tudo indica, assim, que se trata de uma devoção localizada em torno do culto do Rosário, fruto de acontecimento que foi sentido como relevante no contexto desta comunidade a ponto de justificar a construção desta capela.



Fig. 7. Voto fundacional de uma capela dedicada à Senhora do Rosário pelo onzeneiro usurário, pormenor do ‘retábulo fingido’ a fresco da Capela de Nossa Senhora do Rosário em Outeiro Seco, Chaves, fresquista desconhecido do início do século XVII.

²² Ignoramos quem eram os membros dessa Confraria do Rosário que encomendaram o fresco.



Fig. 8. Voto da moribunda em oração à Senhora do Rosário, pormenor do 'retábulo fingido' a fresco da Capela de Nossa Senhora do Rosário em Outeiro Seco, Chaves, por um autor desconhecido do início do século XVII.

capela de estrada em cujo altar se vê a imagem de Nossa Senhora do Rosário, cujo Menino está a entregar ao orante uma espécie de pergaminho (Fig. 7); enfim, a quarta "cena", abaixo da anterior, decorre dentro do que parece ser uma capela em construção, com andaimes e muros semi-erguidos, vendo-se dois dominicanos a orar junto a uma esteira onde jaz uma senhora idosa, com rosário ao peito, que aponta para cima (Fig. 8), indicando um halo luminoso onde lhe surge a Virgem Maria, coroada, acompanhada por cinco damas ataviadas a rigor (Fig. 9). Veremos de seguida como estas cenas aparentemente aleatórias de explicam cabalmente a partir da leitura de um livro devocional concreto: a referida *Historia dos milagres do Rosario da Virgem Nossa Senhora*, do jesuíta João Rebelo (Fig. 10).

Tudo indica, observando os frescos em causa, e numa breve análise formal daquilo que pode ser visível, a existência de um programa iconográfico preciso, familiar para quem frequentava a capela nas suas primícias, e destacando o valor



Fig. 9. Visão celestial da Senhora do Rosário pela moribunda, pormenor do 'retábulo fingido' a fresco da Capela de Nossa Senhora do Rosário em Outeiro Seco, Chaves, por um autor desconhecido do início do século XVII.

A primeira "cena", à esquerda do nicho em cima, mostra o Arcanjo São Miguel com uma balança onde se veem rosários, uma senhora apontando para o céu e, em cima, dois anjinhos que transportam uma alma de criança; a segunda, sob a anterior, mostra um orante de barbas, genuflexionado e com rosário nas mãos, junto a uma capela; do lado direito, em cima, vemos um viajante de joelhos, com o chapéu no solo, orando junto a uma singela

hierofânico do sítio onde, por razão de algum surto visionário, se veio a erguer esta capela do Rosário. É pena que o sempre tão bem informado Frei Agostinho de Santa Maria, no famoso *Santuário Mariano*, publicado no início do século XVIII, não refira nenhum caso afim entre os milagres marianos que enumera no tomo dedicado a terras transmontanas, embora outras fontes mais antigas de literatura devocional tridentina tenham

permitido, felizmente, uma identificação exata daquilo que foi representado nos frescos. Todavia, como se percebe pelo que fica anteriormente dito, é possível referenciar a fonte utilizada com precisão absoluta, conduzindo-nos ao citado livro do jesuíta João Rebelo, onde constam as “histórias” que foram pintadas na capela flaviense²³. Foi essa a direta fonte inspiradora da confraria, estima-se que por esforço devocional de algum benfeitor a quem tais “histórias do Rosário” muito significavam.

Dada a grande difusão do livro de João Rebelo, e o modo como descreve “*milagres da Senhora*” em máxima proximidade com as pinturas de Outeiro Seco, foi essa a fonte narrativa-miraculógica seguida. Livro muito popular, portanto, narra factos similares como seja a história, já atrás descrita, dos dois frades que, guiados pela Virgem do Rosário, assistem à morte de uma senhora no

momento em que a moribunda tem uma visão celestial da Rainha dos Anjos, e contém recomendações devocionais e outras referências à intercessão da Senhora do Rosário. Tudo isto se representa no fresco de Outeiro Seco, assim como a aparição do Arcanjo São Miguel com o Rosário na balança das boas obras, a lembrar o onzeneiro e usurário Jacobo, salvo da perdição por orar muito à Senhora do Rosário e trazer sempre com ele um rosário, por convencimento do próprio Padre São Domingos. Na hora da morte, esse usurário teve a intercessão de São Miguel e da Virgem, cena essa também representada no fresco de Outeiro Seco.

Este retábulo fresquista constitui um documento valioso para a História da Arte tridentina portuguesa, contando-se entre a abundante produção mural realizada no fim do século XVI e inícios do XVII, sob influência do Concílio de Trento, nas igrejas e capelas de todo o Noroeste peninsular, por artistas oriundos de Braga, de Viana do Castelo ou de Santiago de Compostela, de que se vão conhecendo os nomes e os passos. Felizmente, foi possível interencionar e salvaguardar o conjunto; mais uma vez se atesta como o património artístico nacional é ainda algo

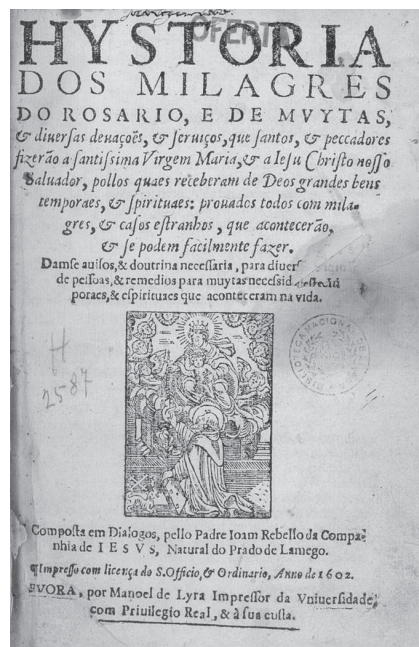


Fig. 10. Frontispício do livro *Hystoria dos Milagres do Rosario* da autoria do padre jesuíta João Rebelo, na edição saída em Évora, oficina de Manuel de Lira, em 1602.

²³ Agradecemos ao historiador de arte Jaelson Bitran Trindade a relevante partilha de ideias em torno da edição eborense de 1599 da *Historia dos milagres do Rosario da Virgem Nossa Senhora* do padre Rebelo.

de riquíssimo, apesar da incúria e da falta de medidas cautelares, sendo de destacar sempre como, nos últimos anos, de facto, foram descobertas muitas riquezas artísticas desta modalidade absolutamente ignoradas, a merecerem cuidados especializados de preservação. Tratam-se de frescos do início do XVII, pintados por iniciativa devocional de alguém ligado aos dominicanos e que conhecia a edição eborense dos *Milagres do Rosário*. Trabalhavam na região, então, um Francisco Feijó, pintor ativo em Chaves e Alariz em 1602, desconhecem-se contudo obras identificáveis, embora a sua atividade corresponda ao período em que estes frescos foram executados²⁴. Com o ciclo de pinturas da oficina e seguidores de Francisco de Padilha, mestre de Viana do Castelo e Braga, ativo depois no vale de Vilariça, e Bento de Padilha, seu filho, parece haver pontos de contacto estilístico, mas é ainda prematuro estabelecer pareceres a respeito de presumidas autorias. Existe apenas uma certeza, a qualidade destes frescos (de razoável desenho e bom sentido da cenografia, apesar das suas limitações cromáticas), e as similitudes de estilo com outro fresco existente na próxima igreja de Sanjurge, que representa precisamente Nossa Senhora do Rosário e se deverá ao mesmo pincel.

Estamos numa época e em contextos comunitários provinciais em que o valor da intercessão divina através das “imagens sacras” atingia um poder inusitado, com especiais valências antropológicas sobre o saber e o crer das comunidades de fronteira. Estas pinturas de Outeiro Seco traduzem esse surto devocional em imagens, tão importantes para o reforço das vivências comunitárias à luz dos cânones tridentinos.

A confraria transmontana que encomendou esse conjunto de frescos no início do século XVII conhecia bem o livro do padre Rebelo, e dispunha das estampas que ilustravam a obra, tendo recomendado as suas “histórias milagrosas” como programa iconográfico ao anónimo pintor que procedeu à representação. Lendo-se o livro de João Rebelo, tudo se explica no que toca às pinturas: lá se vê o milagre do onzeneiro Jacobo; a oração dos frades e a visão da moribunda; o pecado escondido do viajante; e, enfim, o voto fundacional de uma capela dedicada à Senhora do Rosário! Ou seja, quem mandou erguer a capela era alguém muito devoto dos Milagres do Rosário e, por certo, ligado à Ordem dos Pregadores ou à sua influência.

Literatura espiritual e pintura didascálica andavam claramente em uníssono nos discursos beatos deste ‘tempo’ em que a imprensa eborense assumia um papel de tanta relevância informativa. Obras como as citadas – o livro do Padre João Rebelo e os frescos de Outeiro Seco – em que a literatura devocional e a representação pictórica se cruzam como narrações morais adequadas a esconjurar os maus costumes e valorizar a devoção mariana, valorizam estes novos temas

²⁴ Cf., sobre essas oficinas com atividade fronteiriça, Vitor Serrão – *André de Padilha e a pintura quinhenista, entre o Minho e a Galiza*. Lisboa: Estampa, 1998.

no quadro das novas iconografias renovadas e enriquecidas por instâncias da Contra-Reforma católica²⁵.

Para o tema dos *milagres do Rosário*, aliás, as fontes seguidas não se esgotavam nas referidas. Na realidade, eram múltiplas: em 1597 saíra também o livro do dominicano sevilhano Juan de Sagástizábal, *Exortación a la Santa Deuoción del Rosario de la Madre de Dios*²⁶, onde também é narrado, entre outros, o milagre da balança de São Miguel que pesa o rosário, tal como será referido dois anos volvidos na edição eborense do padre João Rebelo e é pintado, quase em simultâneo, o fresco de Chaves.

Este isolado exemplo da imprensa eborense do tempo de D. Teotónio de Bragança mostra como se tratava de uma produção literária por demais importante e que circulava com rapidez. É absolutamente necessário estudar o que nessa época se lia e se discutia nos círculos devocionais, dentro da abundante literatura sacra que saía na imprensa em Portugal no fim do século XVI, e que gravuras acompanhavam as edições e, enfim, que fortuna crítica tais obras receberam. Só assim se percebem as opções iconográficas seguidas no terreno: tratava-se, como no caso vertente, de *histórias do sagrado e do maravilhoso*, de lendas e milagres, hierofanias e crenças populares cujas raízes se perdiam na bruma dos tempos e ajudam a perceberem melhor os mecanismos destas imagéticas devocionais que a Reforma Católica incentivou, nos seus amplos sentidos, gerando representações artísticas de tónus encantatório, em que as populações se reviam e buscavam proteção.

5. Arte domínica: uma iconografia de combate e devoção

Se a iconografia criada pelos padres da Ordem dos Pregadores não assumiu nem a força criadora nem a variedade temática que outras ordens coevas atingiram (citem-se franciscanos e jesuítas), a verdade é que existiram especificidades. Contam-se no património artístico domínico uma série de sub-temas que, além das representações da vida e milagres do seu fundador, abrangem ainda os santos e beatos da ordem, os milagres específicos de santos da ordem (como São Gonçalo de Amarante e São Jacinto, por exemplo), e alguns sub-temas muito interessantes, ainda que raros, como os que se ligam ao culto de Nossa Senhora do Rosário.

Tratou-se, sempre, de uma iconografia virada para acentuação dos aspetos identitários que explicam a ação da Ordem dos Pregadores ao longo dos séculos: a palavra que visa a pregação para a missão de combate, e a imagem de exortação

²⁵ Cf., por exemplo, Federico Zeri – *Pittura e Controriforma*. Turim, 1957; e Giordano Viroli – I luoghi della continuità e del mutamento dalla Controriforma al naturalismo del Seicento. Intenzioni e inclinazioni nella pittura in Romagna. In *Biblia Pauperum. Dipinti dalle diocesi di Romagna, 1570-1670*. Nuova Alfa Editrice, Ferrara, 1992, p. XXIXLXIX.

²⁶ Juan de Sagástizábal – *Exortación a la Santa Deuoción del Rosario de la Madre de Dios*. Sevilla, 1597, p. 765-766.

devocional. Esses sentidos surgem na poesia de Frei José Augusto Mourão, um poeta e semiólogo da Ordem Dominicana, quando escreveu o seguinte: “ *entremos na barca que leva da noite escura ao claro dia, caminhemos para a fonte de onde vem a salvação*”.

Agradecimentos

Devo palavras de agradecimento a António Camões Gouveia (CHAM-FCSH/UNL; CEHR-UCP), Adélio Abreu (FT-UCP; CEHR-UCP), Gaspar Roja Sigaya (OP), Giuseppe Marcocci (Università degli Studi della Tusci, Viterbo), João Luís Inglês Fontes (IEM-FCSH/UNL; CEHR-UCP), Maria de Lurdes Correia Fernandes (FLUP; CEHR-UCP), Maria Filomena Andrade (UAberta; CEHR-UCP), Michael Attridge (Universidade de St. Michael’s – Toronto), Paulo Fontes (CEHR-UCP), Saul António Gomes (FLUC-UC; CEHR-UCP), José Manuel Fernandes (OP / ISTA), João Furtado Martins (CEHR-UCP; CLEPUL), José António Rebocho Christo (Museu de Aveiro), Frei António José de Almeida, a Fr. Pedro Fernandes, OP (Prior Provincial da Ordem dos Pregadores) e, ainda, a Rui Araújo (empresa Capitellum), ao Padre José Banha (prior de São Miguel de Outeiro Seco), ao senhor Alberto Pipa (comissão fabriqueira de Outeiro Seco), ao Prof. Doutor Arnaldo Espírito Santo (FLUL), ao historiador de arte e amigo Jaelson Bitran Trindade, e aos conservadores-restauradores Doutor Joaquim Inácio Caetano e José Artur Pestana.

TERESA DE SALDANHA E A VIDA DOMINICANA EM PORTUGAL, NO SÉCULO XIX

IR. RITA MARIA DO NASCIMENTO LOURENÇO NICOLAU*

Introdução

Teresa de Saldanha nasceu em Lisboa, a 4 de setembro de 1837, e faleceu a 8 de janeiro de 1916. Mulher de muita fé, esperança e caridade passou pela vida, como Jesus, querendo e fazendo o bem. Seguindo o grande apelo a consagrar-se a Deus, fundou, organizou e governou a Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, tornando-se, assim, a restauradora da vida religiosa dominicana em Portugal, em 1866.

Diversas circunstâncias a levaram a escolher esta Ordem e incentivaram a acolher a vocação de fundadora: o amor a São Domingos e à Ordem, recebido como herança familiar; o contacto com os Dominicanos irlandeses do Convento do Corpo Santo, Lisboa; o conhecimento do florescimento de diversas congregações femininas, na Europa, assim como a restauração da Ordem, em França, pelo Padre Henri Lacordaire, e a visita do Mestre Geral, Padre Vicente Jandel, a Lisboa, em 1863, para ver os “restos da Ordem” e estudar a possibilidade de a restaurar em Portugal.

Vendo a sua capacidade de liderança, os Jesuítas convidaram-na a ser pioneira da sua Obra. Mas Teresa, muito apoiada pelos Padres Dominicanos irlandeses do Convento do Corpo Santo, firme e determinada, reafirmou a sua opção pela Ordem de São Domingos.

* Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena.

Animada pelos conselhos do Padre Wiseman, OP, Teresa concluiu que era da vontade de Deus ficar em Portugal, para colaborar na evangelização do seu povo. A partir de 1 de outubro de 1865, Teresa começou, em sigilo e com enorme prudência, a dar os passos necessários para a fundação de uma Congregação ao serviço da misericórdia. A 13 de novembro de 1868, abriu a primeira Comunidade no bairro de Alfama, em Lisboa.

O seu carisma fundacional nasceu da sua dedicação e amor aos pobres, e desenvolveu-se na caminhada de fé e de aprofundamento da busca de Deus e da Sua vontade. A obra educativa de meninas pobres, que ensaiou na juventude, abriu-lhe os horizontes para novos projetos sociais.

Ao fundar a Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, fez uma clara e consciente opção dominicana e contribuiu para o reflorir da Ordem Dominicana em Portugal. Ao abraçar o carisma de fundadora, Teresa de Saldanha tinha um plano e uma esperança: colaborar no ressurgimento da Ordem Dominicana, num país onde ela tinha sido tão florescente.

1. Circunstâncias que levam Teresa a optar pela Ordem de S. Domingos

1.1. O seu amor a S. Domingos e à Ordem, por tradição familiar

Teresa de Saldanha bebeu, com o leite materno, o amor a São Domingos de Gusmão e à sua Ordem por tradição familiar, “como herança”¹. Assumiu as ligações e devoções familiares aos filhos de S. Domingos, e S. Vicente Ferrer era o padroeiro da família. Conhecia e amava as suas características: alegria, abertura, liberdade, democracia, amor à verdade, à oração e ao estudo, vivência da fraternidade e compromisso apostólico².

Entre os seus antepassados havia uma forte ligação devocional a esta Família Religiosa, como conta a própria Teresa: “Pensava eu na Ordem de São Domingos, pelo motivo da grande devoção que eu tinha para com este Santo, hereditária em mim pela devoção que sempre houve na minha família paterna para com a Ordem de São Domingos. Na capela dos meus pais existia uma imagem muito milagrosa do nosso Santo Patriarca³ e até havia uma tradição, que desde criança

¹ Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha: Vida e Obra*. Lisboa: Congregação Portuguesa das Irmãs Dominicanas de Stª Catarina de Sena, 1987, p. 42; Rita Maria Nicolau – *Teresa de Saldanha, uma vivência cristã no feminino*. Lisboa: Centro de Publicações da Universidade Católica Portuguesa, 1996, p. 92; Lisboa, *A Voz*, 04.09.1937; Fátima, *O Rosário de Maria*, janeiro de 1969; Funchal, *Jornal da Madeira*, 28.11.1978.

² Guy Bedouelle – *Dominique ou la Grâce de la Parole*. Fayard-Mame, 1982, ISBN: 9782204101004; ACDSCS-MF, 6357; Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 55; Rita Maria Nicolau – *Teresa de Saldanha...*, p. 92.

³ Esta imagem encontra-se atualmente na Sala-Museu Madre Teresa de Saldanha, na Casa Mãe da Congregação no Largo de São Domingos de Benfca, Lisboa.

ouvi contar, que esta imagem tinha falado uma vez e dito um segredo a uma das minhas avós. Esta imagem ficou-me pertencendo depois da morte de meu pai. São Vicente Ferrer é o Santo padroeiro da minha família”⁴.

Na Crónica do Frei Luís de Sousa fala num seu antepassado avô, e conta que esse avô, Diogo de Saldanha, tendo enviuvado, retirou-se da Corte e escolheu o Convento de Santarém onde passou os últimos dias da sua vida no Convento da Ordem Dominicana, no ano 1592 porque aquela família tinha particular devoção à Ordem de São Domingos, que andava nela como herança.

Tendo ouvido falar na Congregação das Irmãs Terceiras Dominicanas Inglesas, fundada em Stone, pela Madre Margareth⁵, pediu para nelas ingressar e foi aceite.

Existira uma boa convivência da sua família com os Dominicanos do vizinho Convento de São Domingos da Baixa lisboeta. No dia de São Domingos, 4 de agosto, era tradição da família enviar a refeição aos frades do vizinho Convento, e na Casa da Anunciada, havia sempre um lugar à mesa para um frade dominicano.

A divisa do brasão de armas da família Rio Maior, *Veritas Omnium Victrix*, foi inspirado no *Veritas* da Ordem⁶.

1.2. Os Dominicanos irlandeses do Corpo Santo

À grande devoção a São Domingos juntou-se a proximidade que manteve com os únicos Padres Dominicanos existentes no País, os Irlandeses do Corpo Santo, em Lisboa⁷.

Foram esses admiráveis sacerdotes que orientaram, animaram e impulsionaram a sua vocação e inspiração fundacional. Primeiro o Padre George Wiseman⁸ que, conhecendo a situação de abandono a que se encontravam votadas as crianças e os pobres em Portugal, muito animou, aconselhou e encorajou Teresa

⁴ Teresa de Saldanha, *Escritos*, Arquivo da Congregação das Dominicanas de Santa Catarina de Sena-Madre Fundadora, (ACDSCS-MF), 6957.

⁵ No ano de 1844, começou em Stone, Inglaterra, uma fundação de Terceiras de São Domingos, à frente da qual estava uma senhora inglesa, Madre Margaret Hallahan, ajudada pelo P. Dr. Ullathorn, OSB, que estava autorizado pelo Provincial dos Dominicanos em Inglaterra, P. Nickolds, a admitir pessoas na Ordem Terceira. Em fevereiro de 1863, Teresa escreveu à Madre Margareth Hallalan pedindo para ser admitida na sua Congregação. (Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 75; Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 3556).

⁶ Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 42.

⁷ Os dominicanos irlandeses estabeleceram a casa de formação e um colégio no Convento do Corpo Santo, fundado em 1632, quando da perseguição religiosa na Irlanda. Em 1834, escaparam à lei da extinção das Ordens Religiosas por serem estrangeiros e terem apoiado a causa liberal. A sua igreja era um qualificado centro de espiritualidade para muitos católicos, anglófonos e portugueses.

⁸ Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 7516.

a obter as licenças necessárias para estabelecer aqui uma Congregação Religiosa⁹, pondo-a ainda em contacto com as Dominicanas contemplativas do Convento de Sena em Drogheda, na Irlanda¹⁰. A própria Teresa narra este acontecimento:

“Aqui data o princípio da fundação das Irmãs Terceiras de São Domingos! Vivia então e estava no Corpo Santo um santo padre dominicano, Padre George Wiseman, que me conhecia muito e me ia visitar à Anunciada durante a minha tão longa doença. Sabia ele os meus desejos e foi a primeira pessoa que me disse não dever eu sair do meu país. Este dito fez-me também impressão. Disse-me ele: ‘Se Nosso Senhor lhe der saúde, deve trabalhar no seu país. Trate de obter todas as licenças necessárias para poder estabelecer em Portugal uma Congregação religiosa.’”¹¹

À morte deste sacerdote em abril de 1865¹², coube ao Padre Patrick Bernard Russell¹³ a missão de encorajar, incentivar e acompanhar¹⁴ Teresa no seu percurso fundacional¹⁵, como se pode ler na abundante correspondência travada entre ambos:

“Sei que aspira servir Nosso Senhor como uma das filhas do nosso amado São Domingos, sei que há muito tempo o deseja. Deve seguir-se, penso eu, uma novena a São Domingos, à bela devoção dos quinze sábados. O que não deverá ele sentir por aqueles que se sentem cansados de esperar pela manifestação da Divina Vontade, quando ele próprio teve de passar longos anos em santos projectos, paciente perseverança, trabalhos, sofrimentos, vigílias, antes de lhe ser permitido por Deus fundar a sua Ordem dos Pregadores. As nossas Irmãs de

⁹ Teresa de Saldanha, ACDCS-MF, 6957, 367; Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 38, 44.

¹⁰ Teresa de Saldanha, ACDCS-MF, 6956.

¹¹ Teresa de Saldanha, ACDCS-MF, 6957.

¹² Cf. Teresa de Saldanha, ACDCS-MF, 8; Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 44.

¹³ Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha, Vida e Obra*, 1930, 52, 63, 69: O Padre Patrício Russell manteve o prestígio e honra do nome irlandês durante setenta e dois anos que viveu em Portugal. O período durante o qual aqui residiu foi dos mais tristes da história deste País, as Ordens Religiosas foram expulsas e o clero secular, reduzido ao mais lamentável estado, era tratado com desprezo e ultrajes. Apesar de ter atravessado aqui esse período, soube distinguir-se por tal forma pela sua alta cultura e tornar-se tão querido de todas as pessoas pelas suas muitas qualidades, que conseguiu ocupar uma situação inigualável na sociedade portuguesa. De uma coragem que chegava a ser temerária, dedicava-se aos doentes e aos pobres, levando vida de pobreza e austeridade. Era amado por todos. (Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 43, 45).

¹⁴ Teresa de Saldanha, ACDCS-MF, 7003.

¹⁵ Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 43, 45.

Prouille foram as primeiras consolações que Deus lhe deu e ele glorificou-se no bem que elas faziam educando-as.”¹⁶

É desses passos que Teresa nos fala:

“Continuemos a pedir luz. É curioso como a possibilidade de realizar, o que é na verdade um dos maiores desejos do meu coração, a fundação da Ordem Terceira, parece dar-me tanta alegria espiritual e consolação. A noite passada, no meu quarto solitário, encheram-se-me os olhos de lágrimas, e senti ser da vontade de Deus, realizarmos o nosso plano.”¹⁷ E o plano que tem em vista é a “restauração da Ordem Terceira em Portugal.”¹⁸

1.3. O florescimento de diversas congregações femininas, na Europa

Ao grande afeto a São Domingos e à boa relação espiritual que manteve com os Dominicanos irlandeses do Corpo Santo¹⁹ deu-se a coincidência de uma íntima amiga, Isabel Howard²⁰, ter professado na Congregação das Irmãs Terceiras Dominicanas em Stone, na Inglaterra. Através da correspondência com essa religiosa²¹ e pela leitura de *L'Année Dominicaine* e outras revistas dominicanas²², afeiçoou-se, ainda mais, por São Domingos, pelos santos dominicanos²³,

¹⁶ Russell, Lisboa, 14 de outubro de 1866, ACDSCS-MF, Livro 47, fl. 200; Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 104, 387.

¹⁷ Teresa de Saldanha, Oeiras, 20 de setembro de 1865, ACDSCS-MF, 18.

¹⁸ Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 16.

¹⁹ Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 116.

²⁰ Isabel Howard, filha de Lord Howard, ministro de Inglaterra em Lisboa, tinha vivido nesta cidade com a sua família e era grande amiga de Teresa. Ingressou no Convento das Dominicanas em Stone e correspondia-se com Teresa. (Cf. Teresa de Saldanha, Carta ao P. Russell, 14 de novembro de 1865, ACDSCS-MF, 18: “Envio-lhe outra carta que recebi em fevereiro de 1863, da querida Sister Howard, em que explica as normas de vida diária, que seguem as Irmãs em Stone. Vai ver como ela estava cheia de esperança que eu pudesse partir com alguns dos meus parentes. Não sabe como eles se opõem a tais diligências! Tenho várias outras cartas de Stone, todas muito carinhosas, mas não dão qualquer explicação sobre a Ordem... Tenho estado muito preocupada com os nossos grandes planos e esperanças. Como a mamã sabe, que estive consigo, contei-lhe o nosso plano. Aprovou-o muito, ofereceu-se e prometeu ajudar-nos com meios, tanto quanto lhe for possível. Ela tem uma propriedade só dela, perto de Alcobaça. Disse-me que ficaria feliz se pudesse ter ali algumas Irmãs. Como eu não me vou embora por agora, para a mamã é o mais importante, e estou certa que ela ajudará a fundação da Ordem aqui.”

²¹ Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 6969; 7269.

²² Teresa de Saldanha conhecia as publicações da Ordem: *L'Année Dominicaine – Bulletin des Frères Prêcheurs*, Paris; *Annales Dominicaines*, Paris; *Couronne de Marie*, Lyon; *Journée Dominicaine*; *The Irish Rosary*, Irlanda; *La Stella di San Domenico*, Turin; *Rosário de Maria*, Lisboa. *Voz Dominicana*. (Cf. ACDSCS-MF, Livro 39, fl. 224; 23, 519, 4622; Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 70.

²³ Teresa de Saldanha, Carta ao P. Russell, ACDSCS-MF, 19: “Junto uma descrição que recebi, o ano passado, sobre a Ordem Dominicana, estabelecida em Inglaterra. Pergunta-me se li a vida de Santa Joana, de Portugal. Tenho um livro com meditações sobre a vida e virtudes dos Santos da sua Ordem, e nele há uma

e foi mergulhando na espiritualidade dominicana. Conheceu melhor o espírito dominicano, os seus costumes e o grande florescimento da Ordem em distintas partes do mundo, e a entreaduda dos diversos conventos²⁴. Soube da existência de Congregações Dominicanas femininas nascentes pela Europa, sobretudo em França – Cette, Nancy, Charente, Langre, Monteills – e Inglaterra – Dominicanas de Stone e de Portobello. Procurou colher informações, mantendo contactos amistosos com alguns desses conventos²⁵.

Alimentava uma grande esperança: do mesmo modo que através de Congregações femininas, a Ordem Dominicana se tornara conhecida nesses países, seria também escolhida por Deus, para prestar grandes serviços em Portugal²⁶.

Ao longo da vida, Teresa relacionou-se com diversos conventos dominicanos femininos da Europa²⁷, participando ativamente na entreaduda que existia na Família Dominicana. Em 1896 acolheu em São Domingos de Benfica as Irmãs Dominicanas de *Notre Dâme do Monteills*, francesas, com o objetivo de aprenderem Português, antes de irem, em missão, para o Brasil²⁸.

1.4. A obra de restauração da Ordem por Lacordaire, em França

O conhecimento que teve da obra da restauração da Ordem Dominicana em França, pelo Padre Henri Lacordaire²⁹, que Teresa lia e muito apreciava, incen-

pequena descrição sobre a vida dessa Santa. Se tiver uma mais completa, gostaria de a ler. Recebo todos os meses *l'Année Dominicaine*, e tenho também o breviário segundo o rito dominicano. Quando o Mestre Geral veio aqui em 1863, trouxe-me uma carta da Sister Howard que está no convento em Stone, que tinha falado em mim a Monsenhor Jandel. Era para o ver mas foi impossível arranjar uma entrevista no Corpo Santo, pois, dois dias depois da sua chegada a Lisboa, parti para o campo. Tive notícias dele através do Mr. Browne que viu o Mestre Geral. Que alegria para a sua ilustre Ordem poder ser restaurada, um dia, em Portugal. Quantas almas se salvariam e como a Glória de Deus aumentaria! Muitas vezes rezo por esta intenção. Presentemente só se vêem obstáculos e tudo parece hostil a esse facto, mas o poder de Deus é muito grande e, nós só temos que rezar fervorosamente, porque Ele pode, quando quiser, garantir o triunfo da nossa santa religião neste pobre país!"

²⁴ Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 7269; Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 73.

²⁵ Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 76; Fátima.

²⁶ Teresa de Saldanha, ACDSCS-MF, 2818.

²⁷ Teresa de Saldanha relacionou-se com as Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, na Holanda; com as Monjas Dominicanas de Prouille; Dominicanas de Cette, Nancy e Notre Dâme do Monteills; Monastère de St. Dominique de Langres, em França; Dominicanas do Mosteiro de Santa Catarina de Sena, Irlanda; Convento Dominicano de Stone; de Portobello, em Londres; e com as Dominicanas do Convento do Bom Sucesso, Lisboa. (Cf. ACDSCS, Livros: 36, fls. 4, 12, 17; 37, fls. 40, 41; 39, fls. 45, 130, 137; ACDSCS-MF, 7264, 3657; Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 76, 534; Rita Maria Nicolau – *Teresa de Saldanha...*).

²⁸ Carta da Irmã Maria Eleonor, Colégio de Nossa Senhora das Dores, Uberaba, Brasil, 4 de junho de 1896, ACDSCS, Livro 37, fls. 3-5.

²⁹ P. Henri Marie Lacordaire (1802-1861).

tivou-a. O que acontecera em França alguns anos antes – “as leis tão opostas”³⁰ – estava a passar-se em Portugal. Havia, pois, um paralelismo entre ambos, o que Lacordaire sentia: desejos e receios, isto que ela tão bem percebia³¹. E os dois amavam a solidão e, inicialmente, pensaram ser essa a sua vocação. Se este empreendimento a fazia recordar o que se passara com Lacordaire, a sua humildade leva-a a escrever: “tenho quase vergonha de dizer isto, receando que possa fazer supor-me atrevo a pôr-me na altura de Lacordaire, tão cheio de talento, e tão superior.”³²

O restaurador da Ordem em França teve, efetivamente, muita influência em Teresa de Saldanha: “Tem-me feito bastante impressão este livro sobretudo vendo os sentimentos que tinha Lacordaire, achando a necessidade de haver uma Ordem Religiosa.”³³

Já fundada a Congregação, ao visitar, o Convento de Santa Sabina, em Roma no ano de 1877, anotou: “acabada a missa andámos por todo o convento que, infelizmente, está hoje deserto e apenas duas religiosas ali estão. Achei-me lá rodeada de recordações. Vi o quarto de Lacordaire, a cela pequena onde ele tanto meditou e escreveu!”³⁴

Refere-se também à secular laranjeira plantada por São Domingos, e ao seu florescimento quando Lacordaire restaurou a Ordem em França: “Estive no jardim onde vi a famosa laranjeira plantada em 1260, no tempo de São Domingos, que rebentou de novo quando Lacordaire restabeleceu a Ordem e esta se reformou.”³⁵

Nas suas cartas é recorrente a admiração pela Ordem Dominicana: Mas, como admiro a nossa santa Ordem! Quem é liberal não pode deixar de ser Dominicano. Tem-me feito bastante impressão este livro sobretudo vendo os sentimentos que tinha Lacordaire, achando a necessidade de haver uma ordem religiosa. Mas que receios pelo futuro. *En avant!*³⁶

Teresa de Saldanha acompanhava, solícita e atenta, o que se passava na Ordem, através da imprensa dominicana, da correspondência com a Cúria em Roma e com Irmãs Dominicanas da Europa. Era alargado o leque de relações que mantinha com elementos da Família Dominicana. Ao escolher a Ordem Dominicana fez uma clara, consciente e convincente opção, como expressou, em diversas circunstâncias: “o pensamento das Irmãs de São Domingos estava no meu espírito.”³⁷ Por isso, ao fundar e introduzir a Congregação das Irmãs Dominicanas

³⁰ Teresa de Saldanha, Carta à cunhada, Marquesa de Rio Maior, Lisboa, 28 de junho de 1866, ACDS-CS-MF, 357ACDS-CS-MF, 6357.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Lisboa, 28 de agosto 1865, IAN/TT, AC, I, 60, ft. 6357.

³⁷ Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 49.

de Santa Catarina de Sena, num espaço e tempo tão adversos à vida religiosa, teve sempre a convicção de que o Senhor permitiu essa fundação para fazer reflorir a Ordem Dominicana em Portugal³⁸.

No ano de 1868, comunicou a Sua Santidade Papa Leão XIII que “duas Irmãs Terceiras de São Domingos começaram em Lisboa a fundação de um Instituto religioso. O pequeno grão de mostarda cresceu, multiplicou-se e uma árvore viçosa da Família Dominicana está hoje aqui plantada.”³⁹

1.5. A vinda do Mestre Geral, Padre Vicente Jandel, a Lisboa, em 1863, para estudar a possibilidade de restaurar a Ordem Dominicana, em Portugal

A oposição dos pais em deixar Teresa sair para, no estrangeiro, seguir a sua vocação⁴⁰, e o conhecimento da vinda do Mestre Geral da Ordem Dominicana, Padre Vicente Jandel⁴¹, a Lisboa para ver os “restos da Ordem”⁴² e estudar a possibilidade de a restaurar em Portugal, apresentaram-se-lhe como uma provocação, um desafio, um sinal de que Deus a chamava a colaborar nessa restauração⁴³.

Quando, inicialmente, Teresa pensa ingressar numa Congregação Dominicana em Stone, na Inglaterra, confessa o seu plano e esperança. Ela sabia que o Mestre Geral dos Dominicanos desejava muito estabelecer de novo a Ordem em Portugal. Tinha visitado Lisboa, e, se isso acontecesse, Teresa confiava que a mandassem para Portugal⁴⁴.

É esse sonho que as suas cartas revelam: “Que alegria para a sua ilustre Ordem; poder ser restaurada, um dia, em Portugal. Quantas almas se salvariam e como a Glória de Deus aumentaria! Muitas vezes rezo por esta intenção. Presentemente só se veem obstáculos e tudo parece hostil a esse facto, mas o poder de Deus é muito grande e, nós só temos que rezar fervorosamente, porque Ele pode, quando quiser, garantir o triunfo da nossa santa religião neste pobre país!”⁴⁵

³⁸ Cf. Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, Livro 37, fls. 132-133.

³⁹ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 6947.

⁴⁰ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 7265.

⁴¹ O Padre Vicente Jandel foi Mestre Geral da Ordem Dominicana de 1855 a 1872.

⁴² Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 23; Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 31; Rita Maria Nicolau – *Teresa de Saldanha...*, p. 86.

⁴³ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 6948.

⁴⁴ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 1.

⁴⁵ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 19.

2. Vocação de Fundadora por chamamento de Deus

Na correta visão de Teresa “o que restava dos conventos estava a morrer”⁴⁶ não se podia aproveitar coisa alguma do passado, era necessário começar de novo⁴⁷. Daí a sua sábia intui o: “quem sabe se isto não será, talvez a vontade de Deus que antes do último convento fechar, uma simples, humilde, escondida congrega o poderá surgir em Portugal das ruínas de uma vida religiosa decadente?”⁴⁸

Durante algum tempo, receou ser um sonho irrealizável, mas   medida que crescia o desejo de se consagrar a Jesus, de trabalhar para instituir a Ordem Dominicana no país, crescia também a certeza de que era Deus que lhe inspirava essa paix o⁴⁹.

Todo o ano de 1864, Teresa fez constantes devo es e ora es a pedir luz⁵⁰ sobre a maneira de estabelecer em Portugal a Ordem Terceira de São Domingos, colaborando assim na sua restaura o⁵¹: “Conhecendo a bela devo o na Ordem de São Domingos dos 15 sábados, em honra dos 15 Mistérios do Rosário, devo o que tantas vezes tem alcançado de Deus pela intercessão da Santíssima Virgem graças e favores tão especiais, comecei esta devo o a 24 de Junho de 1865, um sábado, em prepara o da festa do Santíssimo Rosário. Quando a terminei, no domingo do Rosário, 1 de outubro de 1865, festa do Santíssimo Rosário, depois de receber a Santa Comunhão fiquei bem certa que era a Vontade de Deus que eu empreendesse esta funda o.”⁵² Sentiu uma grande “luz da graça”⁵³, experimentou uma enorme “alegria espiritual e consola o.”⁵⁴ Deus deu-lhe a conhecer que deveria ficar em Portugal, para estabelecer as Irmãs Terceiras de São Domingos. Começou, desde esse dia, a desenvolver a sua voca o de fundadora.⁵⁵

⁴⁶ Os conventos de religiosas contemplativas que ainda existiam em Portugal estavam em decadência, e não podiam receber novas profissões, desde 1834. A maior parte subsistia com poucas e idosas religiosas.

⁴⁷ Cf. Madre Maria Rosa Thiauourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 26.

⁴⁸ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 7492; Lisboa.

⁴⁹ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 1107.

⁵⁰ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 18.

⁵¹ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 6956.

⁵² Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 6957.

⁵³ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 7003.

⁵⁴ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 18.

⁵⁵ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 232. “No dia 1 de outubro do ano de 1865, na capela do Colégio pertencente   Associa o Protetora de Meninas Pobres, sito no Largo da Páscoa, freguesia de Santa Isabel, reuniram-se debaixo da presidência do Padre Patrício Russell, as seguintes senhoras, Miss Maria Madalena Martin, D. Maria Augusta de Campos e D. Teresa de Saldanha. Foi esta a primeira vez que estas pessoas se reuniram para deliberarem sobre negócios importantes, relativos   introdu o em Portugal de um Instituto de Irmãs Terceiras da Ordem de São Domingos. As três senhoras tinham sido convocadas pelo Padre Patrick Russell que depois de ter invocado o Espírito Santo e rezado a ant fona a São Domingos, implorando luz e prote o, lhes disse que o fim da reunião era a funda o da Ordem Terceira de São Domingos. Começou o seu discurso dizendo que alguém ali se achava presente, a quem Deus tinha inspirado, havia

Contudo, para dar início a uma Congregação em Portugal, onde era proibida a Vida Religiosa, o único meio possível era o envio de algumas pessoas para um Convento Dominicano fora de Portugal, onde fariam a formação, voltando depois para aqui fazerem esta fundação. Foi assim que Teresa, depois de bem discernir sobre esse projeto, decidiu escrever à Priora de um Convento Dominicano estabelecido em Drogheda, na Irlanda, e pediu para aí serem admitidas, a fazer o Noviciado, as noviças portuguesas que se apresentassem para tomar parte nesta obra⁵⁶.

Poder-nos-emos perguntar qual o motivo que a levou a escolher um Convento da Segunda Ordem? O primeiro motivo é que as Irmãs Dominicanas de Inglaterra não se comprometeram a receber noviças com a condição de as mandar para Portugal depois de profissão; o segundo motivo é que Teresa queria que as primeiras Irmãs colhessem o carisma Dominicano em toda a profundidade e beleza neste Convento da Segunda Ordem, em Drogheda, Irlanda, que gozava da fama de ser muito observante. Ela desejava uma fundação portuguesa, independente de Conventos estrangeiros, devido à hostilidade que se vivia em Portugal, mas totalmente Dominicana, pois se em lugar de ser para a Ordem Dominicana tivesse sido para outra Ordem, o Instituto teria sido outro.

As monjas de Drogheda obtiveram a licença do Superior e Vigário⁵⁷, o Dr. Russell, para receberem no seu Convento as noviças portuguesas. O Primaz de Irlanda e Arcebispo, Dr. Dixon, também deu a sua aprovação e sanção; outro Bispo mostrou enorme felicidade de ver os desejos de D. Teresa cumpridos e prometeu ajudar no que pudesse. De igual modo, o Mestre Geral da Ordem, Padre Vicente Jandel, apesar de levantar algumas questões, deu licença às religiosas irlandesas para receberem as noviças:

algum tempo uma grande obra, que talvez parecesse impossível aos homens, mas, bem possível a Deus que tantas vezes se serve dos seus mais humildes servos, para neles realizar obras magníficas. Esta grande obra era a introdução, em Portugal, de uma Congregação regular de Terceiras de São Domingos. A falta que há em Portugal de pessoas que se dediquem exclusivamente ao tratamento dos pobres enfermos e à prática de todas as obras de misericórdia, inspirou à dita pessoa, que tinha, havia muitos anos, uma vocação ardente de se consagrar ao serviço de Deus e dos pobres, o desejo de trabalhar para introduzir em Portugal uma Congregação regular de Irmãs da Ordem Terceira de São Domingos. O Padre Russell confessou ter examinado bem a vocação; que lhe parecia ser inspirada por Deus e que convencido disto não tinha, da sua parte, posto obstáculos a semelhantes desejos e, que faria tudo que estava ao seu alcance para ajudar uma obra, da qual podiam resultar tantos bens.

O Padre Russell disse acreditar que quando tudo de bom se achava no maior destroço, Deus permitia que sobre essas ruínas se levantasse uma nova e viçosa árvore, uma instituição, que seria talvez a salvação de Portugal.” Ata da primeira reunião feita com o objetivo da fundação da Ordem Terceira de São Domingos em Portugal.

⁵⁶ Teresa escreveu, no dia 1 de janeiro de 1866, à Madre Imelda Magee, priora desse Convento da Segunda Ordem.

⁵⁷ O Dr. Russell, irmão do P. Patrick Russel, era então o Provincial da Ordem de São Domingos, em Irlanda.

“Malgré les immenses obstacles que je prévois au succès de l’oeuvre dont vous me communiquez le projet, je ferai de grand coeur tout ce qui dépendra de moi pour y concourir et pour seconder la bonne volonté des âmes qui veulent s’y donner. Mais je veux savoir de qui elles devront dépendre et à qui elles promettent l’obéissance. Au Patriarche de Lisbonne ? Cela doit être. Mais les accepte-t-il ? Est-il même opportun de lui demander son consentement ? Je conçois la nécessité du plus profond secret pour ne pas compromettre ou rendre impossible l’oeuvre des sœurs ; mais, alors je le répète, quel sera leur Supérieur?”⁵⁸

Lembrou que a Obra seria portuguesa e que apenas as noviças acabassem o seu Noviciado, voltariam para Portugal para a fundação, ficando independentes de qualquer convento fora do Reino. Pôs como condição que as Irmãs fizessem votos por três anos.

A 19 de março de 1866, obteve-se a autorização oral do Cardeal Patriarca de Lisboa, Dom Manuel Bento Rodrigues, que, admirado com tanta audácia, aconselhou prudência, acrescentando que semelhante projeto lhe parecia um ponto luminoso no meio das trevas tão densas que o rodeavam⁵⁹.

A partir dessa data, em sigilo, em silêncio e com a maior prudência, Teresa começou a dar os passos necessários para concretizar a fundação⁶⁰. Acolheu o carisma de fundadora de uma nova família religiosa enxertada numa Ordem secular que, com enorme força e novidade, surgia por vários países da Europa, a Ordem Terceira, vocacionada, sobretudo, para o serviço da misericórdia.

Teresa, atenta à miséria do seu povo, conheceu a exploração de jovens operárias de uma fábrica vizinha, situada na Calçada do Cascão, no Bairro de Alfama, Lisboa, e decidiu ir pessoalmente ao local, ver e contactar com essa realidade. O retrato que nos apresenta, da situação desoladora das jovens, é patético: “Cerca de duzentas raparigas dos doze aos vinte anos trabalhavam em fazer botões, catorze horas por dia, dedicando-se somente a essa tarefa, sendo de uma ignorância total. Vestidas de farrapos fazendo girar máquinas e com um ar de miséria e de cansaço incrível, parecendo algumas não terem mais de oito anos.”⁶¹ Sensibilizada pelo que viu, Teresa dialogou com os donos da fábrica e decidiu abrir uma aula noturna para essas jovens⁶², a quem aos domingos ensinavam o catecismo. Colheu, com alegria, os frutos dessa iniciativa: “Tem aumentado muito o número das raparigas da aula nocturna. Temos tido grandes consolações com esta aula. Apresentou-se uma mulher casada que nem o sinal da cruz sabe fazer e não sabe o Padre Nosso!

⁵⁸ Carta do P. Jandel, ACDS-MS-MF, 3652.

⁵⁹ Teresa de Saldanha, 7265.

⁶⁰ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 232; Lisboa, *A Voz*, 5 de setembro de 1937.

⁶¹ Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 128.

⁶² Teresa de Saldanha, *Cartas*, ACDS-MS-MF, Cf. Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 193.

Como poderia ela educar os filhos? Nosso Senhor nos ajude nesta missão!”⁶³ Foi, na verdade, um novo desafio, mas que a encheu de gozo: “Faz gosto ver o desejo que as pobres raparigas têm de aprender, o que é tanto mais de louvar, tendo elas passado todo o dia em trabalhos cansados.”⁶⁴ Sabendo que dois terços das mulheres não sabiam ler, e consciente da lentidão das mudanças sociais, necessárias, e, enquanto outros apenas criticaram, Teresa atuou, fez o que estava ao seu alcance, dedicou-se à educação das raparigas pobres, adiantando-se ao seu tempo.

A inspiração de fundar uma congregação em Portugal nasceu da dificuldade em poder seguir a sua vocação religiosa no estrangeiro, e do olhar compassivo que Teresa lançou sobre o seu povo que vivia numa situação desolada e a quem ela queria servir e evangelizar. Considerava-se um instrumento nas mãos de Deus para colaborar na restauração da Ordem Dominicana em Portugal.

3. Os Conventos Dominicanos de Clausura ao serviço da promoção humana

Teresa conhecia a história Dominicana em Portugal, com vinte conventos, aquando da legislação de 1834⁶⁵, e via-a agora em extinção. Os conventos femininos de contemplativas: Sacramento, Salvador, St^a Joana em Lisboa, das Donas em Santarém, de St^a Joana, em Aveiro, estavam em agonia. À morte da última religiosa fechariam e o edifício com todos os bens entraria nos cofres do Estado.

Presentindo a situação dessas monjas e das suas casas, Teresa empenhada em restabelecer a Ordem Dominicana, em Portugal, procurou a *salvação* dos vetustos conventos, evitando a sua profanação, reabrindo essas igrejas dominicanas ao culto. Sempre com o objetivo de abrir o caminho, em Lisboa, para os trabalhos dos filhos de São Domingos.

Com muito trabalho e diplomacia, obteve do Governo cinco⁶⁶ dos antigos conventos “restos abençoados da Ordem”⁶⁷, evitou a sua destruição ao colocar aí algumas das suas obras sociais e de educação de crianças e jovens; reabriu as suas igrejas ao culto, à piedade dos fiéis⁶⁸, e amparou até à morte as últimas monjas ali existentes como atesta a carta dirigida ao Papa Pio IX, em 30 de agosto de 1869: “A última lei da desamortização dos bens das corporações religiosas, fazendo-a recear que se ponham brevemente em praça muitos desses veneráveis Conventos que, posto pela maior parte em ruínas, ainda conservam as suas Igrejas abertas ao culto divino e à piedade dos fiéis, e que estes respeitáveis edifícios, uma vez

⁶³ *Ibidem*, p. 345.

⁶⁴ Teresa de Saldanha, *Relatório 1868*, ACDS-MS-MF.

⁶⁵ Madre Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha...*, p. 71.

⁶⁶ Teresa de Saldanha, Carta ao Padre Hyacinthe Marie Cormier, Lisboa, 18 de junho de 1899, ACDS-MS-MF, 3667.

⁶⁷ Carta à Priora do Convento de Prouille, Lisboa, 12 de novembro de 1892, ACDS-MS-MF, Livro 36, fl. 5.

⁶⁸ Carta ao Frei Enrico Kneusels, OP, 18 de junho de 1899, ACDS-MS-MF, Livro 37, fl. 132-133.

vendidos, sejam aplicados para fins profanos, vem a suplicante humilde e respeitosa aos pés de Vossa Santidade, dirigir-lhe uma petição: o antigo Convento do Salvador, da Ordem de S. Domingos, conhecido pela santidade e virtude das religiosas que ali viviam, acha-se reduzido ao estado mais lastimoso, e será, sem dúvida, um dos primeiros suprimidos e vendidos.”⁶⁹

Ali vivia uma única religiosa na companhia de duas velhas empregadas, sem pupila alguma. Esta religiosa, de avançada idade, estava em perigo eminente de morrer a todo o momento, e a sua morte seria a morte daquele convento e do culto naquela Igreja! Teresa queria impedir o seu encerramento, tanto mais que na proximidade do Convento do Salvador, estava a iniciar a nova Comunidade das Irmãs Terceiras de S. Domingos, com um colégio frequentado por 160 crianças. Nesse mesmo bairro de Alfama as Irmãs dedicavam-se a socorrer os pobres, distribuindo esmolas. Por isso, Teresa adquiriu o Convento do Salvador e abriu ali uma comunidade, continuando a antiga monja a residir ali, dando-lhe assim a felicidade de passar os últimos dias da sua vida na companhia de Irmãs da mesma Ordem.

Em Lisboa, ocupou ainda os Conventos do Santíssimo Sacramento e de Santa Joana, onde colocou obras sociais. Admitiu, depois de obtidas as devidas licenças, quatro Pupilas⁷⁰ do Convento do sacramento a professaram na Congregação, atendendo a que já há muitos anos faziam a vida regular nesse Convento.

Também em Aveiro, a pedido do bispo, D. Manuel Correia de Bastos Pina, tomou conta do Convento de Jesus onde vivera Santa Joana Princesa, estabelecendo aí uma escola.

4. O desejo de reabrir o caminho aos Padres Dominicanos

Os Mestres Gerais da Ordem, desde o Padre Jandel⁷¹, apoiaram a iniciativa da fundação da congregação, na esperança de que assim se tornasse mais conhecida a Ordem de São Domingos, e abrisse o caminho aos Frades que, em tempos pas-

⁶⁹ Teresa de Saldanha, ACDCSCS-MF, 6912; Cf. Lima Vidal – *Teresa de Saldanha e as suas Dominicanas*. Cucujães: Tip. Seminário das Missões, 1938, p. 275; Rita Nicolau – *Memória das Datas, 1866-2002, Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena*. Lisboa, 2002, p. 68. ISBN 972-95444-7-6. Teresa de Saldanha, ACDCSCS-MF, 6912; Cf. Lima Vidal – *Teresa de Saldanha...*, p. 275; Rita Nicolau – *Memória das Datas...*, p. 68.

⁷⁰ Foram admitidas à Profissão as seguintes Pupilas: Soror Maria José do Menino Jesus com 68 anos de casa e 78 anos de idade; Soror Maria do Patrocínio de São José com 47 anos de casa e 69 anos de idade; Soror Ana do Nascimento com 43 anos de casa e 68 anos de idade; Soror Maria do Sacramento com 38 anos de casa e 56 anos de idade. Cf. ACDCSCS-MF, Livro 36, fl. 12.

⁷¹ Carta ao Mestre Geral da Ordem, Padre José Maria Larroca, Lisboa, 25 de março de 1880, AGOP, XII, 42350, Roma, f. 7698. ACDCSCS-MF, 7275.

sados, tinham sido muito populares neste país, banhado pelo seu suor e edificado com as suas virtudes⁷².

Os escritos de Teresa de Saldanha testemunham o seu desejo de ver de volta ao seu país os filhos de São Domingos, e o papel primordial que ela teve na restauração da Ordem Dominicana em Portugal. Contava com eles para ajudarem na formação das Irmãs e da juventude, para lhes infundirem o espírito Dominicano⁷³.

O Padre Cicognani⁷⁴ foi um dos grandes entusiastas pela fundação da Congregação, como dianteira na restauração da Província Portuguesa: “Consolo-me ao ver a *vanguarda* das nossas Terceiras as quais, como em França, Itália, Irlanda, Inglaterra e Estados Unidos dão a conhecer, aumentam a honra Dominicana e preparam terreno para os Frades. Prossiga portanto com a obra começada e Deus fará o resto.”⁷⁵

Estava convicto de que as Irmãs eram o rosto⁷⁶ do reflorir dominicano em Portugal, pois foi também “com as mulheres que São Domingos começara a sua Ordem”⁷⁷ e assim “acontecera noutros países.”⁷⁸

Estabelecida a Congregação em Lisboa, Teresa apressou-se a escrever ao Mestre Geral, Padre Jandel: “O caminho está aberto, em Lisboa, para os trabalhos dos filhos de São Domingos. Que o bom Deus se digne enviar-nos bons obreiros e recursos. É necessário e mesmo indispensável, ter Padres da mesma Ordem, um ou dois, que possam ajudar as Irmãs na sua missão junto das nossas crianças. Fico desolada ao ver que perdemos estas ocasiões que se apresentam aos membros da nossa Ordem, para fazer o bem e se introduzir, em Lisboa.”⁷⁹

5. O convite a sacerdotes

Teresa de Saldanha tinha tanto amor à Ordem Dominicana que procurou todos os meios para restaurar o seu ramo masculino, contactando os seus conhecidos para realizar esse sonho.

⁷² Carta do Padre Marcolino Cicognani, Roma, 16 de novembro de 1889, ACDS-CS, 7542.

⁷³ ACDS-CS-MF, 7276, 3768, 2161, 2168.

⁷⁴ O Padre Marcolino Cicognani, Procurador Geral, muito se empenhou na restauração da Ordem, em Portugal.

⁷⁵ Padre Cicognani, OP, Roma 23 de junho de 1888, ACDS-CS-MF, 7536.

⁷⁶ Cartas do Padre Marcolino Cicognani, Roma, 23 de julho de 1888, 6 de dezembro de 1888, 15 de setembro de 1889, 16 de novembro de 1889, 10 de maio de 1890, 30 de agosto de 1893, ACDS-CS-MF, 7536, 7541, 7547, 7542, 7540, 11093, respetivamente.

⁷⁷ Ib. Roma, 16 de novembro de 1889, ACDS-CS-MF, 7542.

⁷⁸ Cf. Carta do Cardeal Masella, Roma, 27 de dezembro de 1887, ACDS-CS-MF, 8009 e do Padre Marcolino Cicognani, Roma, 23 de junho de 1888, ACDS-CS-MF, 7536.

⁷⁹ Cf. Teresa de Saldanha, Carta ao P. Jandel, Mestre Geral dos Dominicanos, 19 de março de 1869, ACDS-CS-MF, 7121.

Em 1873, divulgou, com esse objetivo, a vida de Lacordaire entre diversas pessoas⁸⁰ dentre as quais se destacam alguns Padres de Póvoa de Varzim e de Vila do Conde, no Norte do País⁸¹ nomeadamente, o Padre José Ferreira Marnôco e Sousa, Abade de Sousela, a quem convidou a tomar parte na restauração da Ordem, em Portugal. Conhecemos alguns ecos a esse desafio: “Ontem à noite devorei os dois volumes da vida íntima e religiosa do Padre Lacordaire. Eu sou muitíssimo grato a V. Ex.cia.”⁸²; “Nosso Senhor me ajude e eu o farei. Depois de pensar e orar, escreverei mais sentimentos, e só rogo a Nosso Senhor que estes sejam completamente realizados pelas vistas da sua ação providencial. Esta 3ª Ordem é inteiramente nova, e eu a ignorava. Nada me tinha dado notícias desta, devo esta grande revelação à muita bondade de V. Ex.cia. Jesus lhe pague.”⁸³

Os escritos⁸⁴ de Teresa comprovam o enorme empenhamento nessa missão de ver os Dominicanos renascerem em Portugal: “Ele é muito zeloso e a minha esperança é vê-lo rapidamente um Dominicano; ele está a trabalhar arduamente para fundar os Religiosos Terceiros Dominicanos Portugueses. É um homem de muitos conhecimentos, inteligente, muito devoto, desejoso de ser religioso e de formar uma Congregação. Coloquei-lhe a questão, *porque não tornar-se ele próprio um Dominicano?*”⁸⁵

A sua ousadia prendia-se com o desejo de que os Dominicanos fossem o braço direito na evangelização, formação e desenvolvimento das novas fundações femininas: “Que ajuda para a nova fundação de Vila do Conde. A esperança de ver em breve os Terceiros Dominicanos é um grande conforto.”⁸⁶

6. Apoio a Frei Domingos Maria Frutuoso e aos restauradores da Província Portuguesa

Uma maneira particular de colaborar no restabelecimento da Província Portuguesa dos Dominicanos foi o apoio dado à formação do sacerdote diocesano, Manuel Rosa Frutuoso⁸⁷, professor do Seminário de Santarém, a quem o Padre

⁸⁰ Cf. Teresa de Saldanha, carta ao P. Patrício Russell, ACDS-MS-MF, 463.

⁸¹ Carta ao Padre Patrick Bernard Russell, de 3 de fevereiro de 1874, ACDS-MS-MF, 685; (Cf. Memórias de Teresa de Saldanha sobre factos e datas importantes da sua vida particular e do desenvolvimento da Congregação, ACDS-MS-MF, 7003).

⁸² Carta do P. Marnôco, ACDS-MS-MF, 7133.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ Teresa de Saldanha, carta ao Padre Patrick Bernard Russell, de 3 de fevereiro de 1874, ACDS-MS-MF, 685.

⁸⁵ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 27.

⁸⁶ Teresa de Saldanha, ACDS-MS-MF, 2004.

⁸⁷ O Padre Domingos Maria Frutuoso (Manuel Rosa Frutuoso) nasceu a 13 de fevereiro de 1867 em Ribeira de Santarém, diocese de Lisboa. Foi ordenado sacerdote diocesano a 15 de junho de 1889. Até 1893 foi professor do Seminário de Santarém. O Padre Pedro Daniel Hickey, OP, lançou-lhe o desafio a tornar-se dominicano para assim colaborar na restauração da Ordem, extinta em 1834, em Portugal. Depois de rezar

Pedro Daniel Hickey, OP, lançou o desafio a tornar-se dominicano para assim colaborar na restauração da Ordem, extinta em 1834, em Portugal. Este sacerdote, depois de recorrer à oração junto ao túmulo de Frei Luís de Granada, OP, na Igreja de São Domingos, na baixa de Lisboa, decidiu responder ao repto de se tornar Dominicano. Seguiu para França para receber a formação e a 15 de outubro de 1893, tomou o hábito com o nome de Frei Domingos Maria Frutuoso, professando no ano seguinte. Teresa de Saldanha animou-o e cooperou na sua formação durante o tempo que esteve em França⁸⁸.

Por sua vez, Fr. Domingos Frutuoso, antes da sua profissão religiosa, em sinal de gratidão fez parte do seu testamento a favor da Congregação: “Deixo a propriedade e usufruto à Superiora Geral da Congregação Portuguesa das Irmãs Terceiras Dominicanas, ao tempo existente... Como vedes, Rev.^{ma} Madre, que as poucas coisas que vos podem calhar, não têm mesmo comparação com o bem real que haveis tido a bondade de me fazer.”⁸⁹

Regressado a Portugal em 1897, Frei Domingos Frutuoso tornou-se um aliado de Madre Teresa, na condução da Congregação e no seu crescimento na espiritualidade dominicana. A correspondência entre ambos testemunha uma reciprocidade de partilha espiritual⁹⁰. O próprio Frei Domingos Frutuoso sentia o apoio espiritual da Madre Teresa:

“Há já bastante tempo que procuro uma ocasião para um desabafo da minha alma com a sua, que me compreende tão bem, e que me assevera tanta confiança, que eu nunca saberei como vos agradecer. Se lhe digo estas coisas, não é para que me fique reconhecida, nem para que me estime, já me deu tantas provas, que eu jamais poderia manifestar-lhe bastante o meu vivo reconhecimento, senão

junto ao túmulo do Frei Luís de Granada, OP, na Igreja de São Domingos, na baixa de Lisboa, decidi fazer-me Dominicano. Seguiu para França para receber a formação e a 15 de outubro de 1893, tomou o hábito no convento de Santa Maria Madalena, em Saint Maximin-Var (França), professando no ano seguinte. Teresa de Saldanha animou-o e deu uma contribuição mensal para a sua formação durante o noviciado em França. Em 1897 regressou a Portugal. O Padre Domingos Frutuoso apoiou espiritualmente a Congregação, sendo confessor de Teresa de Saldanha e das Irmãs na Casa de São Domingos de Benfica. A revolução de 1910 fê-lo sair do país. Regressou em 1913, retomando o ministério da pregação e das confissões. Pela Bula, *Commisum Humilitati Nostrae*, Bento XV nomeou-o Bispo de Portalegre, a 7 de dezembro de 1920 e a 27 do mesmo mês foi sagrado na Basílica da Estrela, Lisboa. A 2 de fevereiro de 1921 entrava solenemente na sua Diocese de que tomara posse, por procuração, em 9 de janeiro desse mesmo ano. Faleceu aos 83 anos, a 6 de julho de 1949. (Cf. Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. Vol. 3. Porto: Livraria Civilização Editora, [1970], p. 578.

⁸⁸ Carta do Padre Pedro Daniel Hickey, Lisboa, 13 de abril de 1895, ACDCSCS, Livro 36, fl. 106. “Madre Geral, agradeço muitíssimo os votos de boas festas que nos enviou e a lembrança para o nosso jantar, assim como a mesada para o nosso bom Padre Frutuoso. Nosso Senhor a recompense de todo o bem que nos deseja e faz, concedendo-lhe, assim como a toda a comunidade e congregação a abundância de suas bênçãos espirituais e temporais, aumentando o número e o espírito das suas filhas.”

⁸⁹ Carta do Padre Frutuoso, 19 de outubro de 1897, ACDCSCS-MF, Livro 37, fl. 37.

⁹⁰ Carta do Padre Frutuoso, 19 de outubro de 1897, ACDCSCS-MF, Livro 37, fl. 37.

dando-lhe prazer, eu trabalho para uma Congregação dominicana e portuguesa. É exactamente a esta querida Congregação, que é obra sua, que eu devo a minha devoção, do meu zelo de português dominicano.”⁹¹

E a Madre Teresa, por sua vez, reivindicava: “Vós sois Dominicano, nós somos Dominicanas! Vós sois português e nós portuguesas e formamos uma Congregação Portuguesa, portanto temos um certo direito a reclamar a sua caridade, esperando tudo da sua bondade.”⁹² Por outro lado preocupava-se com a sua fatigante vida que o impedia de se dedicar ao desenvolvimento da Ordem: “Rogo a Nosso Senhor que lhe conceda tudo o que de bom deseja para a glória da nossa Ordem, e percebo bem que a vida fatigante de Lisboa estorva o crescimento da Ordem, desenvolvimento que tanto desejamos. Que Nosso Senhor se digne abençoar todos os seus esforços para o restabelecimento da nossa Ordem em Portugal.”⁹³

A notícia da eleição do Padre Cormier para Mestre Geral⁹⁴ foi recebida por Teresa de Saldanha com grande júbilo⁹⁵. Havia entre ambos uma relação, como testemunha a abundante correspondência em que se tratam como verdadeiros irmãos, em São Domingos: “As vossas orações são para o meu coração uma consolação e uma força. Queira continuar a dar-me a vossa assistência. Para Deus as distâncias não são nada, e o coração do Nosso Pai São Domingos é um centro onde nos podemos sempre encontrar com prazer, com proveito; é o nosso berço, o nosso lar, a nossa fonte refrescante, o nosso asilo protetor. Aí vos desejo um lugar de exceção, merecido pelo vosso espírito de observância e o vosso zelo ao mesmo tempo generoso e gracioso ao serviço da Igreja e do bem das almas.”⁹⁶

Teresa de Saldanha, insistente na importância da restauração da Província Portuguesa dos filhos de São Domingos, desejava poder contar com a sua colaboração na formação das Irmãs para infundir e animá-las no espírito dominicano. Com a sua habitual ousadia, não se intimidava em recorrer aos Superiores da Ordem, sempre que essa questão se impunha: “O bom Padre e Irmão Domingos

⁹¹ Carta do Padre Frutuoso, OP, Lisboa, 9 de novembro de 1899: ANTT-AC, 44, 20, ft. 2467.

⁹² ACDSCS-MF, 2058.

⁹³ Lisboa, 20 de abril de 1907: Je prie Notre Seigneur de vous accorder tout ce que vous désirez pour la gloire de notre Ordre et je comprends bien que la vie si fatigante de Lisbonne empêche le développement de l'Ordre, ce que nous désirons tant! ACDSCS-MF, 2101a.

⁹⁴ Frei Jacinthe Marie Cormier nasceu em Orleães, França, em 1832. Entrou na Ordem Dominicana no ano da sua ordenação sacerdotal, 1856. Pertenceu ao movimento de restauração da Ordem em França, iniciada pelo Padre Lacordaire e seguida pelo Padre Jandel. Exerceu cargos de responsabilidade na Ordem: mestre de noviços, provincial, assistente e procurador geral. Eleito o 76º Mestre Geral da Ordem em 21 de maio de 1904, ocupou esse cargo até 1916. Correspondeu-se com Teresa de Saldanha quer como Procurador, quer como Mestre Geral da Ordem. Faleceu em 1916. Foi beatificado por João Paulo II em 1998. (Cf. ACDSCS-MF, Livro 40, fls. 22-23; ACDSCS-MF, 6116).

⁹⁵ Carta ao Padre Hyacinthe Cormier, Lisboa, 3 de junho de 1904, ACDSCS-MF, Livro 39, fl. 294.

⁹⁶ Carta do Padre Hyacinthe Cormier, Roma, 1 de junho de 1906, ACDSCS-MF, 3267.

Frutuoso é o único português que temos no Corpo Santo, e somos forçadas a recorrer aos Padres Dominicanos Irlandeses, para nos confessar. É sempre com pena que vemos partir um desses bons padres⁹⁷.

De acordo com a Revista *L'Année Dominicaine*⁹⁸ o Padre Frutuoso, Dominicano português, ocupava-se com um ardor infatigável em restaurar no país a Ordem dos Frades Pregadores. E se o ramo masculino da Ordem em Portugal era pouco numeroso, em contrapartida as Dominicanas estavam florescentes, graças talento e ao zelo esclarecido da Madre Teresa de Saldanha, Superiora Geral.

6. Restauração da vida dominicana contemplativa em Portugal

A Congregação de Teresa de Saldanha recebeu a formação dominicana num Convento de clausura. Da mesma Congregação ressurgiu a Vida Contemplativa Dominicana, em Portugal. Lideradas pela Madre Maria Inês Félix Pereira de Sousa Botelho⁹⁹, quatro religiosas professoras¹⁰⁰ da Congregação depois de contactarem com a corrente mística do famoso Padre Frei João Arinterro, OP, e sentindo o apelo da clausura, deixaram a Congregação para restaurarem a vida dominicana contemplativa. Fizeram a formação no Mosteiro Dominicano de Prouille, em França, de 1930 até 1932. Regressaram a Portugal a 30 de abril de 1932 e estabeleceram-se no Norte do País¹⁰¹.

Conclusão

Teresa de Saldanha foi uma pessoa que, movida pelo Espírito Santo, respondeu aos desafios do seu tempo, fundando uma Congregação Dominicana ao serviço da misericórdia.

⁹⁷ Refere-se à saída do Padre Pio Maria Mac Alliney, que já há doze anos estava em Portugal e que era o Confessor Ordinário da comunidade de Benfica, ia partir para a Missão da Trindade. Cf. ACDSCS-MF, Livro 40, fl. 22, 23.

⁹⁸ Paris, 1910, 609, a Ordem de São Domingos em Portugal.

⁹⁹ Ana Félix Pereira Botelho, filha de José Luís de Sousa Botelho, Conde de Vila Real, era primo da Madre Teresa de Saldanha, nasceu a 1 de março de 1886, no Porto. Professou com o nome de Maria Inês, a 10 de abril de 1908. Sentindo o apelo à vida contemplativa, partiu a 12 de agosto de 1929, para o Mosteiro de Prouille, França. Tinha 47 anos de idade e vinte e quatro de Profissão. Regressou a Portugal a 30 de abril de 1932. Faleceu a 3 de abril de 1967.

¹⁰⁰ Maria do Pilar Luque y Peso, Maria Angélica – Rita Esmeralda da Conceição Chiquita e Maria Emília – Amália da Conceição Soares (Cf. Crónica da Casa de Salamanca, 30 de abril de 1930, fl. 190, ACDSCS-MF).

¹⁰¹ Fixaram-se primeiro em Vila do Conde, estabeleceram-se depois em Azurara, Porto, no Mosteiro da Divina Eucaristia. Mais tarde foram para a Quinta dos Cisnes, em Azevedo-Campanhã, arredores do Porto. Em 1994 o Mosteiro da Divina Eucaristia foi transferido para Lamego.

Numa época em que tudo do género estava para acabar, revelou a sua profecia na História do País, ao dar início a uma congregação com o objetivo de fazer o bem ao seu povo e realizar o seu desejo de se consagrar a Deus.

Acendeu a chama carismática de São Domingos e, através da sua Obra, restaurou a secular Ordem Dominicana que, em Portugal, se tinha apagado.

Teresa viveu na radicalidade o evangelho e a 8 de janeiro de 1916, ao morrer, em Lisboa, gozava de fama de santidade. O Decreto de reconhecimento da Heroicidade das suas Virtudes foi assinado no dia 14 de dezembro de 2015, pelo Papa Francisco.

AS CONGREGAÇÕES FEMININAS DOMINICANAS E A EDUCAÇÃO EM PORTUGAL: DO SÉCULO XIX À ATUALIDADE*

CATARINA SILVA NUNES**

1. Introdução

Este trabalho surge na continuidade de uma comunicação apresentada nas “Jornadas de História – os Dominicanos em Portugal (1216-2016)”, nas quais se tentou repensar os 800 anos da existência da Ordem dos Pregadores no nosso país nas suas diversas dimensões.

O estudo incidiu sobre o espaço escolar a cargo das várias congregações de irmãs dominicanas presentes em Portugal a partir do século XIX. A escolha das congregações femininas deve-se ao facto de existir mais documentação relativa ao ramo masculino da Ordem. Definiram-se como objetivos deste estudo:

- o estabelecimento da cronologia de aparecimento das instituições de ensino formal das irmãs dominicanas;
- a definição dos níveis de ensino abrangidos pelas diferentes instituições;
- o enquadramento dos alunos nas diversas classes sociais;
- a contabilização do número de professores e a perceção dos critérios de seleção dos mesmos;
- a perceção da atribuição das tarefas de direção dos vários estabelecimentos;

* Agradeço à Professora Doutora Maria Filomena Andrade a leitura atenta e crítica que fez de uma versão prévia deste artigo, bem como a todas as pessoas que, por meio da concessão de entrevistas, permitiram a coleta de dados necessária à execução do mesmo.

** Centro de Estudos de História Religiosa

– a compreensão dos motivos de encerramento ou passagem das instituições.

Constituiu também nosso objetivo compreender os tipos de identidade apresentados pelos diferentes estabelecimentos de ensino, em conformidade ou não com a identidade da congregação a que pertencem.

2. Contextualização histórica

Quando, em setembro de 1837, nasceu aquela que viria a ser responsável pela existência, em Portugal, da Congregação das Dominicanas de Santa Catarina de Sena – Madre Teresa de Saldanha¹ –, o país encontrava-se em pleno período liberal. Como nota Vítor Neto, as leis fundamentais que orientavam o pensamento e a ação política em Portugal consistiram na Constituição de 1822, na Carta Constitucional de 1826 e na Constituição de 1838². Estas leis eram sinal do carácter confessional do Estado, no entanto regulado por legislação que enquadrava a religião no âmbito do poder civil. Porém, em 1834, uma nova etapa no relacionamento entre o Estado e a Igreja se inicia. Nas palavras de Vítor Neto: “essa longa fase histórica, caracterizada, institucionalmente, pela existência de uma religião oficial, só viria a terminar com a publicação da Lei da separação do Estado e das Igrejas, em 1911”³. O Estado liberal é, assim, marcado por uma grande ambiguidade no que diz respeito à relação entre estas instâncias. Em 30 de maio de 1934, Joaquim António de Aguiar extingue as ordens religiosas masculinas e nacionaliza os bens destas últimas, exterminando qualquer resquício do Antigo Regime.

Este processo de anticongreganismo resultava, de acordo com Paulo Fontes, da conceção do estatuto da religião e da atribuição à Igreja de maior ou menor utilidade social; da visão da liberdade como valor individual e inalienável (contrário ao voto de obediência pressuposto pela entrada numa ordem religiosa); da posse de bens de “mão morta” pelos conventos e mosteiros, impeditiva de um comércio frutífero com a burguesia; da conceção romântica e burguesa do amor, conducente à formação de família, procriação e criação de filhos; e, ainda, da percepção de contradições entre os votos religiosos e os comportamentos verídicos dos religiosos⁴.

¹ Rita Maria Nicolau – Madre Teresa de Saldanha e a vida dominicana em Portugal. In *A Restauração da Província Dominicana em Portugal. Memórias e desafios – Actas do Colóquio*. Coimbra: Tenacitas, 2012.

² Vítor Neto – O Estado e a Igreja. In *História de Portugal*. Dir. de José Mattoso. S.l: Círculo de Leitores, 1993, vol. V, p. 265-283.

³ *Ibidem*, p. 267.

⁴ Paulo Fontes – Da extinção à restauração das ordens e congregações religiosas em Portugal. In *A Restauração da Província Dominicana em Portugal. Memórias e desafios – Actas do Colóquio*. Coimbra: Tenacitas, 2012, p. 11-26.

No entanto, a chegada das Irmãs da Caridade francesas a Portugal, em 1857, desafiaria o anticongreganismo reinante. E, nos anos subsequentes, várias congregações chegariam também ao território nacional. Estas congregações deviam dedicar-se à assistência e ao ensino. Este facto gerou uma nova vaga de anticlericalismo, que se enxertava no anticlericalismo antijesuíta. No entanto, como nota Vítor Neto, o anticlericalismo liberal diferia em muito do anticlericalismo do livre-pensamento presente a partir da década de 80 do século XIX. Enquanto os liberais eram deístas e aceitavam o catolicismo, percebendo o seu papel de agregador social e remetendo-o apenas para a esfera privada, o anticlericalismo dos livres-pensadores baseava-se no agnosticismo relativamente à conceção do universo e admitia-se portador de uma esperança de laicização da sociedade. De acordo com Joaquim Pintassilgo e Patrícia Hansen, “laicidade e laicização surgem, por sua vez, no contexto do republicanismo francês em fins do século XIX, tendo suas definições em dicionários associadas, desde logo, interessantemente, ao campo da educação e do ensino”⁵. Mas esta associação toma outras formas, relacionando-se também com os ideais da razão, da ciência e do progresso, entre outras, as quais contavam com o espaço escolar enquanto instrumento de realização e prosperidade. Nesse sentido, contestava-se sobretudo a escola confessional. Em 8 de outubro de 1910, as ordens religiosas são novamente extintas. A Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de abril de 1911, declarava que a religião católica apostólica romana deixava de ser a religião de Estado⁶. Não é, pois, de estranhar que a instrução primária deixe de compactuar com a assistência ao culto durante o tempo de aula, por exemplo. A mudança descrita terá como corolário a criança enquanto metáfora do futuro, que desafiava a ancestralidade em nome de um projeto de cidadão.

A Constituição de 1911 afirmava também que o ensino ministrado em estabelecimentos públicos ou particulares, fiscalizados pelo Estado, seria neutro em matéria religiosa e que o ensino primário elementar seria obrigatório e gratuito. Ainda neste foro, a laicização e a republicanização passaram pelo facto de o *curriculum* formal valorizar a educação moral e cívica.

Contudo, os ideais que mobilizam a Primeira República, no tocante à educação, assumem não raro características contraditórias. Se os republicanos que defendiam a “escola neutra” julgavam que esta devia separar as esferas da educação e da religião, outros eram adeptos da “escola laica”, que se destacava por conceber a escola como um lugar a que se atribuía uma função mais militante, que idealmente contribuiria para a gradual extinção das crenças religiosas, em

⁵ Joaquim Pintassilgo e Patrícia Hansen – A laicização da sociedade e da escola em Portugal: um olhar sobre o século XX. In Joaquim Pintassilgo (Coord.) – *Laicidade, Religiões e Educação na Europa do Sul no Século XX*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 17.

especial católicas”⁷. É nesta medida oportuno notar que a anti-religiosidade republicana portuguesa foi, como noutros contextos, uma anti-religiosidade dirigida sobretudo ao catolicismo.

Por outro lado, se a existência de uma transformação do *currículum* formal se tornava visível, nem por isso a laicização e a republicanização se encerravam nela, apelando, também, a uma formatação informal do referido *currículum*, o qual abarcava o culto da Pátria e dos seus heróis, da bandeira e do hino nacionais, que não se confinavam ao espaço físico das aulas. Igualmente, a própria figura do professor do ensino primário passou a desafiar a do pároco. Esta realidade contou com resistências de alguns colégios, que funcionavam na clandestinidade ou forjavam estratégias de fuga à fiscalização.

A ambiguidade notada quando da exposição das relações entre o Estado e a Igreja, no que se refere à educação, durante o Liberalismo e a Primeira República, mantém-se ao longo do Estado Novo. A este propósito, escrevem Pintassilgo e Hansen: “fica também claro que o Estado nunca se subordinou, no período, aos interesses da Igreja Católica, antes a usou a favor dos seus interesses e da sua governação”⁸.

Assim, a primeira desilusão da Igreja perante as políticas do Estado Novo foi a opção, por este último, pela natureza não confessional do regime, a qual se manteve até ao seu final. Em relação à educação, a Constituição de 1933 define os princípios da independência do Estado em matéria de culto religioso, a liberdade de estabelecimento de escolas particulares que ficassem sujeitas a fiscalização, subsídio ou oficialização estatais. Contudo, a pressão da Igreja conduziu a que, decorridos dois anos, surgissem as Leis de Revisão Constitucional de 1935, as quais indicavam que as virtudes cívicas e morais se norteariam por princípios doutrinários e morais cristãos.

Como assinalam também os autores que temos vindo a referir, “à semelhança da República, o Estado Novo sempre esteve muito atento à importância da dimensão simbólica na vida social e, designadamente, nos espaços educativos”⁹. Deste modo, a prática simbólica de colocação de um crucifixo, ladeado pelos retratos do Presidente da República e do Presidente do Conselho de Ministros, numa posição muito visível da sala de aula era realizada no intuito de construir um sentido – enquanto significado e direção – bem definido.

Também a Concordata de 1940, preparada ao longo de toda a década de 30, contou com negociações particularmente difíceis, sobretudo se pensarmos nas confluências ideológicas de Estado e Igreja. Todavia, tal concordata determinava que o *currículum* da escola pública passasse a incluir a religião e a moral católicas,

⁷ *Ibidem*, p.21.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*, p. 27.

banidas pela Primeira República, e dava à Igreja toda a liberdade de abrir escolas privadas paralelas às do Estado, ainda que fiscalizadas e eventualmente subsidiadas por ele.

O ensino constitui também um campo de forças divergentes no que respeita à primazia do acento colocado no Estado ou na Igreja. Foi assim em 1949, quando do debate, na Câmara Corporativa e na Assembleia Nacional, da Proposta de Lei de Bases do Ensino Particular. Aí se confrontaram os representantes parlamentares defensores sobretudo da razão do Estado e os representantes parlamentares defensores sobretudo dos direitos da Igreja. Ainda de acordo com Pintassilgo e Hansen, prevaleceram, essencialmente, as teses do Estado. As deficiências elencadas conduziram a que “entre os anos 50 e 70, o debate sobre os direitos e deveres recíprocos da Família, do Estado e da Igreja na educação continue a aflorar, por vezes de forma intensa, em diversos momentos e contextos”¹⁰. O último ministro da Educação Nacional do Estado Novo, Veiga Simão, conduziu uma ampla reforma, cedendo, no entanto, em várias ocasiões, aos setores conservadores e católicos.

3. Aspetos metodológicos

Por uma maior facilidade de comparação de dados, seleccionámos estabelecimentos privados de ensino formal das Religiosas dominicanas existentes em Portugal a partir do século XIX. O universo das instituições que preenchem estes requisitos é constituído por dez unidades, tendo o nosso estudo abrangido todas elas. Algumas não existem atualmente, pelo que procurámos saber, junto de quem intimamente as conheceu, as razões do seu desaparecimento. Outras mudaram de estatuto, pelo que tentámos perceber o motivo dessa mudança. Como instrumento de trabalho, foi utilizada a entrevista semi-dirigida, na qual se procurou abordar as questões relacionadas com os objetivos inicialmente definidos. As entrevistas foram realizadas junto das Religiosas ou de membros da direção dos diferentes estabelecimentos de ensino. Para a análise dos dados, foi utilizada uma tabela de dupla entrada onde se cruzaram as informações relativas às diversas variáveis estudadas com os diferentes estabelecimentos. Procurou-se, assim, verificar, a existência ou não de padrões recorrentes de factos ou atitudes que permitissem inferir algumas conclusões, bem como a presença de contrastes marcados relativamente à mesma variável que de igual modo pudessem sugerir outras considerações. Para a definição do conceito de classe social, utilizámos as seguintes dimensões: escolaridade, dada pelo nível mais elevado de escolaridade de um dos pais, e profissão, classificada pelo nível profissional mais elevado de um

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

dos pais, de acordo com a Classificação Portuguesa de Profissões¹¹. Definiram-se as seguintes classes sociais:

Média-alta

Escolaridade mínima – licenciatura

Profissão – incluída nos seguintes subgrupos da CPP:

0.1 –

1.1.-1.4.

2.1.- 2.6.

Média:

Escolaridade mínima – 9º ano

Profissão – incluída nos seguintes subgrupos da CPP:

3.1.-3.5.

4.1.-4.4.

5.1.-5.1.1

Média-baixa:

Escolaridade mínima – 6º ano

Profissão – incluída nos seguintes subgrupos da CPP:

5.1.2.-5.4

6. – todos os subgrupos

7. – todos os subgrupos

8. – todos os subgrupos

Baixa:

Escolaridade mínima – igual ou inferior ao 4º ano

Profissão – incluída nos seguintes subgrupos da CPP:

9. – todos os subgrupos

Em anexo apresentam-se as tabelas utilizadas como fichas de análise.

4. A presença das dominicanas na Educação em Portugal do séc. XIX ao séc. XXI

Começamos pelos colégios pertencentes à Congregação das Irmãs de Santa Catarina de Sena, fundada por Madre Teresa de Saldanha. Cronologicamente, o primeiro colégio a ser fundado foi o Externato de S. José, hoje no Restelo, mas que

¹¹ INE. Classificação Portuguesa de Profissões, disponível em: https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_publicacoes&PUBLICACOESpub_boui=107961853&PUBLICACOESmodo=2&xlang=pt, consultado em 24 de abril de 2017.

surgiu da vontade da Madre Teresa de Saldanha de, em 1877, comprar o Palácio de S. Domingos, em Benfca, com a respetiva quinta, onde criou o Colégio de S. José. Depois de ter sido aberto e encerrado na Lousã e na Estrada da Luz, este colégio foi instalado num edifício construído de raiz, no Restelo, inaugurado em 1958, onde atualmente se encontra. O Externato de S. José abrange o ensino pré-escolar e os três ciclos do Ensino Básico, tem cerca de 775 alunos e conta com 62 professores/educadores. O colégio é misto para o ensino primário elementar desde 1970 e desde 1992, de forma gradual, para os restantes ciclos. Os alunos pertencem a várias classes sociais, uma vez que há alunos economicamente desfavorecidos que são apoiados por bolsas de estudo atribuídas pela comunidade das Irmãs dominicanas. O recrutamento de funcionários docentes e não docentes baseia-se em entrevistas, sendo a escolha determinada pela função a desempenhar ou pelas características da escola. Existe a perceção, explícita, de que todos são educadores. As Irmãs são responsáveis pelo Conselho Administrativo, que governa a escola. Um padre dominicano acompanha a secção da Pastoral do externato.

Em termos cronológicos, segue-se o Colégio de Coimbra, com início em 1922. A motivação para a abertura da escola foi-nos apresentada nestes termos: “seguir o projeto da fundadora, Teresa de Saldanha – promoção, educação e evangelização”. Os ciclos abrangidos eram o pré-escolar e os 1º, 2º e 3º ciclos do Ensino Básico. O número anual de estudantes rondava as 350 alunas, que pertenciam à classe média alta, com exceções. Em relação aos critérios de recrutamento de docentes, era ele o facto de serem católicos praticantes. O projeto educativo era, do ponto de vista académico, igual ao do ensino público. Já do ponto de vista confessional, a passagem de valores cristãos e a educação para a liberdade eram aspetos importantes. O facto de algumas irmãs serem docentes, a presença das irmãs nos recreios e o testemunho de valores cristãos concretizava a presença daquelas na vida do colégio. Por seu turno, os encontros e as palestras sobre a vida de santos dominicanos e da madre fundadora atualizava a presença da espiritualidade dominicana na vida do colégio. Em 2013, o Colégio passa a ser propriedade de um casal de leigos.

Em 1924, foi fundado o Colégio de Nossa Senhora de Fátima, em Leiria, a pedido do então bispo de Leiria-Fátima, D. José Alves Correia da Silva, o qual pretendia ter na diocese a seu cargo uma escola católica. Na atualidade, os ciclos abrangidos vão do pré-escolar ao 9º ano. O colégio é misto, tem cerca de 500 estudantes e conta com 30 professores, uma educadora e uma psicóloga a tempo inteiro. Os critérios de recrutamento de docentes baseiam-se na entrevista e na perceção de que os candidatos têm desejo de colaborar no projeto educativo da instituição. Este tem como “finalidade básica, de acordo com o texto do próprio documento, a formação integral do aluno”. Isto traduz-se na procura da melhor formação quer no domínio académico, quer no cristão. A presença das Religiosas na vida do colégio concretiza-se no facto de aquelas constituírem a direção

e a administração do colégio. A presença dominicana é referida como estando patente em valores como o amor à verdade e à oração, o acolhimento e o respeito pela diferença e pela liberdade de cada um.

Em 1942, surgia o Colégio de S. José do Ramalhão, cuja abertura foi também motivada pelo ideal da Madre fundadora: a educação/formação da juventude. Os ciclos escolares abrangidos vão do pré-escolar ao Secundário. O número anual de alunos era de 500 na época em que as irmãs detinham a direção. Atualmente, esse número elevou-se, de modo aproximado, a 700. O colégio é misto e os alunos pertencem a classes sociais muito diversificadas. O número de professores do colégio, cujo critério de recrutamento consiste nos valores e na qualidade didática, oscila entre os 40 e 45. Em 2013, a direção do colégio integrou um padre da Apecef – Associação para a Educação, Cultura e Formação – e vários leigos, sendo os motivos para esta passagem a idade das irmãs e a falta de vocações. Relativamente ao projeto educativo, na época em que as irmãs dirigiam o colégio, este contemplava a dimensão da formação dos alunos nas vertentes humana, religiosa, cultural e social, através da atuação dentro e fora da aula, da investigação, dos passeios, das viagens e das festas. Atualmente, a presença das irmãs na vida do colégio é descrita do seguinte modo: “Estamos presentes quando queremos, falamos com alunos e pais, acompanhamos as cerimónias, etc.” Por seu turno, no que concerne a presença da espiritualidade dominicana, existem sessões trimestrais de dominicanismo sobre a espiritualidade dominicana, a atuação de toda a família dominicana e a vida de alguns santos dominicanos, entre outros temas.

Em 1955, a pedido do bispo já referido, D. José Alves Correia da Silva, surge a Escolinha, em Fátima – Cova da Iria. Esta instituição, com Infantil e 1º ciclo e um número anual de alunos de 25 para a infantil e 32 para o 1º ciclo, destinava-se exclusivamente a rapazes de classes sociais baixas. O critério de recrutamento de professores externos à Congregação passava em boa medida pelo facto de estes serem católicos praticantes. A mais recente mobilidade social ascendente dos alunos e o aparecimento de instituições congéneres na localidade ditaram o fecho da Escolinha em 2015 e a passagem dos estudantes para o Centro de Estudos de Fátima. O projeto educativo era igual ao oficial no que respeita à parte curricular, mas procurava-se passar valores católicos no quotidiano. O facto de a direção ser composta por Religiosas concretizava, dizem-nos, a presença das Irmãs na vida do colégio. Pelo seu lado, a comemoração de festividades dominicanas atualizava os aspetos da presença da espiritualidade dominicana na vida da instituição.

A ação das Irmãs Missionárias de S. Domingos no ensino em Portugal tem ocorrido essencialmente no Porto e liga-se ao Colégio Liverpool, na Junta de Freguesia de Cedofeita. Em 1936, a posse do colégio era já daquela congregação, mas este funcionava na Rua dos Bragas, em sítio próximo do atual. Em 1946/47, a instituição passa para o edifício onde hoje se situa, o qual foi comprado nos anos 80. A motivação para a abertura deveu-se ao carisma da congregação (trata-se aqui

da verdade da fé e da verdade científica), e também a razões de ordem económica. Os ciclos escolares abrangidos compreendem a aprendizagem desde o Pré-escolar até ao 12º ano, cursos vocacionais incluídos. A média de alunos por turma ronda os 15/18 e os professores são em número de 27. O colégio é misto desde o pós-25 de Abril. Devido à colaboração de uma IPSS com esta instituição, a classe social dos estudantes é média-baixa. Os critérios de seleção dos professores incluem o *curriculum*, a experiência e o sentido comunitário e familiar. Em 1 de agosto de 2014, a Direção, composta por irmãs, passou para um colégio de três leigos. No entanto, as religiosas permanecem em espaços da instituição como a portaria e a secretaria, presentificando-se assim na sua vida. Por seu turno, o carisma do ensino, a vontade de ajudar o outro a descobrir-se, no rigor e na formação científica, são referidos como aspetos da presença da espiritualidade dominicana na vida do colégio. Para tal contribui o projeto educativo, com raízes em 95: se ele contemplava já a formação integrada do indivíduo, “nós acrescentámos-lhe, afirma a pessoa que entrevistámos, a dimensão espiritual, de forma discreta – missa mensal, doutrina social da Igreja, discussão da sexualidade”.

O Colégio do Bom Sucesso pertence à Congregação das Irmãs Dominicanas de Cabra (Irlanda) e está inserido na Fundação Obra Social das Religiosas Irlandesas há 23 anos. Contudo, é dirigido, há 16 anos, pela Dra. Ana Cristina Mariz Fernandes. O Alvará coevo data de 1932, embora as irmãs se dedicassem já ao ensino, num primeiro momento num regime de tutoria e, desde a primeira metade do século XIX, num sistema de disciplinas, tendo continuado a sua obra e assumindo-a como missão. A motivação para a abertura do Colégio prendeu-se com o movimento liberal: as irmãs conseguiram autorização régia para se dedicarem ao ensino de raparigas jovens, também ensinando surdos-mudos desfavorecidos que habitavam perto do convento. Os ciclos escolares atualmente abrangidos incluem o Pré-Escolar e os 1º, 2º e 3º ciclos do Ensino Básico. O número anual de alunos é de 729. O Colégio é misto e os alunos pertencem à classe média-alta. O número de professores do Colégio é de cerca de 50. Os critérios de recrutamento de docentes têm que ver com os factos de os potenciais docentes serem católicos, terem no *curriculum* experiências de ajuda social, experiência noutros colégios, terem recomendações sobre o seu carácter e capacidade para abraçar iniciativas culturais, etc. Os valores – que são caracterizados pela minha interlocutora como dominicanos – que constavam no projeto educativo do colégio quando as irmãs assumiam a direção são os mesmos da atualidade. Quando interrogada sobre a presença das irmãs na vida do colégio, a mesma pessoa responde desde modo: “Ao longo dos últimos 30 anos, a Irmãs têm sabido dar resposta às exigências dos tempos modernos, delegando muitas funções em leigos. No entanto, mantêm o seu lugar no Conselho de Administração da Fundação que criaram e seguem de perto a vida do Colégio, estando presentes também nas ocasiões mais importantes e mais simbólicas”. Em relação à presença da espiritualidade dominicana na vida

do colégio, esta manifesta-se na celebração de missas e na realização de palestras, formações, exposições, festas, convívios, peregrinações, celebrações várias que envolvem as crianças e os jovens, os pais, os professores e os funcionários.

Esta Congregação dirigiu também outra instituição de ensino, a St. Dominic's International School, atualmente gerida pela empresa Veritas Educatio. O colégio mencionado foi fundado em 1965, quando da construção da ponte sobre o Tejo e da necessidade de criar uma escola de língua inglesa na zona de Belém para os filhos dos técnicos americanos contratados para tal projeto. A passagem da gestão do colégio para a Veritas Educatio deu-se em 2008, momento que marcou igualmente a venda do Alvará. Mesmo nestas circunstâncias, a atual direção do colégio afirma que o projeto educativo, assente na multiplicidade de credos, se mantém inalterado desde a fundação do colégio. Também, desde a passagem do colégio à Veritas Educatio, a congregação designa um membro leigo presente no *Board of Governors*, órgão de gestão da instituição. E, igualmente, a direção do colégio afirma que a espiritualidade dominicana é parte integrante da mesma, influenciando a missão da escola e os valores transmitidos aos alunos.

Far-se-á agora referência à obra educativa das Missionárias Dominicanas do Rosário, que em Portugal, no século XX, se destacou essencialmente através de dois contextos: o Colégio de Nossa Senhora do Rosário, em Castelo Branco, e o Jardim Flori, no Porto. O primeiro contexto deve-se em grande parte à Guerra Civil espanhola, pois que as religiosas da congregação mencionada fugiram para Portugal, estando já no país no princípio do ano de 1940, embora só viessem a abrir o colégio em 1945/1946. O carisma da congregação – que nos é apresentado pelas irmãs como a educação dos jovens – foi a motivação para a abertura. Os ciclos abrangidos eram o pré-escolar e os 1º, o 2º e o 3º ciclos, sendo que só na Infantil havia ensino misto. A classe social era mais baixa do que a que frequentaria o Jardim Flori. Havia um professor por cada disciplina, sendo o corpo docente constituído quase em exclusivo por irmãs. Em 1975-76 o Colégio fechou as suas portas. O contexto vivido na época tinha repercussões sobre a rede de escolas públicas e existia um liceu muito perto desta escola privada. A presença das irmãs na vida do colégio vivificava-se pelo facto de serem professoras na instituição e por constituírem uma assistência para as internas durante 24 horas. O rigor e a solidariedade (sobretudo presente no dia mundial das missões) são características da espiritualidade dominicana vivida no colégio.

O Jardim Flori, propriedade das mesmas Missionárias Dominicanas do Rosário, localiza-se na Foz do Porto. A sua fundação, do ano de 1968, contou em muito com o papel de Sá Carneiro, de Frei Bernardo Domingues, o.p., da Ir. Teresa e da Ir. Maria das Neves. Os ciclos abrangidos pelo colégio são o pré-escolar e o 1º ciclo, respetivamente com 20 e 24 alunos por turma (há duas turmas por ano). A instituição sempre foi mista e os alunos que a frequentavam pertenciam a classes altas, inserindo-se agora na classe média-alta. Os professores são em número

de 22, mas o colégio conta, além deles, com a ajuda das irmãs. Os critérios de recrutamento de docentes consistem numa boa base de valores humanos; ser-se católico é importante, mas não se intervém muito nessa área. Faz-se também recurso à Escola Superior de Educação Paula Frassinetti, que por vezes indica docentes. Em 2015, a diretora do colégio passou a ser uma leiga. Em relação ao projeto educativo, são realçados valores como a solidariedade, a verdade, a justiça, a ajuda aos pais, sendo a parte académica igual à do ensino público. Às segundas-feiras, o 1º ciclo reza em conjunto, estando os pais convidados. A presença das irmãs na vida do colégio concretiza-se pelos factos de viverem na vivenda ao lado e fazerem parte da direção. Os aspetos da presença da espiritualidade dominicana consistem na verdade, na solidariedade, na oração horizontal e no conhecimento da Beata Flori (+1942).

5. Análise e reflexão sobre os dados obtidos

Num texto de 2013, Paulí Dávila e Luis M. Naya apontam para uma questão relevante para a análise das relações entre os colégios estudados, a Ordem Dominicana, o Estado e a sociedade civil: a identidade religiosa, que procuram numa formulação de Manuel Castells. De acordo com estes autores, o carisma fundador repercute-se no carisma de um instituto religioso ou congregação, tendo influência sobre a sua identidade, a partir da qual tal instituição vai poder levar a cabo a missão global da Igreja, dentro das nuances que o seu carisma lhe permita. Como notam os autores, “a partir de los años 70, y sobre todo a raíz de las consecuencias del Concilio Vaticano II, los institutos religiosos renuevan su carisma y comienzan a introducir en su language dos nuevos conceptos: el de misión compartida, abierta a otros fieles seglares, y el de familia religiosa, que englobaría el carisma y la misión”¹².

Muito embora pareça exagerado aos olhos destes autores o termo identidade, que se poderia substituir por “mercados” e “marcas”, o conceito parece útil no sentido de explorar os dados das entrevistas realizadas.

A leitura da tabela de dupla entrada, utilizada para a análise e que apresentamos nos anexos I e II, permite uma comparação entre todos os colégios por cada tema definido como pertinente.

Se atentarmos na coluna relativa à congregação, notaremos uma predominância de colégios pertencentes, no presente ou no passado, às Irmãs de Santa Catarina de Sena (cinco colégios), seguida da preponderância de colégios das Irmãs Dominicanas de Cabra (duas instituições) e das Irmãs Missionárias Domi-

¹² Paulí Dávila e Luis M. Naya –La enseñanza privada religiosa en España: instituciones, políticas e identidades. In Joaquim Pintassilgo (Coord.) – *Laicidade, Religiões e Educação na Europa do Sul no Século XX*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, p. 384.

nicanas do Rosário (duas escolas), sendo a Congregação das Religiosas Missionárias de S. Domingos a que possui menos escolas privadas em Portugal (apenas o Colégio Liverpool). A razão desta distribuição encontra-se espelhada nas colunas respeitantes à data de abertura dos colégios e à motivação para a mesma. Na verdade, a concentração dos anos de abertura das escolas na primeira metade do século XX (as exceções são constituídas pela primeira fundação do Externato de S. José do Restelo, pela Escolinha e pelo Jardim Flori) mostra algum padrão de relacionamento das instituições escolares com um tempo político específico. Assim, a sobre-representação dos colégios das Irmãs de Santa Catarina de Sena prende-se com o carácter educativo impresso pela Madre Teresa de Saldanha à congregação por si fundada e ao seu relacionamento com a causa liberal. Fortemente influenciada por Lacordaire, Teresa de Saldanha provinha de uma família muito marcada pelo dominicanismo. Deste modo, o primitivo externato de S. José, situado em Benfica, foi edificado por sua vontade direta. Há ainda a salientar a recorrência da figura de D. José Correia Alves da Silva enquanto requerente dos serviços educativos da congregação na diocese de que era responsável (foi assim com o Colégio de Nossa Senhora de Fátima e com a Escolinha). Por sua vez, o primeiro colégio das Irmãs dominicanas de Cabra, que funcionou em regime de tutoria e, depois, de disciplinas no século XIX, por autorização régia, manteve um tipo particular de relacionamento com o Liberalismo. A Congregação das Irmãs Dominicanas Missionárias do Rosário nasceu em 1918, em Lima, da convergência da vontade de D. Raimón Zubieta, um “acérrimo defensor dos direitos dos nativos e um promotor do papel da mulher nas sociedades”¹³ e da disponibilidade da Irmã Ascensão Nicol, nascida em Navarra em 1868. Ascensão Nicol entrou com 17 anos no Convento de Santa Rosa em Huesca e, durante 28 anos, dedicou-se ao ensino no Colégio de Huesca. A característica da congregação era, assim, a missão. Todavia, o clima de guerra civil vivido em Espanha ditou a vinda das religiosas para Portugal. Primeiramente, aceitaram orientar um colégio de raparigas pobres, filhas de operários, na vila de Tordosendo, mas depressa se adaptam a novos cenários, como Castelo Branco, onde se situou um colégio por elas dirigido.

Quanto à dimensão dos estabelecimentos de ensino, na sua maioria podem considerar-se de média dimensão (500 a 750 alunos); apenas três colégios se podem considerar de pequena dimensão. Na maioria das unidades de ensino, este inclui o ensino pré-escolar e o básico; quanto ao género, prevalecem os colégios mistos.

Predominam os alunos de classe social média-alta; apenas um estabelecimento se dirigiu à classe média-baixa e outro à classe baixa.

¹³ AA. VV. – *Jardim Flori – Externato. 1968-2008 – 40 anos a crescer com alegria*. Porto: Centro Social Ascensão Nicol (Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário), p. 18.

Dos dez estabelecimentos estudados, apenas seis se mantêm como propriedade das Religiosas Dominicanas – e destes só em três estas se mantêm na direção do colégio.

Os principais motivos para encerramento ou passagem de propriedade ou direção para outras instituições prendem-se com o elevado escalão etário das Religiosas e a inexistência de novas vocações; verificam-se ainda dois casos associados a aspetos contextuais políticos e sociais.

As questões da identidade anteriormente referidas tornam-se pertinentes, sobretudo, quando relacionadas com os itens manifestos nas colunas relativas aos critérios de recrutamento de docentes, projeto educativo, nas suas vertentes académica e religiosa, presença das Religiosas na vida dos colégios e presença da espiritualidade dominicana nestas escolas privadas. Explorando o contributo de Castells, supra mencionado, verificamos que este autor associa a identidade à opção por uma parte do real simbolizado, diferenciando-a dos papéis sociais, “definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade”¹⁴. Por seu lado, as identidades têm que ver com a constituição de “fontes de significado para os próprios atores”¹⁵. O ponto seguinte da operação de Castells é a distinção entre três tipos de identidade: a identidade legitimadora, “introduzida pelas instituições dominantes” com vista a uma racionalização e expansão da dominação que exercem sobre os atores sociais; a identidade de resistência, “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizada pela lógica da dominação; e a identidade de projeto, que ocorre “quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material ao seu alcance, constroem uma nova identidade, capaz de redefinir a sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social”¹⁶. A história das instituições estudadas indicava já o que os itens das últimas colunas evidenciavam também: uma localização dos colégios em causa entre a identidade de resistência e a identidade de projeto (recordemos, por exemplo, a relação das Irmãs de Santa Catarina de Sena com o Liberalismo). Assim acontece com a distinção entre o projeto educativo académico e a construção de tal projeto a partir de uma perspetiva católica militante. O mesmo se deixa entrever na delegação de várias competências em leigos, observada como um procedimento de acordo com a vivência de uma história mais vasta; e na conseqüente elaboração de uma noção de família religiosa tal como apresentada por Dávila e Naya. Tudo parece indicar de facto a perspetiva religiosa que François-André Isambert designou “seculari-

¹⁴ Manuel Castells – *O Poder da Identidade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, vol. II, 1996, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

zação interna do cristianismo”, isto é, a incorporação da secularização como algo natural ou mesmo auspicioso na mente de uma grande quantidade de cristãos¹⁷.

6. Conclusão

Quem, em meados do século passado, focasse a sua atenção nos estabelecimentos de ensino a cargo das Irmãs das várias congregações de dominicanas em Portugal, verificava que a totalidade dos colégios abertos desde o século XIX até então se encontrava em funcionamento pleno e sob a sua direção. A situação é hoje bem diferente; como já dissemos, apenas seis são propriedade das Irmãs e destes só em três aquelas se encontram representadas na direção.

Cada estabelecimento, no desempenho da sua missão, dá a conhecer o carisma da congregação e o carisma do fundador; no entanto, em alguns casos, a abertura da direção a leigos, o afastamento das Irmãs do serviço de docência e a passagem dos estabelecimentos a outra instituição podem tornar menos permeável esse processo.

Por outro lado, não devemos tomar este movimento de secularização como sendo de sentido único. A secularização permitiu a vários dos estabelecimentos mencionados retomarem com vigor um discurso elaborado sobre a identidade religiosa e congregacional, mesmo quando a direção é partilhada com leigos ou quando foram constituídas fundações.

¹⁷ François-André Isambert – La sécularisation interne du christianisme. *Revue française de sociologie*. XVII (1976) 573-589.

ESTABELECIMENTOS DE ENSINO/VARIÁVEIS 1 A 12

ANEXO 1
Quadro 1

Variáveis Estabelecimentos	Congregação	Ano Aber.	Motivo abertura	Nível ensino	Nº Alun.	Gén. Alun.	Classe Social Alun.	Nº Prof	Critérios recruta- mento	Ano de fecho ou passa- gem	Instit. de passagem	Motivos de passagem
Externato S. José Restelo	Sta. Catarina		Projeto Teresa Saldanha (Fund) – Edu+Evan+Prom	Infantil + Básico	775	Misto	Diversa	62	Adequação à função a desem- penhar	-	-	-
Colégio de Coimbra	Sta. Catarina		Projeto Teresa Saldanha (Fund) – Edu+Evan+Prom	Infantil + Básico	350	Fem.	M-A	-	Pertença ao catolicismo praticante	2013	Casal de leigos	Impossibilidade de manutenção do estabelecimento
Colégio de N.ª S.ª Fátima	Sta. Catarina		Pedido do Bispo de Leiria	Infantil + Básico	500	Misto	M	30	Perceção do desejo de colabo- rar no projeto do colégio	-	-	-
Colégio de S. José do Ramalhão	Sta. Catarina		Projeto Teresa Saldanha (Fund) – Edu+Evan+Prom	Infantil +básico +second	500 a 700	Misto	Divers.	40/ 45	Valores e quali- dade didática	2013	Apecef	Grupos etários elevados das irmãs + ausência de novas vocações
Escolinha	Sta. Catarina		Pedido do Bispo de Leiria – para crianças de Cl. S. baixa	Infantil +1º ciclo	- 25 - 32	Masc.	B.	-	Pertença ao catolicismo praticante	2015	Centro de Estudos de Fátima	Mobilidade social ascendente dos alunos + Aparecimento de instituições afins
Colégio Liverpool	Missionárias de S. Domin- gos	1936	Carisma +razões económicas	Infantil +básico +second	15-18 /turn	Misto	M-B	27	Curriculum Experiência Sentido de família e comunitário	2014	Colégio de 3 leigos	Grupos etários elevados das irmãs

Quadro 1 (continuação)

Variáveis Estabelecimentos	Congregação	Ano Aber.	Motivo abertura	Nível ensino	Nº Alun.	Gén. Alun.	Classe Social Alum.	Nº Prof	Crítérios recrutamento	Ano de fecho ou passagem	Instit. de passagem	Motivos de passagem
Colégio Bom Sucesso	Dominicanas de Cabra	Séc. XIX Alvará atual 1932	Autorização régia para ensino feminino e para o cuidado e ensino de surdos-mudos. – mov. Liberal.	Infantil +básico	729	Misto	M-A	50	Curriculum com experiência de ajuda social Pertença ao catolicismo praticante Experiência de ensino noutros colégios Recomendações sobre o carácter ou capacidade para abraçar iniciativas culturais	-	-	-
St. Dominic's International School	Dominicanas de Cabra	1965	Trabalhos de construção da Pte. Sobre o Tejo. Lisboa	Infantil +Básico + secund	+ 650	Misto	M-A	104	Domínio do Inglês e experiência com o sistema internacional Baccalaureate	2008	Veritas Educatio	Grupos etários elevados das irmãs
Colégio N.ª S.ª Rosário Castelo- Branco	Missionárias Dominicanas do Rosário	1945/46	Guerra civil espanhola + Carisma da congregação	Infantil + Básic	-	Misto na infantil Feminino no restante	Média a M-A	I/disc	Por indicação de pessoas conhecidas	1975/76	-	Contexto histórico + Existência de um liceu na zona
Jardim Flori	Missionárias Dominicanas do Rosário	1968	Necessidade de um colégio com ensino primário na zona da Foz do Porto	Infantil + 1.º ciclo	232	Misto	M-A	22	Valores humanos Valores católicos	-	-	-

ESTABELECEMENTOS DE ENSINO – VARIÁVEIS 13 A 15

ANEXO 2
Quadro 2

Variáveis Estabelecimentos	Projeto educativo 13	Presença das Irmãs 14	Espiritualidade Dominicana 15
Externato S. José Restelo	Académico: igual ao oficial Global: formação integral do aluno, incluindo formação religiosa	Responsabilidade pelo Conselho administrativo	P: Dominicano faz acompanhamento da pastoral estudantil do Colégio
Colégio de Coimbra	Académico: igual ao oficial Global: educação para a liberdade, passagem de valores cristãos	Irmãs – Presença nos recreios Testemunho de valores cristãos	Encontros e Palestras sobre a vida dos Santos Dominicanos e sobre a fundadora da congregação
Colégio de N.ª S.ª Fátima	Formação integral do aluno	Direção e Administração	Passagem de valores como amor à verdade e oração, o acolhimento e o respeito pela diferença e pela liberdade
Colégio de S. José do Ramalhão	Académica: igual à oficial Global: humana, cultural, religiosa, social	Conversa informal com alunos e pais Sessões trimestrais de “dominicanismo”	Sessões trimestrais sobre espiritualidade dominicana/santos dominicanos/atuação da família dominicana
Escolinha	Académica: igual à oficial Religioso: Católico	Direção e docência	Comemoração de festividades dominicanas
Colégio Liverpool	Formação integral do aluno incluindo dimensão espiritual e religiosa	Portaria e secretaria	Carisma do projeto educativo Ajudar o outro a descobrir-seno rigor e na formação científica
Colégio do Bom Sucesso	Académico: igual ao oficial Global: formação integral do aluno, incluindo formação religiosa	Responsabilidade pelo Conselho administrativo da Fundação	Celebração eucarísticas, realização de palestras, peregrinações, convívios/ alunos/pais/professores/funcionários do colégios P: Dominicano faz acompanhamento da pastoral estudantil do Colégio
St. Dominic’s International School	Baseado na multiplicidade dos credos	Congregação designa 1 elemento leigo presente no Board of Governors (órgão de gestão do colégio)	-
Colégio N.ª S.ª Rosário Castelo-Branco	Regulamento interno e base na tradição oral	Direção e Administração e Docência	Passagem de valores como o rigor e a solidariedade
Jardim Flori	Global: transmissão de valores como solidariedade, justiça, ajuda aos pais e valores religiosos católicos.	Direção do colégio Permanência no recreio Vivem numa vivenda junto do recinto do colégio	Oração semanal com alunos do 1.º ciclo estando os pais convidados

OS DOMINICANOS E A ARQUITETURA RELIGIOSA NO SÉCULO XX: UMA HISTÓRIA, QUATRO CAPÍTULOS*

JOÃO LUÍS MARQUES**
JOÃO ALVES DA CUNHA***
PAULO MIRANDA****
PEDRO CASTRO CRUZ

O trabalho que aqui apresentamos procura mostrar como a arquitetura encomendada pela ordem dominicana contribuiu para a renovação do panorama artístico português no século XX. Fazemo-lo a partir de quatro exemplos, obras selecionadas, que nos permitem contar uma história de uma renovação artística que não foi imediata e que teve muitos intervenientes, do Norte e Sul do país. Estarão em estudo os processos relativos às encomendas do Convento de Cristo Rei (Porto), da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Fátima), da Capela do Seminário do Olival

* O presente texto assinado pelo comissariado científico da exposição “Os Dominicanos e a arquitetura religiosa no século XX: uma história, quatro capítulos” foi elaborado a partir da transcrição da conferência que integrou a 1ª Jornada de História «Os Dominicanos em Portugal (1216-2016). História. Memória. Património» (Aveiro, 30 de janeiro de 2016) apresentada pelo arquiteto João Luís Marques, que introduziu aquele projeto expositivo. Os seus elementos apresentaram ainda outras três comunicações no quadro das Jornadas de História «Os Dominicanos em Portugal (1216-2016), nomeadamente: “Ver através do – Convento dos Dominicanos” pelo arquiteto Pedro Castro Cruz («Discursos. Teologia. Espiritualidade», Vila Nova de Gaia, 2 de julho de 2016), “Frades também na renovação da arquitetura: passos dominicanos em França, Espanha e Portugal” pelo arquiteto João Alves da Cunha e “Igreja de Nossa Senhora do Rosário – Convento Dominicano de Fátima” pelo arquiteto Paulo Miranda («Espaços. Homens. Percursos», Lisboa, 12 de novembro de 2016) – estes textos integrarão o catálogo da exposição, a publicar.

** Centro de Estudos de Arquitectura e Urbanismo (CEAU-FAUP)

*** Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP)

**** ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

(Ourém) e do Convento de São Domingos (Lisboa). A exposição, que culminará este projeto de investigação, parte desta vontade de valorizar a arte e arquitetura sacra modernas possibilitando uma outra maneira de as ver, procurando criar uma crescente sensibilidade ao que nos é, temporalmente, mais próximo.

Convento de La Tourette (Lyon, França) e o arquiteto Le Corbusier rodeado dos padres dominicanos – uma imagem da década de 1950 com a obra inovadora acabada de construir. Muitos arquitetos e estudiosos da arquitetura religiosa internacional têm presente este edifício moderno como verdadeiro santuário, lugar de peregrinação. As formas eram inovadoras e a própria maneira como fora elaborado o convento também. Porém o que nos interessa, enquanto investigadores de arquitetura religiosa, é que os dominicanos não estavam a contribuir para a renovação da arte e arquitetura religiosa apenas pela novidade das formas. De facto, não era só uma questão de forma e de possibilidades técnicas – não era só o uso do betão aparente, das varandas abertas e os quartos estreitos “máquinas funcionais” –, havia algo mais a relevar. A ordem dominicana vinha cultivando, desde a segunda metade da década de 1930, uma reflexão profunda em torno da arte sacra. A edição da revista *L'Art Sacré*, publicada até ao final da década de 1960, conta-nos bem essa história da renovação da arte sacra. Destacamos aqui três números, não por serem os principais, mas por espelharem esta evolução:

[Leçons actuelles des arts anciens, revista *L'Art Sacré*, nº1-2, Jan.-Fev.1948]

Este número fala-nos das lições atuais da arte antiga. A renovação começa com a ideia de continuidade da história, ou seja, de que não é nada de absolutamente novo o que se procura fazer, mas algo que se aprende com aquilo que foi a nossa construção ao longo dos séculos.

[Assy, revista *L'Art Sacré*, nº1-2, Set.-Out.1950]

1950 como ano de mudança. A história que se procura contar na exposição começa exatamente no início desta década. Este número da revista é dedicado à igreja de Assy, uma pequena localidade no Sul de França, junto à fronteira italiana. Trata-se de uma igreja onde o dominicano pe. Couturier reuniu o talento de Marc Chagall, Georges Rouault, Henri Matisse, Fernand Léger, Jean Bazaine, Pierre Bonnard, Jean Lurçat, entre outros artistas modernos. A nível arquitetónico, a igreja de Assy, não é um edifício de particular destaque, tendo um especial interesse enquanto lugar que reúne obras de grandes artistas plásticos, de mérito reconhecido e de contextos muito diferentes, que ali se encontraram a trabalhar para a Igreja católica.

[Où prierons-nous demain?, revista *L'Art Sacré*, nº1-2, Jul.-Set.1968]

Por fim, um dos últimos números da revista, que colocou a questão “onde rezaremos amanhã?”. Na sequência dos temas tratados pela revista – pobreza, auste-

ridade, sobriedade –, chegou o momento em que se interrogou: e agora? Quais os desafios para amanhã?

Este é um percurso que nos interessa conhecer e recuperar muito sucintamente.

Ao transpor este debate para Portugal elegemos quatro obras que nos ajudam a acompanhar o processo de renovação realizado também no nosso país. Começamos pelo Convento de Cristo Rei (Porto), uma obra à partida estranha neste contexto, pois a sua imagem não se enquadra nos parâmetros habituais da modernidade. Segue-se a Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Fátima), onde reconhecemos mais facilmente as linhas modernas, da autoria do arquiteto Luiz Cunha, membro do MRAR – Movimento de Renovação da Arte Religiosa e autor de numerosas igrejas, tal como o projetista da contemporânea Capela do Seminário do Olival (Ourém). Esta é outra obra promovida pelos Dominicanos na década de 1960 onde foi assumido o caminho de renovação, aqui pelo traço do arquiteto Diogo Lino Pimentel. Por fim, o Convento de São Domingos (Lisboa), fruto de um concurso público, uma obra ainda em curso e, por conseguinte, inacabada, dos arquitetos portuenses Paulo Providência e José Fernando Gonçalves. Esta exposição, tal como a presente comunicação, não pretende apresentar um trabalho fechado. Trata-se antes de um processo de investigação em aberto, que procura cruzar e reunir informação de espólios dispersos, não só da Província Dominicana, mas também de fundos que estão nas Câmaras Municipais e noutros intervenientes que participaram nestes projetos. Reunir esta informação que está fragmentada torna-se, portanto, algo fundamental para se alcançar uma leitura histórica integral.

Do arquivo da Fundação de Serralves selecionámos uma fotografia que integrou uma recente exposição dedicada ao processo de construção da casa do Conde de Vizela¹, em cuja capela a Ordem Dominicana celebrou a eucaristia dominical a partir de 1937. A casa que o Conde de Vizela (re)construiu entre 1925 e 1943 com a participação do arquiteto Marques da Silva, partiu de um aproveitamento de uma estrutura pré-existente que contava com uma capela antiga, que foi integrada também nesta adaptação. Curiosamente, nesta composição de linguagem vincadamente modernista que é a Casa de Serralves foi mantido todo o interior da capela do século XIX. Isto faz-nos questionar até que ponto a renovação da arte era algo realmente profundo e refletido, ou apenas uma opção estilística, que se contentava com a aparência exterior. Neste quadro, recordamos novamente a importância do papel dos dominicanos e da sua contribuição para uma reflexão mais profunda que procurava ir além da mera renovação das formas.

¹ “Casa de Serralves: o cliente como arquiteto” – exposição temporária, Museu de Arte Contemporânea de Serralves, Maio-Setembro 2015, comissário arq. André Tavares.

Falemos agora um pouco da zona onde se integra o Convento de Cristo Rei. A área envolvente compreende o agrupamento de casas económicas, resultado das políticas que surgem ainda na década de 1930, de habitação para classes trabalhadoras e sindicatos, e depois toda uma zona de expansão em torno da Avenida Marechal Gomes da Costa, onde se desenvolveria o novo centro cívico e comercial, a Praça D. Afonso V onde foi construído o Convento de Cristo Rei. Para esta zona, encontramos no Arquivo da Câmara Municipal do Porto um projeto de 1949 desenhado pelo arquiteto Fernando Távora, com uma proposta para o desenho deste centro cívico e comercial. Apesar de ter escrito quatro páginas sobre este projeto, não ocupou uma única linha com a descrição da igreja e convento. Sobre estes diz, simplesmente, que fazem parte do conjunto, do “coração” deste novo bairro que se quer criar no Porto. Não se sabe para quem seria tal igreja, se já estava destinada a alguma paróquia ou ordem religiosa, em particular à Ordem Dominicana. No entanto, Fernando Távora, sem nada escrever sobre esta igreja, revelou como a imaginava nos perfis que desenhou e que nos permitem recriar a volumetria dos edifícios então propostos. Assim percebemos que a modernidade que propôs em 1949 para a Praça D. Afonso V não só não saiu do papel, como ficou bem distante do convento que viria a ser projetado pelos arquitetos Manuel Passos Júnior e Eduardo Silva Martins. O edificado construído revela um tempo onde ainda se vivia um desencontro de linguagens, aqui materializada numa proposta de arquitetura para uma praça moderna, com edifícios de habitação plurifamiliar assentes em pilotis, com piso térreo comercial, e o convento, numa linguagem mais conservadora, frequentemente designada por Português Suave. Lembremo-nos, a título de exemplo, que nos anos 1950 em Lisboa estavam em construção as igrejas de Santo Condestável em Campo de Ourique (arq. Vasco Regaleira) e de São João de Deus à Praça de Londres (arq. António Lino) e em Aveiro construía-se o Seminário Diocesano (ARS architectos).

Regressemos ao Arquivo da Câmara Municipal do Porto para tentar entender melhor o projeto elaborado para o Convento Dominicano por Manuel Passos Júnior e Eduardo Silva Martins. A documentação consultada revela que a proposta para o convento foi alvo de discussão na Câmara Municipal, sendo que a Comissão de Estética não aprovou a primeira versão por ser da opinião que era preciso ajustar a linguagem arquitetónica ao contexto. Considerava a comissão que se estava perante uma oportunidade para renovar a arquitetura religiosa. Recorde-se que no Porto tinha havido uma polémica alguns anos antes, quando a Comissão de Estética não deu parecer positivo à igreja de Nossa Senhora da Conceição (D. Paul Bellot), que estava a ser construída no Marquês.

Em Cristo Rei o conflito de linguagens é claramente exposto por uma imagem que remonta à construção da igreja do Cristo Rei. Encontrámo-la no Fundo Teófilo Rego, fotógrafo que efetuou registos de uma série de obras de arquitetura, incluindo uma que ilustra bastante bem o desajustamento dos tempos ou o passo

desencontrado entre a arquitetura religiosa moderna – que se queria começar a fazer – e a arquitetura corrente da habitação. Duas obras contemporâneas: uma moderna, outra revivalista.

Curiosamente, anos mais tarde, na igreja do Cristo Rei, houve necessidade de atualizar o espaço litúrgico, de forma a adequá-lo às indicações conciliares. Nesse momento foram convidados arquitetos que estavam muito envolvidos na renovação da arte religiosa: num primeiro momento Fernando Abrunhosa de Brito e mais tarde Luiz Cunha.

Esta história da igreja do Cristo Rei que aqui sumariamente se apresenta, não pode ser contada sem ser enquadrada na história da Diocese e da Cidade do Porto e das transformações ocorridas na segunda metade do século XX. Recorde-se a construção de 11 novas igrejas na cidade e a participação das Ordens Religiosas, que tiveram um papel muito importante na presença da Igreja na cidade, assumindo o cargo de diversas paróquias: Cristo Rei, que é assegurada pela Província Portuguesa da Ordem Dominicana; os Dehonianos que assumiram outra paróquia moderna, a de Nossa Senhora da Boavista; os Claretianos na Areosa; entre outras, como os Carmelitas Descalços, que nos anos 1970 construíram na Foz (relativamente próximo do Convento do Cristo Rei) o primeiro prédio convento do Porto, com o rés-do-chão dedicado a espaço de culto aberto à população.

Passemos ao segundo capítulo desta história, este sim mais moderno, para vos falar da **igreja do Convento Dominicano de Fátima**, outra obra que pretendemos apresentar na exposição. O autor é o arquiteto Luiz Cunha, o mesmo que encontramos a trabalhar no interior do presbitério da igreja do Cristo-Rei na década de 1970. Tal como no Porto também aqui se encontra disperso o material necessário para contar a história da igreja. Em 1960, um primeiro estudo para esta capela foi desenvolvido pelo arquiteto Fernando Peres, futuro presidente do Sindicato dos Arquitetos. Por motivos que ainda desconhecemos, o projeto passaria para as mãos do arquiteto Fernando Távora, mais novo mas tal como o primeiro, muito respeitado. Apesar da sua maturidade profissional, os estudos que desenvolveu não receberam aprovação. Nessa mesma altura, Fernando Távora envolveu-se numa grande viagem aos Estados Unidos da América, ficando com pouca disponibilidade para desenvolver o trabalho, tendo entregue o projeto ao seu colega e amigo Nuno Teotónio Pereira. Por impossibilidade de elaborar uma proposta, Nuno Teotónio encaminha a encomenda para o arquiteto Luiz Cunha, que veio, assim, a construir em Fátima a sua primeira obra de arquitetura religiosa.

Luiz Cunha era um jovem arquiteto que já tinha trabalhado um pouco na Diocese do Porto: tinha feito a renovação do Museu de Arte Sacra na Diocese e tinha em mãos uma encomenda para uma igreja no concelho de Santo Tirso. Luiz Cunha, membro ativo do MRAR – Movimento de Renovação da Arte Religiosa, tinha publicado em 1957 um livro dedicado ao estudo da Arquitetura

Religiosa Moderna, estando bem preparado para desenhar esta igreja. O espaço foi organizado em torno do altar central, que reunia em assembleia a comunidade dominicana de um lado e as pessoas que vinham de fora do outro lado, num frente a frente. Para além da centralidade do altar, acentuada pela iluminação da claraboia, esta igreja é considerada a primeira a usar betão aparente, em Portugal.

A exposição pretende mostrar esta história apoiada em diversos tipos de documentos, como as maquetes que nos ajudam a visualizar os projetos. Veremos algumas fotografias da obra construída e do seu interior no tempo da inauguração da igreja – e alguns pormenores. Destacamos aqui o papel da arte sacra moderna e os trabalhos realizados pelos escultores Luísa Marinho Leite e José Grade, assim como o sacrário desenhado pelo próprio Luiz Cunha. No teto da capela do Santíssimo encontramos uma obra do pintor suíço Ferdinand Gehr, importante artista plástico cujo trabalho encontramos na coleção da Fundação Calouste Gulbenkian. Em Fátima, Gehr executou uma pintura a fresco sobre o betão. A sua presença em Fátima deve-se ao MRAR, mais concretamente a João de Almeida, que ainda seminarista, estudou por indicação do Cardeal Cerejeira em Paris, junto dos editores da revista *L'Art Sacré*, os padres dominicanos Couturier e Régamey. Depois de um ano a conhecer de perto os museus parisienses e as suas obras de arte, foi para a Suíça trabalhar com o arquiteto Hermann Baur, que viria a ser um dos membros do júri no concurso da igreja do Sagrado Coração de Jesus, em Lisboa. Foi no contexto dos contactos do atelier de Hermann Baur que João de Almeida foi apresentado a Ferdinand Gehr, artista que anos mais tarde foi convidado a fazer a pintura que hoje conhecemos, uma das únicas obras que este reconhecido artista plástico executou fora do seu país natal. Apesar da grande qualidade desta obra, esta permanece esquecida, à semelhança destas igrejas que continuam pouco conhecidas pelo público geral, apesar de na época terem tido alguma repercussão no meio, tendo sido publicadas em revistas de Espanha e Itália.

Quanto à **capela do Seminário do Olival**, perto de Ourém, foi projetada pelo arquiteto Diogo Lino Pimentel, entre 1964 e 1965. Formalmente procurou promover o encontro entre a arquitetura moderna e a tradicional, dentro do espírito do levantamento à arquitetura popular portuguesa realizado pelo Sindicato dos Arquitectos na década de 1950, que despertara nos arquitetos a vontade de conciliar a linguagem moderna com os diferentes modelos formais que caracterizavam o nosso país.

Diogo Lino Pimentel fê-lo de uma forma consciente e erudita, sem copiar mimeticamente as formas da arquitetura religiosa tradicional. Recuperou temas da arquitetura, como a cobertura de duas águas com telha cerâmica, estruturas em madeira, e introduziu elementos novos, como a torre sineira em betão aparente. Colocou em prática, assim, aquilo que era a ideia da essência, da auten-

tidade da arquitetura, que a revista *L'Art Sacré* discutira na década de 1950. Julga-se importante, por conseguinte, mostrar estes desenhos, que são retratos da procura destes traços e desta plasticidade moderna da arquitetura. Estas plantas espelham também o bom entendimento que já havia sobre o que era a forma da nova assembleia reunida em torno do altar, sendo possível observar nesta obra do arquiteto (que esteve ligado ao Secretariado das Novas Igrejas do Patriarcado de Lisboa) a influência que esta encomenda dominicana vai ter na construção das capelas-salão na década de 1970.

As fotografias mostram-nos que este interior despojado integrava encomendas de arte sacra a artistas plásticos, destacando-se a pintura de São Domingos por Espiga Pinto e a escultura da Virgem com o Menino, de Maria do Carmo d'Orey e pintada por Manuel Costa Cabral. Estas obras ainda não viram justamente reconhecido o seu valor plástico, sendo intenção desta exposição contribuir para a sua valorização, abrindo horizontes no sentido de percebermos que isto é arte e arte religiosa com qualidade, feita por pessoas que procuravam realmente ir ao encontro de uma arte moderna. Arte moderna que não se esgotava na estatuária e nas imagens mas que incluía a própria paramentaria – como é exemplo a capa de asperge, concebida por Isolda Norton segundo desenho de Almada Negreiros. Esperamos conseguir voltar aos arcazes e às estantes e reunir este material nesta exposição.

Por fim, o espaço onde irá realizar-se a exposição, o **Convento e a Igreja de São Domingos**, em Lisboa. É uma obra ainda inacabada mas que de algum modo recupera a imagem inicial, do Convento de La Tourette, fazendo-nos perceber esta cultura de formas e esta ideia da arquitetura que se faz lá fora e que ecoa na produção nacional. Temos, portanto, um caso de uma arquitetura erudita, uma arquitetura estudada, que procura recuperar temas do que seria um convento moderno na cidade de Lisboa. Imagens do que são estes sonhos dos arquitetos, muitas vezes, e que nesta imagem nos remete tanto para aquela primeira. É um conjunto ímpar no contexto de Lisboa, que em 2010, no âmbito de um colóquio em Lisboa sobre arquitetura religiosa alemã, foi incluída num percurso de visitas, tendo sido uma das obras mais apreciadas pelos estudiosos estrangeiros. Esperamos que também o seja por todos quantos visitarem a exposição.

PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS DOMINICANAS EM PORTUGAL NO SÉCULO XX

GABRIEL SILVA, OP*

Introdução

Criada em 1216 para anunciar a Palavra de Cristo num tempo onde grassavam as heresias numa Europa em convulsão, a Ordem dos Pregadores, conhecidos como dominicanos – do nome do seu fundador, Domingos de Gusmão – instalou-se em Portugal pouco depois.

Ao longo de oito séculos de presença ininterrupta, e visando o fim específico para que foi criada – a pregação, a Ordem dos Pregadores destacou-se nos campos da cultura, das artes, da filosofia, do ensino e da teologia, através de grandes figuras como Fr. Bartolomeu dos Mártires, Fr. Luís de Sousa, o humanista André de Resende, o filósofo João de São Tomás ou a poetisa Violante do Céu, entre tantos outros.

O primeiro frade dominicano, depois da extinção das ordens religiosas em 1834, foi D. Fr. Domingos Frutuoso, cuja tomada de hábito ocorreu no ano de 1893 no convento dos padres dominicanos do Corpo Santo. Irlandês residente em Lisboa, era também Fr. Paul O’Sullivan, o iniciador e grande publicista da primeira metade do século XX, criando e dirigindo diversas publicações periódicas, para além de publicar um incontável número de brochuras, pagelas, folhetos e livros de divulgação e espiritualidade. A muitos outros personagens deve a Ordem dos Pregadores uma presença tão assídua e constante no campo da imprensa escrita, sendo que o estudo de cada uma das publicações identificadas – as suas temáticas, os autores, as fontes, os públicos – é campo aberto para estudos que seria mister

* Doutorando em Ciências da Comunicação na Universidade do Minho.

realizar para uma compreensão mais global da presença e ação dominicanas na sociedade portuguesa do século passado.

De forma mais modesta e certamente como impulso inicial, pretendeu-se neste trabalho fazer o levantamento das publicações periódicas produzidas, dirigidas ou de alguma forma ligadas à Ordem dos Pregadores ao longo de todo o século XX.

As publicações referenciadas, numerosas e algumas com forte divulgação junto do público, tinham naturalmente fins diversificados. Desde a simples criação de canais de comunicação internos, entre as várias comunidades e membros que partilhavam um denominador comum, como seja a pertença a uma instituição (congregação, colégio), até à expressa utilização dos meios de comunicação como elemento de divulgação dos seus ideais de sociedade, propagação da fé e religião, espiritualidade ou formação religiosa dos seus leitores. Certo é que no resultado do levantamento efetuado constata-se a existência das mais diversas tipologias de publicações, sendo certo que não existem, nem era o objetivo do presente estudo, dados referentes a detetar o real impacto das mesmas, nomeadamente pelos indicadores das respetivas tiragens e/ou número de assinantes.

As fichas de cada uma das publicações que se apresentam de seguida, resultam de pesquisa, consulta e análise em bibliotecas, nomeadamente na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa, e na Biblioteca Pública Municipal do Porto, para além de alguns exemplares avulsos que possuímos.

As fichas técnicas de cada publicação contêm os elementos disponíveis sobre as mesmas, nomeadamente título, subtítulo – quando existe –, data da primeira e da última publicação, entidade proprietária, diretores e uma identificação-resumo sobre as principais temáticas abordadas. Em alguns casos não foi possível identificar todos os elementos-tipo das fichas identificativas, seja por alguns desses elementos estarem ausentes em algumas das publicações analisadas, seja porque há casos em que se desconhecem e não foi possível confirmar qual o último número ou data de publicação, por exemplo. Optou-se, portanto, por manter um modelo único de ficha de identificação, indicando todos os dados disponíveis e confirmados por nós por leitura direta, omitindo-se os casos em que não exista informação.

Este elenco é apresentado pela ordem da data de aparecimento das referidas publicações.

O ROSÁRIO

Subtítulo: *Publicação mensal ilustrada religiosa, científica, literária e artística*

Datas: outubro de 1907 (n.º 1) a dezembro de 1959 (n.º 564-565)

Periodicidade: mensal; bimensal em 1940

Localidade: Lisboa

Proprietário:

- Paulo O’Sullivan (n.º 1)
- D.R. Mazenim (n.º 6)
- Paulo O’Sullivan (n.º 552-553)
- Rev. Domingos Clarkson (n.º 554-555, janeiro/fevereiro de 1959)

Diretor:

- Júlio Manzó (n.º 1)
- Chistovam Pinto (n.º 4)
- Paulo H. O’Sullivan (n.º 552-553)
- Rev. Domingos Clarkson (n.º 554-555, janeiro/fevereiro de 1959)

Editor:

- D. João de Saldanha Oliveira e Sousa, Marquez de Rio Maior (n.º 552-553, novembro/dezembro 1958)

Redação e administração: Travessa do Corpo Santo, 32, Lisboa

Administrador:

- Fr. Domingos Frutuoso (n.º 1)
- Paulo O’Sullivan (n.º 7)

Impressor:

- Typographia da Livraria Ferin, Rua Nova do Almada, 74, Lisboa (n.º 1)
- Tipografia das Oficinas de S. José, Lisboa (n.º 552-553, novembro/dezembro 1958)

Descrição: Textos de doutrina, notícias católicas do estrangeiro, biografias de figuras da Igreja e de santos e beatos, consultório doutrinal (perguntas e respostas a propósito dos ensinamentos e atos de culto), pedidos de orações, devocionário (orações e histórias de santos), crítica literária e divulgação de publicações de carácter espiritual.



CRUZADA DO ROSÁRIO

Subtítulo: *Orgão da Cruzada do Rosário*

Datas: 1915 (n.º 1) a 1947

Periodicidade: bimensal

Localidade: Lisboa

Propriedade e diretor: Padre H. O'Sullivan

Redação e administração: Travessa do Corpo Santo, 32, Lisboa

Editor:

- Christovam Pinto
- João de Saldanha Oliveira e Sousa (desde o n.º 63)

Impressor:

- Tip. Cesar Piloto, L. de S. Roque 11 e 12 (n.º 1)
- Typ. Mendonça, R. Corpo Santo, 48, a partir do n.º 9 (n.º 12)
- Typ. da Empresa Diário de Notícias, Rua Diário de Notícias, 78 (a partir do n.º 47)
- Composto na Rua Eugénio dos Santos, 118; impresso na Rua do Poço dos Negros, 81, 1.º (n.º 68)
- Typografia Inglesa, Rua Eugénio dos Santos, 118, Lisboa (n.º 69)

Descrição: Notícias sobre as atividades dos rosaristas, retiros, pregações, textos de doutrina, campanhas de divulgação do movimento “*Cruzada do Rosário*”, reflexões e orações rosaristas, textos de apoio e incentivo por parte de Bispos e Papas, graças recebidas e intercessões da parte dos leitores.



FLORES ESPIRITUAIS

Datas: junho de 1920 (n.º 1) a 1923 (n.º 35)

Periodicidade: mensal

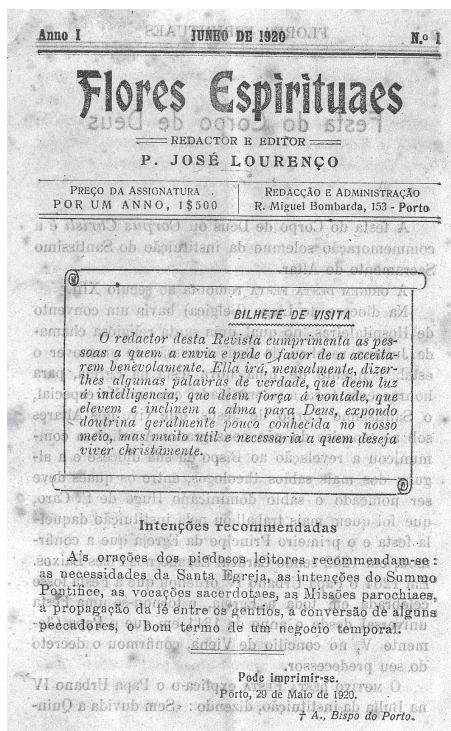
Localidade: Porto

Redator e editor: P. José Lourenço

Redação e administração:

- Rua Miguel Bombarda, 153, Porto
- Rua Miguel Bombarda 245, (n.º 29, outubro de 1922)
- Seminário de Coimbra (n.º 31, dezembro de 1922)

Descrição: textos de espiritualidade, doutrina religiosa, notícias da Ordem Terceira, biografias de santos e figuras da Igreja, culto mariano, Rosário.



A IMELDISTA

Datas: fevereiro de 1929 a dezembro de 1959

Periodicidade: mensal

Localidade: Lisboa

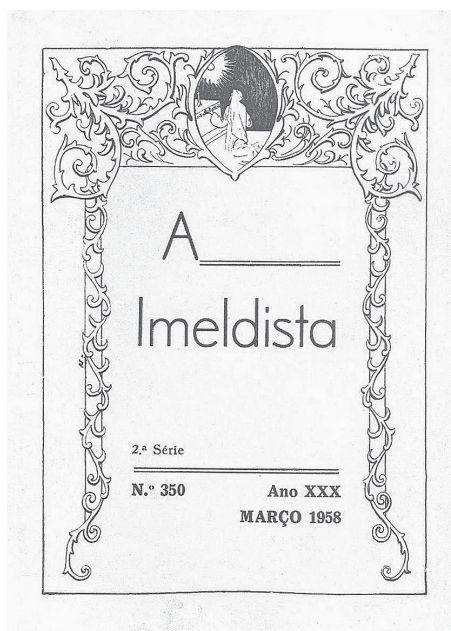
Diretor: Reverendo Domingos Clarkson, OP

Secretário de redação: Dr. E. Sena de Oliveira

Editor: Manuel Carvalho Daun e Oliveira

Impressor: União Gráfica, 150, Rua de Santa Catarina, 152, Lisboa

Administração e redação: Travessa do Corpo Santo, 32, Lisboa



FLORES DE SÃO DOMINGOS

Datas: fevereiro de 1934 (Ano I, n.º 1) a 1947

Periodicidade: n.d.

Localidade: Lisboa

Propriedade: Tipografia Inglesa Ltd.

Diretor: Alcino Macieira

Editor: Dr. Gaspar Monteiro

Redação e administração: Rua Eugénio dos Santos, 126 [Lisboa]

Impressor: Tipografia Inglesa Ltd. [Lisboa]



ROSA MÍSTICA

Subtítulo:

– *Revista da Província Dominicana Portuguesa*

– *Revista de formação religiosa dirigida pelos Padres Dominicanos* (n.º 1, ano VII, 1943)

Datas: outubro de 1937 (n.º 1), a 1944

Periodicidade: mensal

Diretor, editor e proprietário:

– Padre Manuel Maria Nunes Alferes (Frei Gil Maria Nunes Alferes)

– João José Martins (n.º 6, ano VII, março de 1943)

Redação e administração:

– Seminário Dominicano – Mogofores (n.º 1)

– Rua Miguel Bombarda, 245, Porto (n.º 3, dezembro de 1937)



– Redação: Seminário Dominicano, Mogofores; Administração: Rua Miguel Bombarda (n.º 5, fevereiro de 1938)

– Rua Clemente Menéres, 88, Porto (n.º 1, Ano VII, outubro de 1943)

Impressor:

– Tipografia Porto Médico Lda., Praça da Batalha, 12 A, Porto

– Esc. Tip. Ofic. de S. José, Porto (ano VII n.º 4, janeiro de 1943)

– Descrição: doutrina religiosa, notícias da Ordem Terceira, biografias de santos e figuras Igreja, culto mariano, Rosário.

ROSÁRIO DE MARIA

Subtítulo:

– *Boletim Mensal dos Rosaristas* (n.º 1 a n.º 3)

– *Boletim mensal dos Terceiros Dominicanos e Rosaristas* (n.º 4, janeiro de 1945 ao n.º 17, março de 1946)

Datas: outubro de 1944 (Ano I, n.º 1).

Ainda se publica.

Periodicidade: mensal

Localidade: Porto, Lisboa, Olival

Redação e administração: Secretariado Central do Rosário

– Rua Clemente Menéres, 88, Porto

– Rua do Salitre, 191, Lisboa (n.º 36, dezembro de 1947)

– Seminário Dominicano, Aldeia Nova, Olival (n.º 56, outubro de 1949)

– Padres Dominicanos, Fátima (n.º 93, fevereiro de 1953)

Diretor:

– Fr. João de Oliveira (n.º 1 a n.º 56, outubro de 1949)

– Fr. Francisco Rendeiro (n.º 57 a n.º 92, janeiro de 1953)

– Fr. Lourenço da Rocha (n.º 93 a n.d.)

Impressor:

– Tip. Baptista Lda, Porto (n.º 1)

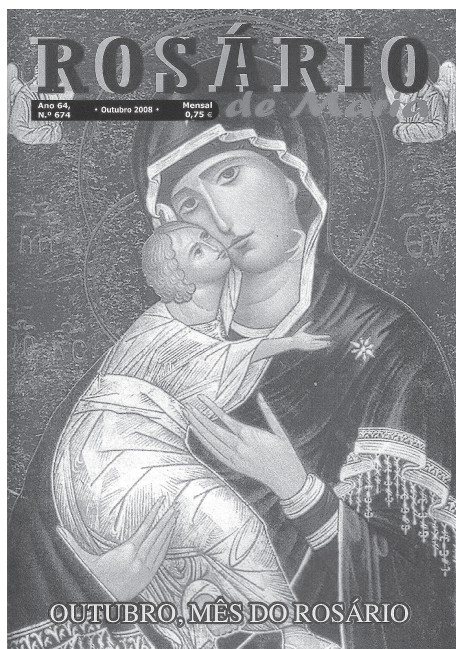
– Tipografia Civilização, Travessa de Cedofeita, 56, Porto (n.º 4, janeiro de 1945)

– Gráfica de Coimbra (n.º 103, janeiro de 1954)

– Centro Gráfico, Famalicão (n.º 128, abril de 1956)

– Oficinas Gráficas de “O Primeiro de Janeiro”, Porto (n.º 181, fevereiro de 1961)

Descrição: Textos, orações, doutrina e atividades relacionadas com o Rosário e os rosaristas. Retiros, pregações, recoleções e reuniões desenvolvidas pelos Terceiros dominicanos. Notícias sobre a Ordem dominicana, nacional e internacional. Doutrina católica em geral. Perguntas e respostas de doutrina e culto em geral.



FÉRIAS

Datas: Fundação em 1944 (informação a partir do exemplar consultado, o n.º 30 do ano XII, setembro de 1957)

Endereço: Seminário Dominicano – Aldeia Nova – Olival

Descrição: Notícias e breves apontamentos sobre os estudantes do Seminário Apostólico Dominicano situado na Aldeia Nova, Olival, suas atividades, partidas e regressos, doenças, professores, visitas, atividades desportivas e culturais. Publicação dirigida aos alunos do Seminário Dominicano.

Referência, em 1970 (*O Facho*, n.º 270, junho) de que mantém a sua publicação, embora não tenha sido possível consultar outros exemplares.

VERDADE E VIDA

Subtítulo:

- *Revista de Doutrina Católica* (n.º 1)
- *Revista de Doutrina, de Apostolado e Obras Sociais* (n.º 2, fevereiro de 1947)

Datas: janeiro de 1945 (Ano VII, n.º 1) a 1947 (Ano X, n.º 6)

Localidade: Fátima

Diretor, editor e proprietário: João José Martins

Redação e administração: Rua Clemente Meneres, 88, Porto

Impressor: Esc. Tip. Oficina de S. José, Porto

Observações: Indicação de Ano VII de publicação em virtude de se assumir como a continuadora da revista *Rosa Mística*.

FÉRIAS

ANO XII — N.º 30 Setembro 1957

— SEMINÁRIO DOMINICANO — ALDEIA NOVA — OLIVAL —

A palavra do Director

Meus filhos! Dentro de pouco mais de um mês ter-vos-á de novo comigo. Vós, ao presente, continuai a percorrer o encaixilhado caminho das vossas férias que neste ano são maiores que nos anos anteriores. Certamente já vos sentis mais fortes e com as forças físicas recuperadas. Oxalá não tenham perdido nada da vossa alma, apesar das lutas, tentações e dificuldades que a vossa idade encontra nos períodos de férias.

Sede fiéis

Quilç o meio desta luta alguns vos dirão: desatendidos. O meu coração admira-o sem que me tenha dito. E esse destino será maior à medida que vos recordardes de Jesus Cristo, o Chefe e o Amigo. A Quem, como vos aconteceu no último número, vos prometters fidelidade.

A vossa vocação tem de ser experimentada e provada e, bem o sabeis, é mais provável que mantrança a nossa fidelidade ao Senhor. Não a verdadeira a vocação de quem desistiu ao menor perigo, à menor dificuldade. Para vencer é preciso lutar e para lutar é preciso encher-se de coragem, confiar em Deus e em si com a graça de Deus. Redobrar de entusiasmo e neste mês que falta para terminarem as férias renovar a vossa fidelidade ao Senhor.

Prometters a fé à vossa vocação. Não a deixeis mudar nem pelo mundo, nem pelo demónio, nem pelas paixões.

Sede como aquele jovem

No mês da luta própria da sua idade, que é aquela que vos ten-

des, luta que lhe era imposta para defender intencionalmente a sua vocação sacerdotal e religiosa como a vossa, seguiu Jesus olhando fixamente o crucifixo. Fora obtido para o crucifixo que sentira nascer na sua alma a vocação a vida apostólica e missionária.

Aquele Cristo de metal, cravado numa cruz também de metal, tinha o rosto do ferroso, o olhar firme e os lábios sequiosos donde saía uma questão... a questão de Jesus apontando os cruz a dizer: **‘Tenho sede de almas...’** a questão de muitas almas de homens pretos, amarelos, brancos ou pel-levermelhas, chamadas do sul como grupo de café, com as costas nuas, ‘p’-um lugar, vieram de África, Ásia ou América, onde trabalhavam nas minas de cobre e outros metais, e exclamarem: **‘Temos sede de água fresca que Cristo dá da água viva...’** Ele prometeu a Samaritã do Evangelho.

Aqueles homens que a estas **‘Férias sede’** trabalhavam, mojavam e sofriam naquela atmosfera de estufa das minas, naquele ar viciado das galerias subterrâneas, e os seus corpos febricitantes relaxavam com o suor.

E aquele jovem sentia que tinham as corações apertados e esperavam ansiosamente a libertação que Jesus veio trazer ao mundo. Preclavam de alguém que, em nome de Cristo, lhes fosse mostrar as fontes com água viva do Evangelho que mata a sede eternamente. E decidiram a deixar tudo para seguir a Cristo e para salvar as almas. Sentiu a vocação a vida apostólica e missionária. E foi fiel porque soube depois corresponder e lutar para não a perder.

Depois, um dia, lá partiu, para terras longínquas levando sobre o coração e as traças de metal o tempo o coração pulsou

no seu peito foi sempre ouvindo a questão **‘Tenho sede de Cristo que sofre no seu corpo místico.’**

Muito tarde deixou de bater mas a sua alma entrou no céu acompanhada de uma grande multidão de almas que havia convertido para Cristo e para a Igreja.

Contemplai a vossa crucifixo e não desanimareis e saireis triunfantes de todos os períodos das vossas férias.

Se riverdes amor!...

Se riverdes amor a Cristo, à sua Igreja e às almas, à Senhora do Rosário e a S. Domingos nunca seréis fracos. **Dareis valor à vossa juventude, etc.** www.vida-interior.com

Cristo é o Chefe e o amigo...

Que vos deu uma vocação nobre e sublime. Estai sempre a vosso lado, nunca falta a quem o ama e trabalha por Ele. Não encontrarais a força, o entusiasmo e a alegria. Por Ele deveis estar dispostos a trabalhar, a combater e a morrer se for preciso.

A Santa Igreja...

Espera muito de vós, quereros seus religiosos e sacerdotes. Os religiosos são as mentes dos olhos da Santa Igreja. Os sacerdotes são para ela o sol da terra e a luz do mundo. A ela corrilha, em nome de Cristo, o mundo de salvar as almas, levando-as para Deus por meio da pregação da mensagem evangélica.

Quem é fiel à sua vocação sacerdotal e Igreja que tanto precisa de sacerdotes e torna-se responsável pela perda de muitas almas.

VERDADE E VIDA

REVISTA DE DOCTRINA, DE APOSTOLADO E DE OBRAS SOCIAIS

ANO X — JUNHO 1947 — N.º 6

I. Doutrina

Nuno Abranches. — A Perfeição de Deus.
António Freixo. — A terceira viagem apostólica de S. Paulo.
E. Vasconcelos, S. J. — Um teólogo dominicano português.

II. Obras sociais

Uma visita ao Centro Social de S6, do Porto
 Flinda o problema das cidades de servir. — Uma carta.

III. Variedades

A Redacção — Dia a dia... hora a hora... * Do que se escreve * Cinema.

No próximo número :

Dois temas de interesse social

IMELDA

Subtítulo: *Jornal mensal dirigido por um Sacerdote dedicado à Infância e Juventude.*
 – *Orgão do Centro Imeldista do Porto*

Datas: 1947 (n.º 1, janeiro) a setembro de 1953

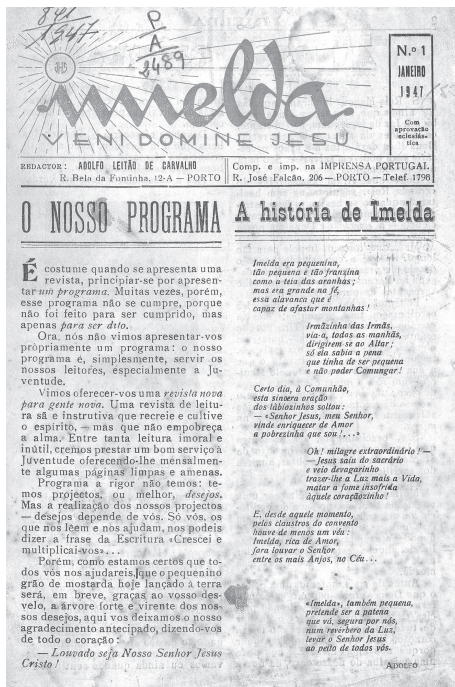
Periodicidade: mensal

Localidade: Porto

Redator: Adolfo Leitão de Carvalho
 – Rua Bela da Fontinha, 12-A, Porto
 – Rua do Pinheiro, 81 (n.º 6, junho de 1947)

Impressor:
 – Imprensa Portugal, Rua José Falcão, 206, Porto
 – Tipografia Sequeira, Rua José Falcão, 122, Porto (n.º 6, junho de 1947)

Descrição: Textos de reflexão doutrinal, atividades desenvolvidas, divulgação da vida da Beata Imelda.



O FACHO

Datas: Ano I, n.º 1, junho de 1947 a n.º 276, fevereiro de 1973

Localidade:

– Olival
 – Fátima, a partir de agosto de 1962
 – Olival, a partir de janeiro de 1969
 – Fátima, a partir de outubro de 1970

Periodicidade: mensal

Direção e administração:

– Seminário Dominicano, Aldeia Nova, Olival (n.º 1)
 – Padres Dominicanos – Fátima, desde agosto de 1962
 – Diretor, editor e proprietário:
 – Frei Francisco Rendeiro (n.º 41, 1950)



- Fr. Luís Cerdeira (n.º 66, fevereiro de 1953)
- Fr. Armino Carvalho (n.º 141, outubro de 1959)
- Fr. João Leite (n.º 153, outubro de 1960)
- Fr. Tomás Maria Videira (n.º 169, setembro de 1962)
- Fr. João Leite (n.º 244, março de 1970)

Impressor:

- Tipografia de “O Almonda”, Torres Novas
- Gráfica Almondina – Torres Novas; Ano I, n.º 2, julho de 1947

Objetivos: “(...) *por meio do “Facho” estareis a par da marcha do Seminário, conhecereis a vida dos alunos que naquele vergel vão crescendo e se vão formando para que possam mais tarde evangelizar o Reino de Deus*”. Frei Tomaz Maria Videira, n.º 1.

ALVORES DOMINICANOS

Subtítulo: *Revista dos Estudantes Dominicanos Portugueses*

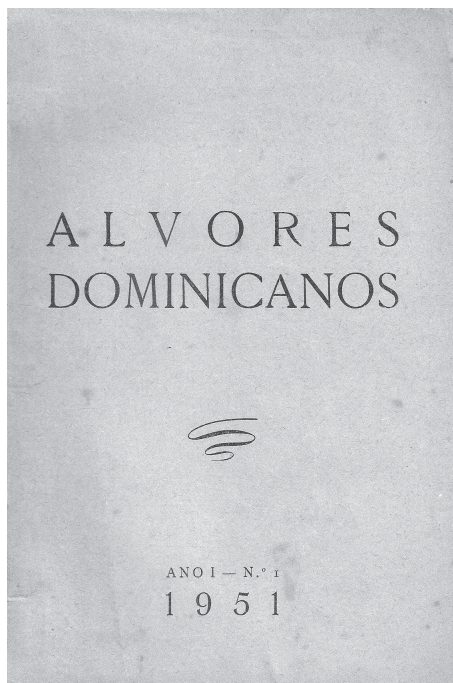
Datas: 1951 (n.º 1) a 1956 (n.º 6)

Periodicidade: anual

Localidade: Sintra

Diretor: Mateus Cardoso Peres (1956)

Descrição: Textos produzidos pelos alunos de noviciado do Convento de S. Pedro Mártir (Sintra), de cariz cultural, doutrinal, filosófico e cultural.



O COLONIZADOR

Datas: janeiro de 1951 (n.º 1), a outubro de 1974, quando passou a ser publicado sob o nome de “*O Libertador*”. Ainda se publica.

Localidade: Prado, Braga; Vila da Feira

Diretor: Padre Gil [Fr. Gil Alferes, OP]

Redação e administração: Obra da Criança Abandonada para a Colonização, Cervães, Prado, Braga

Propriedade: Obra da Criança Abandonada

Impressor:

– Oficinas Gráficas “Pax”, Rua do Souto, 78, Braga

– Tipografia Barbosa & Xavier, Lda., Braga (n.º 227, janeiro de 1970)

Descrição: Notícias das atividades das várias casas de acolhimento de crianças abandonadas, em Portugal e em Angola. Campanhas e apelos de angariação de fundos. Histórias de vida de rapazes frequentadores e/ou ex-residentes nas várias casas.



A ESPIRAL

Subtítulo: *Mensário Académico dos Alunos do III Ciclo do Colégio Clenardo*

Datas: janeiro de 1952 (n.º 1) maio/junho de 1952 (n.º 5/6)

Periodicidade: mensal

Diretor: Manuel V. Belchior

Localidade: Lisboa

CRISTO-REI

Subtítulo: *Boletim Religioso da Igreja de Cristo-Rei (Dominicanos) – Porto*

Datas: s.d. (1952 – carimbo de receção na BPMP)

Periodicidade: n.d.

Localidade: Porto

Impressor: n.d.

Descrição: Breve história da fundação do Convento e Igreja de Cristo-Rei. Relatos de atividades desenvolvidas (coro, catequese, construção, campanha de angariação de fundos, Conferência Vicentina).



VERITAS

Subtítulo: *Órgão de ligação entre colégios dominicanos*

Datas: janeiro de 1955 (Ano I, n.º 1) a dezembro de 1959 (Ano III, n.º 13)

Periodicidade: mensal

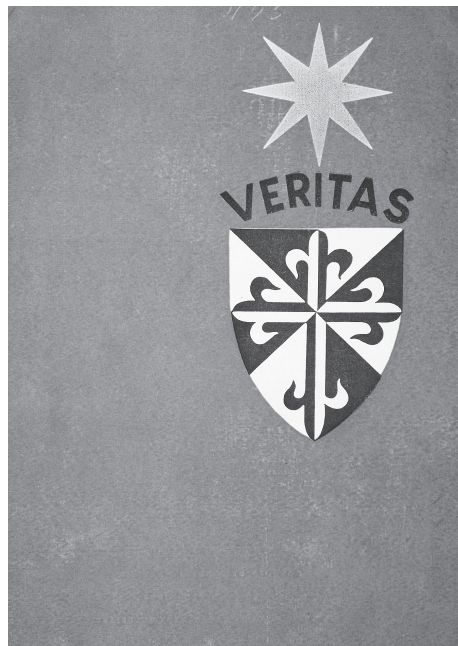
Localidade: Sintra

Redação: Quinta do Ramalhão, Sintra

Direção: Colégio S. José, Sintra

Impressor: Tipografia Portuguesa Lda, Rua Pascoal de Melo, 55, Lisboa

Descrição: Notícias, eventos, atividades dos vários colégios dominicanos, histórias de vida de alunos e ex-alunos, passatempos e curiosidades.



ROSÁRIO PERPÉTUO

Datas: 1955(?) a 1962

Subtítulo: *Boletim do Chefe*

Periodicidade: mensal

Localidade: Fátima

Diretor:

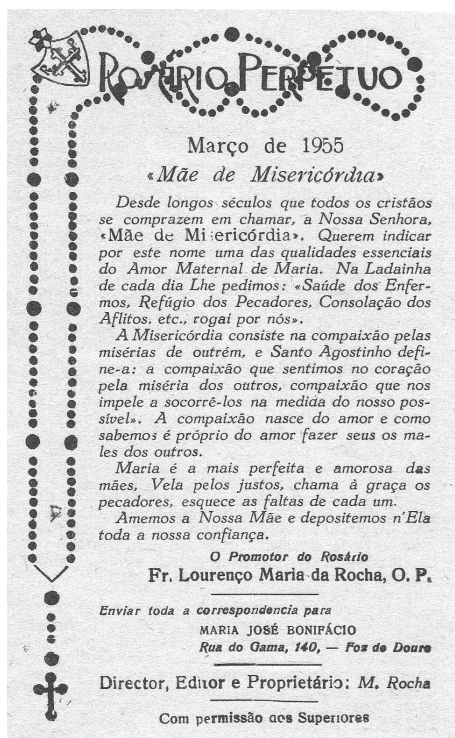
– Fr. Lourenço Maria da Rocha

– Fr. Luís Cerdeira (1961 e 1962)

Proprietário: M. Rocha

Secretariado Nacional do Rosário (61/62)

Impressor: Gráfica Almondina, Torres
Novas



RASCUNHOS

Subtítulo: *Revista dos estudantes dominicanos*

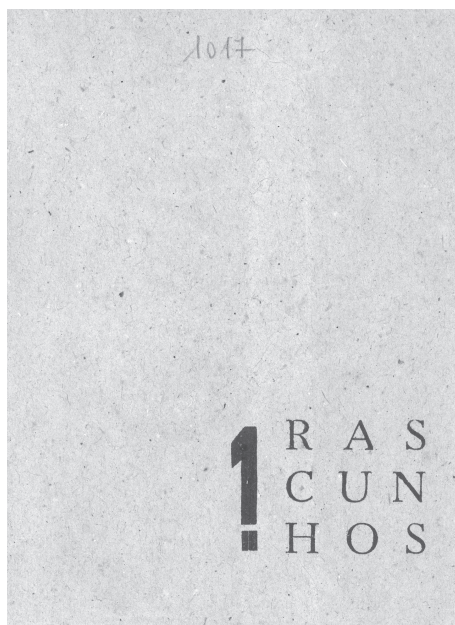
Datas: N.º 1, 1961

Localidade: Fátima

Direção: Dirigido por Henrique Urbano, coordenação de Nuno Gonçalves e André Couto, do *studio sedes sapientiae*

Impressor: Gráfica Pax, Braga

Observações: É indicado que substitui o “*Alvores Dominicanos*”.



ROSÁRIO VIVO

Datas: outubro de 1962 a dezembro de 1969

Periodicidade: mensal

Localidade: Fátima

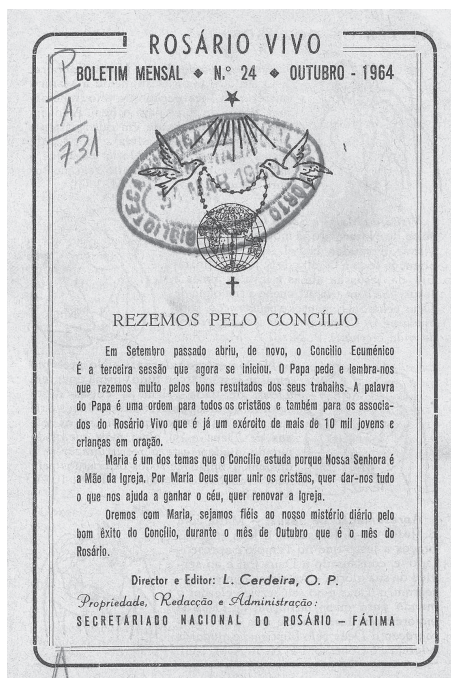
Diretor e redator: L. Cerdeira, OP

Editor, proprietário e administrador:

- D. Berta Emiliana Azevedo de Oliveira,
Rua João do Rego, 15, Ponta Delgada,
S. Miguel, Açores
- Secretariado Nacional do Rosário,
Fátima (n.º 48, novembro de 1966)

Impressor: Tip. S. Pedro, Alcanena

Descrição: Orações do Rosário para cada mês, com respetivos textos de reflexão e ladainhas.



APOSTOLADO DO ROSÁRIO

Subtítulo: *Boletim do Chefe*

Datas: janeiro/fevereiro de 1963 a setembro/dezembro de 1966

Periodicidade: bimensal

Localidade: Fátima

Impressor: n.d.

Secretariado do Rosário

BOLETIM DO ROSÁRIO PERPÉTUO

Datas: fevereiro de 1964 a dezembro de 1969

Continuado por *Rosário e Vida Cristã*

Periodicidade: n.d.

Localidade: Fátima

Impressor: n.d.

Proprietário: Secretariado Nacional do Rosário

ARCEBISPO SANTO

Datas: junho de 1964 (n.º 1) a n.º 31-32 janeiro/junho de 1984

Periodicidade: trimestral

Localidade: Queluz

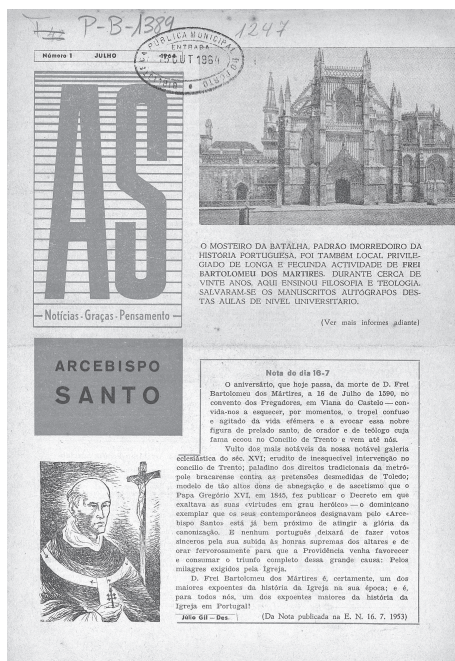
Propriedade: Fr. Raul de A. Rolo

Diretor: Fr. Raul de A. Rolo

Endereço: Dominicanos, Quinta da Rainha, 2745, Queluz

Impressor: Tipografia “Diário do Minho”, Braga

Descrição: Divulgação de notícias, pedidos, orações e graças recebidos em favor da causa de beatificação de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. Textos de doutrina daquele autor.



ROSÁRIO E VIDA CRISTÃ

Subtítulo: *Órgão do Rosário Vivo*

Datas: janeiro de 1970 (n.º 1). Ainda se publica.

Periodicidade: mensal

Localidade: Fátima

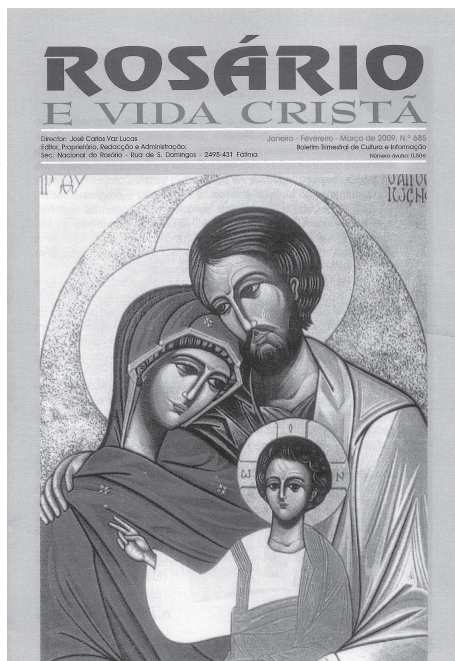
Diretor, redator e proprietário: L. Cerdeira, OP

Editor: Maria da Conceição Mendes (n.º 3, março de 1970 a maio de 1972)

Propriedade, redação e administração: Secretariado Nacional do Rosário

Impressor: “Gráfica de Coimbra”, Coimbra

Descrição: Orações do Rosário para cada mês, com os respetivos textos de reflexão e ladainhas.



LAICADO DOMINICANO

Subtítulo: *Boletim das Fraternidades Leigas de São Domingos*

Datas: 1970, n.º 1. Ainda se publica.

Periodicidade: mensal

Localidade:

- Fátima (n.º 1)
- Porto (a partir de n.º 127, 1984)

Direção/redação:

- Pe. Estevão (desde o n.º 1, 1970)
- Frei Eugénio Boléo (desde o n.º 127, 1984)
- Henrique Fonseca (a partir do n.º 193, 1990)
- Zaida da Rocha Ferreira (desde o n.º 195, 1990)
- Equipa redatorial do Conselho Provincial Leigo (desde o n.º 226, 1995)
- Henrique Coutinho Fonseca (do n.º 229, 1995 ao n.º 267, 1999)

Propriedade:

- Frei Eugénio Boléo (N.º 127, 1984)
- Fraternidades Leigas de São Domingos (n.º 193, 1990 em diante)

Endereço:

- Dominicanos, Fátima (n.º 1)
- Convento de Cristo-Rei, Praça D. Afonso V, 4100, Porto (n.º 127, de 1984, em diante)

Impressor: A. Alte da Veiga, Porto (n.º 127, de 1984, em diante)

Descrição: Notícias de atividades, temas de estudo, doutrina, vidas de santos, orações, textos de formação para os membros leigos da Ordem Dominicana.



FRIENDS OF FÁTIMA

Datas: 1971 (n.º 1). Ainda se publica. Em língua inglesa.

Periodicidade: trimestral (até n.º 16, 1975); depois semestral

Localidade: Fátima

Entidade: Dominican Nuns of the Perpetual Rosary Monastery Pius XII
Endereço: Rua do Rosário, 1, 2495 Fátima
Impressor: Gráfica, Leiria

Descrição: Textos de teologia e devoção mariana e rosaristas e notícias sobre o Convento.

Friends of FATIMA
N.º 87

JESUS

Why the Rosary?

The Dominican Master General, Fr. Carlos asked us to spend this year renewing our preaching way of life by rediscovering the Rosary as a means of contemplation and an instrument of prophetic preaching. Some may ask: *Why the Rosary?* Why is the Rosary so acclaimed, approved and so efficacious? Why has Heaven itself so insistently requested this prayer? What is the *secret* of the Rosary? Truly, it is a mystery!

Meek and Humble of Heart, make our hearts like unto Thine!

Our Christmas Novena of Masses and Prayers will be offered for all *Friends of Fatima* from 16 Dec - 24 Dec with loving gratitude for your generous spiritual and material support of our Community. We shall continue to remember your needs and intentions throughout the New Year. May God bless you!
Mother Princess and Sisters

And this is the beauty of the Rosary. There are many answers to these questions because each one who prays receives light on this mystery, this *secret* - like the sun shining through the glass prism...causing so many different colours to appear. We must humbly acknowledge that it is God's mystery and He reveals it to each one according to His will and the desire of the soul.

LIBERTAR

Subtítulo: *Grupos cristãos de base*

Datas: 1974 a 1991

Localidade: Lisboa

Periodicidade: mensal

Diretor: Fr. Augusto José Matias, OP

Descrição: Reflexão bíblica, Justiça e Paz; comunidades cristãs de base.

libertar
GRUPOS CRISTÃOS DE BASE
publicação mensal • N.º 127 - fevereiro / 1985 • 20400

a justiça
e a paz

"A misericórdia e a verdade encontraram-se; a justiça e a paz abraçaram-se."
Pratica a justiça e a paz chegará,
a fim de que se balçen entre si
a justiça e a paz.

Se não amas a justiça, não construirás a paz,
pois ambas se amam e se abraçam.
Aqueles que realizam a justiça
encontram a paz, e esta se abraça à justiça.

São amigos,
Acaso tu és dos que querem uma
e não praticam a outra?
Não há ninguém que não queira a paz,
mas nem todos querem praticar a justiça.
É bom desejar a paz,
mas se não se realiza a justiça
esse desejo converte-se em mentira.

Sto. Agostinho [séc. IV]

VOZ DE CRISTO-REI

Subtítulo: *Boletim da Paróquia de Cristo-Rei*

Datas: outubro de 1980 (Ano I, n.º 1). Ainda em publicação.

Periodicidade: mensal

Localidade: Praça D. Afonso V, 4100 Porto

Impressor: Cooperativa Metanoia, Porto

1562

VOZ DE CRISTO REI

LINHA DE RUMO

As reuniões mais um ano de actividades, a Comunidade Cristã de Cristo-Rei dirige a sua "Voz" aos paroquianos e aos que habitualmente celebram a sua fé nesta Igreja.

Este "Boletim", lançado por iniciativa da Comissão Coordenadora da Paróquia, pretende aproximar as pessoas, estudar a construção de uma comunidade humana e cristã e chamar a atenção para questões fundamentais da vida que nos interpelam como cristãos.

Para que esta "Voz" seja um elo de ligação e de diálogo precisa da vossa colaboração e não apenas da equipa que acolhe o número para este primeiro número.

O acolhimento prestado ao reconhecimento paroquial, assim como a participação no requadro da paróquia dominical a colaboração oferecida pelos membros da nossa Comunidade são muito apreciados. Esperamos que o mesmo interesse e bom vontade se mantenham em relação a este novo Boletim. Agradecemos que façam chegar até nós comentários a este primeiro número, sugestões de temas ou assuntos que possam ser abordados, informações com interesse para os residentes nesta zona de cidade, testemunhos e propostas que valha a pena serem partilhadas.

A aproximação, o estabelecimento de "pontes" entre as pessoas e famílias e a criação de novos "casais" de comunicação entre gerações e muitos sociais diferentes são essenciais para que se vá construindo uma COMUNIDADE onde cada um se sinta bem acolhido e onde seja possível viver a sua fé concretizada no Palácio de Deus.

As grandes mudanças operadas na vida da Igreja depois do Concílio Vaticano II e mais recentemente os novos papais fizeram com que o modo de viver a nossa fé crescesse na Igreja e na sociedade tenham mudado profundamente. Se por um lado, as dificuldades e perturbações têm sido grandes, por outro lado cada um de nós mudou, sendo um novo rosto à Igreja através do nascimento de verdadeiras comunidades de fé de dimensão humana e grande realização de movimentos e grupos mais centrados no Palácio de Deus e alertas à dimensão comunitária da fé que transcendem no espaço terreno actual.

Esta Boletim pode vir a ser, se assim o quiserdes, um modesto, mas útil meio para a renovação da Igreja em Cristo-Rei.

Fr. Eugénio de Púbis Boletis (Párcos)

BOLETIM DA PARÓQUIA DE CRISTO-REI
Praça D. Afonso V - 4100 Porto - Telef. 681155
ANO I - Nº 1 - OUTUBRO de 1980
Composição e Impressão na Cooperativa Metanoia
12 x 17 cm - 8c
Colaboração do Prof. Dr. António Cruz e P. M. Correia da Silva; Fr. Abel de Campos; Dr. da Maria "Albergi" Amorim e Maria Luísa Pinheiro; Major Paulo Duarte e José Devazas.

UM POUCO DE HISTÓRIA

Quem há cerca de um século conhecete esta zona, registar-se-á de ter observado que em tão pouco tempo se se transformou esta realidade.

Esta região era mais tipicamente rural, de montes, campos e praias, com pequenas aglomerações de população em Sombroso, Viana do Castelo, e depois, por Vila Real, a cidade do Porto.

Não deixa, todavia, de ser curioso pensar que já então estava lançado, de há muito, o que havia de ser o principal factor da sua rápida e profunda modificação.

Fora sempre, de facto, a área gradiente de S. João do Campo do Santo Oratório (actual Praça da República) ao Forte do Castelo do Queijo por uma estreita avenida, desde ao mar.

Foi projecto - bem revestido pela orientação que logo se lhe deu com a concretização pela abertura da Rua da Boavista até à Rua de Cabedelo, (tal como figura no alvará "Plano Rodoviário", de concessão do alvará X/8, e mais antigo que do Porto se conhece).

Em meados desse século, já havia sido aproveitada o projecto do plano de Cabedelo, fora propalado até ao caminho que do vilão de São Simões (onde hoje há o actual do mesmo nome) para Franco, no rio, mais ou menos, até à actual Estrada da Boavista (onde, pouco depois, se encontra o actual do Largo de S. João).

É o fim do século que se inicia entendendo melhormente até ao momento da actualidade, de S. João do Campo, levando a Matosinhos, no rio do Franco de Matos.

Com a abertura desta via, cresceu o comércio e o desenvolvimento fundamental para a urbanização desta zona, e, pouco a pouco, foi adquirindo o seu actual contorno.

(continua na pág. 2)

NAO TE ESQUEÇAS:

A Encarnação de Maria servirá pois a manifestação da fé através do período todo o que vem até ao dia 15 de Setembro de 1980.

Começa a partir de Setembro de 1980, na Igreja de S. João do Campo, no rio, mais ou menos, até à actual Estrada da Boavista (onde, pouco depois, se encontra o actual do Largo de S. João).

Se sempre de verdade, a gente se esquece por quanto que é o não por aquilo que possui.

O que nunca tem sido nem sempre mais útil, pois ali onde sempre esteve o que se esquece.

Por isso mesmo Deus fazê-lo, buscarei o melhor de saberes e conhecimentos.

É na adversidade que se revela, sem qualquer, o verdadeiro amigo.

Mais do que com o ser da vida vive o homem preocupar-se com a vida e não com o ser.

Já Jesus Cristo foi muito filho dos homens para os homens serem filhos de Deus.

Não se esqueça de qualidade precisa a força para conquistar a alma dele que sempre se encontra de verdade.

Tudo o que se esquece tem sempre a porta de acesso a vida eterna, pois ali onde sempre se esquece o homem com Jesus Cristo.

CRISTO-REI

CRISTO EM MAJESTADE

As festas de ano litúrgico, nos dias derradeiros do domínio a Igreja celebra Cristo-Rei, considerado o nome de Pio XI, ao instituir a mesma festa pelo encíclica "Quaerens quae", de 11 de Dezembro de 1925. Ficou assim definitivamente consagrada e numerada para sempre a tradição milenar da realidade de Jesus Cristo, além fundamentalmente no reconhecimento dos Evangelhos e limitando-se a globalmente.

Como afirma S. Lucas, havia no Calvário e pregado na cruz, por cima da cabeça de Deus, um letrado infamante que dizia assim:

"Este é o Rei dos Judeus". Mas Ele não era o Rei dos Judeus. E não usava não podia usar o sacerdotal dragão da soldadesca.

"Se o Rei dos Judeus, não Te e Ti mesmo".

"Se que Jesus, se era Rei na hora da crucificação, não só o era, como DEU o Salmo, "non sum deus". Certo é que durante como se lê no Livro do Apocalipse, um "Reino de servidão para o Rei Jesus" assumindo-se então como Soberano dos reis da Terra elevando-se sobre todos os outros." (continua na pág. 2)

ENTRE NÓS

Subtítulo: *Boletim do Secretariado da Família Dominicana*

Datas: 1981 a 1984

Localidade: Porto

Periodicidade: bimestral


Diretor: Fr. Rogério Amorim

Impressor: n.d.

Endereço: Convento de Cristo-Rei, Praça D. Afonso V, Porto

Descrição: Relatos e anúncio de actividades conjuntas das entidades que pertenciam à Família Dominicana e respetivo Secretariado.

entre nós



16

Previsto para a data da Translação de S. Domingos, em 24 de Maio, este número do ENTRE NÓS só sei agora. A toda a Família Dominicana as minhas desculpas.

Desde o último número, alguns factos aconteceram entre nós de que E O LONGUE SE FAZ PERTO de particular notícia. A Pe. Reginação a Calorosa, o Simpósio de Boalva, a Visita do Mestre Gonç. Fr. Vincent de Coananga, a Paróquia, a "Comunidade" de jovens por altura da Páscoa. Não quisemos também deixar de referir a Assembleia de Formação das Missionárias Dominicanas do Rosário realizada em Madrid: essa Assembleia não deixará de reflectir-se por cá na nossa Família. E, por não além disso, há mais, como vereis...

Ni alegria de ser Família Dominicana.

Junho de 1983
Fr. Rogério

Boletim do Secretariado da Família Dominicana

CAMINHADA

Subtítulo: *Jornal dos Jovens em Caminhada com a Família Dominicana*

Datas: 1982 (n.º 0) a 1988 (n.º 7)

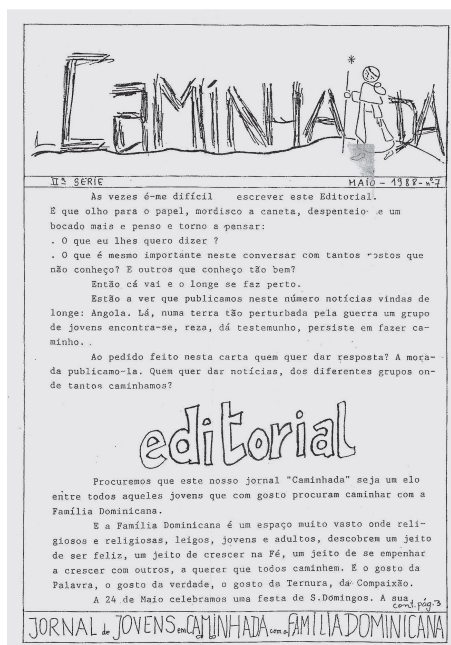
Localidade: Porto

Periodicidade: trimestral (?)

Diretor: Rosário Soveral

Endereço: Convento de Cristo-Rei, Praça D. Afonso V, Porto

Descrição: Textos de espiritualidade, reflexões, notícias de atividades.



TRAÇO DE UNIÃO

Subtítulo: *Boletim de ligação dos Dominicanos*

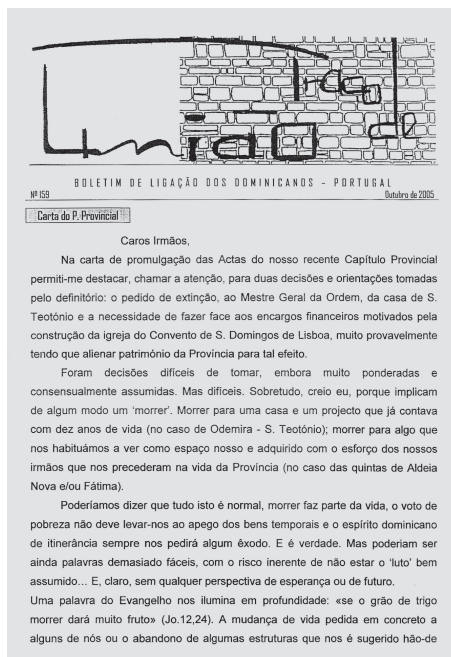
Datas: Desde 1984. Ainda se publica.

Periodicidade: trimestral

Localidade: n.d.

Impressor: n.d.

Descrição: Notícias de atividades e eventos realizados ou protagonizados pelos frades dominicanos. Boletim de ligação interna das casas e conventos.



PONTO DE ENCONTRO

Subtítulo: *Boletim da Comunidade Dominicana do Barreiro*

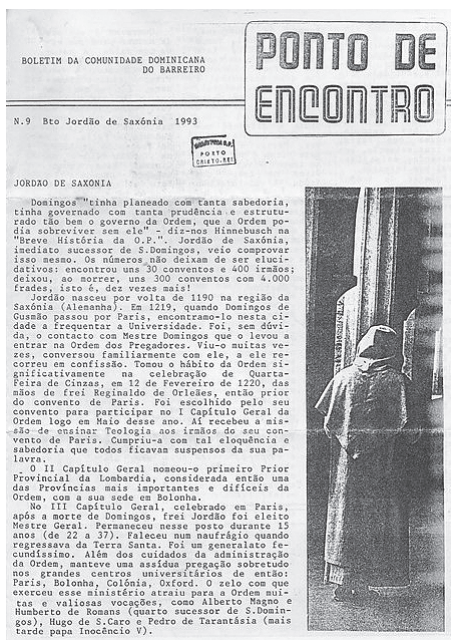
Datas: 1992 -

Periodicidade: n.d.

Diretor: n.d.

Localidade: Barreiro

Descrição: Textos de cultura.



CADERNOS DO ISTA

Subtítulo: *Publicação do ISTA - Instituto São Tomás de Aquino, Ordem dos Pregadores - Portugal*

Datas: 1996. Ainda se publica.

Periodicidade: semestral

Localidade: Lisboa

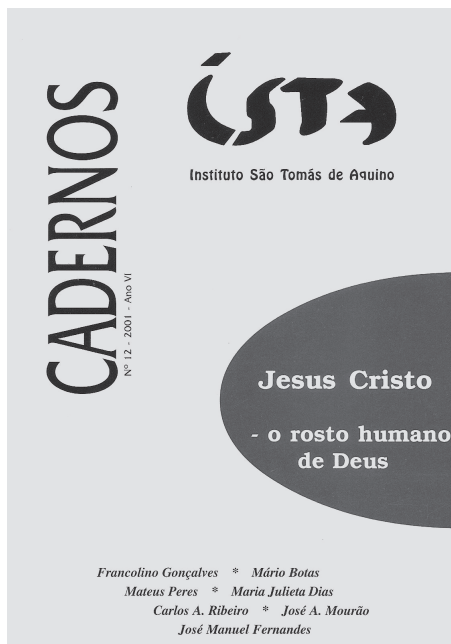
Direção:

- Fr. José Nunes, OP (n.º 1)
- Fr. José Augusto Mourão, OP, (desde n.º 4, 1997)

Endereço: Convento de S. Domingos, Rua de João Freitas Branco, 12, 1500 Lisboa

Impressor: Indugráfica Lda, Fátima

Descrição: Publicação dos ciclos de Conferências do Centro Cultural Dominicano e do Convento de São Domingos de Lisboa. Doutrina, reflexão teológica, vida de santos e figuras da Igreja.



EVOCÇÃO DE TERESA DE SALDANHA

Datas: 1996, n.º 1. Ainda se publica.

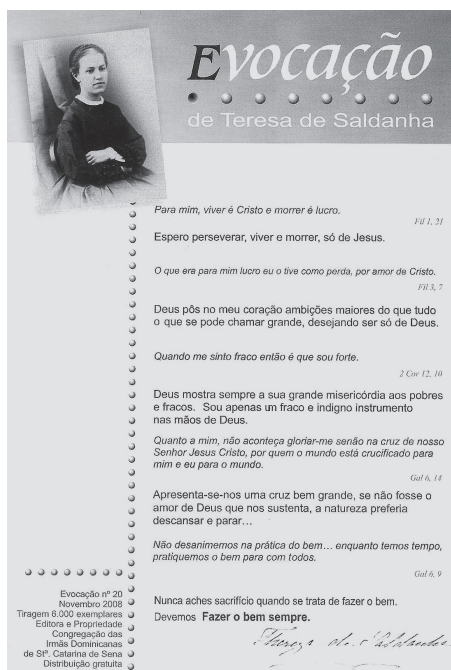
Periodicidade: n.d.

Localidade: Lisboa

Editora e propriedade: Congregação das Irmãs Dominicanas de Stª Catarina de Sena

Endereço: Secretariado Madre Teresa de Saldanha, Largo de S. Domingos de Benfica, 14, 1500-554 Lisboa.

Observações: Distribuição gratuita; tiragem 6.000 exemplares.



Evocação
de Teresa de Saldanha

Para mim, viver é Cristo e morrer é lucro. *Fil 1, 31*

Espero perseverar, viver e morrer, só de Jesus.

O que era para mim lucro eu o tive como perda, por amor de Cristo. *Fil 3, 7*

Deus pôs no meu coração ambições maiores do que tudo o que se pode chamar grande, desejando ser só de Deus.

Quando me sinto fraco então é que sou forte. *2 Cor 12, 10*

Deus mostra sempre a sua grande misericórdia aos pobres e fracos. Sou apenas um fraco e indigno instrumento nas mãos de Deus.

Quanto a mim, não acontece gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo. *Gal 6, 14*

Apresenta-se-nos uma cruz bem grande, se não fosse o amor de Deus que nos sustenta, a natureza preferia descansar e parar...

Não desanimemos na prática do bem... enquanto temos tempo, pratiquemos o bem para com todos. *Gal 6, 9*

Evocação nº 20
Novembro 2008
Tiragem 6.000 exemplares
Editora e Propriedade:
Congregação das
Irmãs Dominicanas
de Stª Catarina de Sena
Distribuição gratuita

Nunca aches sacrifício quando se trata de fazer o bem.
Devemos **Fazer o bem sempre.**

Teresa de Saldanha

REFLEXÃO SOBRE *SER CRISTÃO PARA QUÊ?*, DE TIMOTHY RADCLIFFE

MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO*

Introdução

Timothy Radcliffe, nesta sua obra, fala-nos, como cristão e como dominicano, da atitude que aquele que é cristão deve ter, dado que vive em sociedade e, como consequência, o seu agir, o seu modo de ser e de estar, deve promover o acordo com esse seu compromisso. E encontramos-nos perante uma reflexão personalista, muito atual, que visa interpretar a situação do homem do final do século XX, início do século XXI.

“Ser cristão, para quê?” perguntou-me recentemente um amigo¹, e a esta interrogação responde com aparente simplicidade e em matriz dominicana “porque é verdade”². De facto, numa atitude hermenêutica, em que parte do Antigo e do Novo Testamento (fundamentalmente deste último) procura mostrar o sentido de ser-se cristão hoje, mas sem esquecer a tradição, o início do cristianismo, com todas as suas dificuldades, bem como o facto de sermos Igreja.

E interroga: quem somos? Responde: “Vimos de Deus e voltamos outra vez para Deus”³. A nossa existência é temporal, fomos criados por Deus, à Sua imagem e semelhança e existimos nessa relação assumida – pois um pacto, desde o batismo se estabeleceu por nós com Deus.

* Doutora em Filosofia. Universidade Católica Portuguesa.

¹ Timothy Radcliffe – *Ser cristão para quê?* Lisboa: Paulinas, 2011, p. 9 (sigla SC). Texto redigido a partir de uma Conferência apresentada, em Lisboa, no âmbito da pastoral da Cultura, em 24 de novembro de 2011.

² SC, p. 9.

³ SC, p. 23.

Somos seres temporais e situados, portanto, como devemos viver? Ser cristão católico tem consequências no nosso agir? Qual o modo próprio de agirmos neste mundo contemporâneo, marcado por grandes mudanças e crises?

A resposta não é fácil, mas a propósito do objetivo da obra faz a seguinte menção: “reflectir sobre a diferença que a fé poderá representar na nossa maneira de viver”⁴. E, logo a seguir, acrescenta: e ter bem claro que a “Igreja é um lar para todos, especialmente para aqueles cujas vidas são um caos”⁵. Tempos de mudança, de crise, viver num caos: como se situa o cristão frente aos novos desafios emergentes?

Qual o percurso próprio de um cristão? O autor, nessa ligação com o facto de sermos filhos de Deus, vai desenhando na obra um percurso.

Nesta apresentação da obra não poderei acompanhá-lo em todo o seu percurso, devido à multiplicidade das problemáticas e à riqueza das suas reflexões. Assim, centrar-me-ei em quatro aspetos que além de serem fundamentais, na economia da obra, têm sido objeto de uma minha reflexão.

Quero Acordar a Aurora

Estamos num mundo em mudança e com a queda do muro de Berlim irrompeu, como refere, a “Geração do Agora” dominada pelo consumismo, pela violência nas cidades, pela pobreza, expansão do terrorismo, bem como muitos outros sinais⁶.

E, ao mesmo tempo, os jovens têm “fome espiritual”⁷. Que posso, então, fazer? Como posso anunciar “uma boa notícia”? Como posso anunciar o Evangelho? Desde o início, desde as suas origens, mesmo no meio das maiores dificuldades, o cristianismo é marcado pelo otimismo, pela esperança e pela fé.

E esta fé está significada na Eucaristia, daí a seguinte menção: “Isto é o meu corpo, entregue por vós”⁸. Este, também, o início da nossa história, da nossa tradição, que sem dúvida confere sentido à existência. Mas, então, como cristãos não interrogamos a partir da dor, do sofrimento, da pobreza? E o autor dá-nos um exemplo tirado de uma obra de Eric-Emmanuel Schmitt, *Oscar et la Dame Rose*⁹. Óscar é uma criança com um cancro, tem dez anos, que interroga Deus acerca do seu estado, e é acompanhado por Mamie Rose (uma voluntária) que lhe dá ânimo, embora saiba que a criança vai morrer, mas nunca desiste dele e

⁴ SC, p. 13

⁵ SC, p. 13.

⁶ Cf. SC, p. 24.

⁷ SC, p. 12.

⁸ SC, p. 28.

⁹ Eric-Emmanuel Schmitt – *Oscar et la Dame Rose*. Paris: Albin Michel, 2002.

também ela interroga Deus, reiteradamente, ansiosamente, acerca de uma morte aos dez anos – uma existência truncada. Como nos diz o autor, é uma “lutadora cristã”, uma mãe, uma avó, guardiã da vida que é um bem¹⁰.

De facto, o cristão é aquele que luta, desde as origens do cristianismo, quando os cristãos eram perseguidos, martirizados. Hoje também há cristãos nestas situações – no Iraque, no Egito, por exemplo. Nestes lugares ser-se cristão é correr risco de vida. E, no entanto, estas comunidades são alegres. Parece paradoxal, mas neles é muito forte o sentido da “festa” quando se encontram. E o sentido da “festa” é bem cristão.

Aprender a Espontaneidade

Neste capítulo fala-nos da liberdade, não de uma liberdade em abstrato, porque isso não existe, mas de uma liberdade situada, com condições e com valores. Ser cristão é assumir que nem tudo é possível e que a nossa ação deve ser pautada pelas nossas convicções, pelos valores que nos estruturam, plasmados na matriz cristã, tendo Jesus Cristo por fundamento.

A liberdade é, fundamentalmente, uma experiência interior, mas não pode ser confundida com a atitude individualista do homem que se fecha sobre si mesmo, sobre os seus interesses, os seus teres e haveres. E, a este propósito, o autor refere o “encarceramento”, pela droga, pelo álcool, pobreza, solidão. Todas estas experiências são formas de escravidão, também o consumismo o é.

Ora, a liberdade não está aqui, não é este o seu lugar. Esta implica escolhas, contudo, nem tudo aquilo a que chamamos escolhas dizem da liberdade. São, como nos diz, meras opções¹¹. Escolho o que vou comer hoje, o que vou vestir, o que vou comprar. Estes são atos do quotidiano, que nos dão uma ilusão de liberdade, mas, verdadeiramente, embora possam anunciar este poder de escolher, ou seja, de liberdade, não o são. São volições, sem a necessidade da força interior que a experiência da liberdade implica.

Somos livres quando calamos uma mentira que iria provocar uma ferida no outro, quando somos simplesmente generosos, sem tirar partido dessa generosidade¹². De facto, em geral, somos mais escravos que livres e, diz-nos Timothy Radcliffe: “Nós cristãos se queremos falar de liberdade com convicção, /.../ não a podemos explicar, mas podemos vê-la em acto na Última Ceia”¹³.

¹⁰ Cf. SC, p. 20.

¹¹ Cf. SC, p. 72.

¹² Cf. Jean Nabert – *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.

¹³ SC, p. 53.

A liberdade não é uma coisa, é uma experiência, em que o homem age e coloca na existência atos que dizem de uma escolha fundamental. A fidelidade a essa escolha pode conduzir, no limite, a “oferecer a sua vida” e foi isso que Jesus Cristo fez. Cristo mostra-nos a verdadeira liberdade, no limite, ou seja, “a liberdade de dar a sua vida”¹⁴ Na Eucaristia celebra-se esta liberdade. A liberdade, como experiência interior, pode pôr em causa o meu próprio ser, temos o exemplo de Maximiliano Kolbe, que deu a vida por um homem judeu no campo de concentração, este é um ato incoordenável com os meus interesses mas que, ao mesmo tempo me eleva espiritualmente. É um ato que pode ser mimético dessa “liberdade radical” que Jesus Cristo inaugura na Última Ceia, pois dá a vida por nós¹⁵.

Neste sentido, a liberdade é um ato que compromete o meu ser, que implica uma fidelidade criadora e, portanto, interior, um agir em sintonia com os valores cristãos. E o cristão é aquele que se dá, mesmo nas pequenas coisas. De facto, não é necessário para se ser cristão dar totalmente a vida pelo outro, trocar-se pelo outro na morte, sacrifício supremo, heroísmo sem dúvida. Na nossa história cristã há muitos exemplos deste tipo.

Mas o cristão pode dar-se nas pequenas coisas, no quotidiano: os que dão o seu tempo e amor no voluntariado; aqueles que em comunidades pobres levam a luz da esperança e são promotores de alegria; aqueles que nas missões, por exemplo, em África, procuram minorar a pobreza e o desalento moral; aqueles que cuidam dos idosos com amor, com carinho, aqueles que cuidam de filhos (muitas vezes crianças grandes) porque têm trissomia, ou qualquer outra doença incapacitante. Aqueles que aliviam a solidão dos que estão sós. Estas são formas simples de dar-se aos outros, no anonimato, na humildade, longe dos teatros do mundo, mas que encontram em Jesus Cristo a força interior.

Esta liberdade é libertadora, não precisamos de ser Maximiliano Kolbe, ou Madre Teresa de Calcutá, basta que tenhamos um pouco deles para fazer a diferença perante tanta indiferença.

Aqui mora a liberdade, estamos perante atos que dizem do ser que os pratica, em sintonia com as nossas convicções e valores, implicando esforço e um caminho que se vai fazendo. Diz-nos o autor: “Em última análise, a nossa mais profunda liberdade é fazer a vontade do Pai, mas isso talvez seja alcançado apenas no termo da caminhada, e não no princípio”¹⁶. O fundamento de uma tal evidência é o termos sido criados à imagem e semelhança de Deus e devermos ser cada vez mais imagem e semelhança, como itinerário para a perfeição, honrando o dom que nos foi outorgado por Deus e não o deixando cair.

¹⁴ SC, p. 74.

¹⁵ Cf. SC, p. 54-55.

¹⁶ SC, p. 61.

Mas, a verdade é que para muitos homens de hoje isto não tem sentido, pois o individualismo é uma marca muito forte. Há muitos egoísmos, muitos egocentrismos. Ora, o cristão é aquele que sabe que é peregrino, é *viator*, está no mundo mas não é deste mundo. Será fácil ser-se cristão? Nada é fácil, de facto, é necessário o esforço humano e o contributo da Graça – mas não é impossível, pois temos muitos exemplos que nos sustentam ao longo da história cristã. E, assim, seremos guiados para a verdade.

Hoje, como sempre, para realizar esta liberdade, temos de contar com a Igreja, que deve ser sinal de amizade, amor e proximidade¹⁷ e o autor sublinha a proximidade. Para realizar tal desiderato temos de ser criativos, porque a liberdade implica a criatividade, por exemplo, colocar atos novos na existência, que causem surpresa, que são imprevisíveis e que trazem o bem para o seio do homem concreto. E, deste modo, agimos, como nos diz Timothy Radcliffe “a partir do âmago do próprio Ser onde Deus está sustentando-nos na existência”¹⁸. E tudo isto promove em nós um sentimento de plenitude, de alegria.

O Corpo Elétrico

O tema do corpo, mesmo nas contemporâneas filosofias da corporeidade, tem um pressuposto cristológico, a saber, a encarnação de Cristo.

Como nos diz o autor, somos seres compostos de corpo e alma e esta situação tem consequências. As fenomenologias do corpo do século XX (Merleau-Ponty; Gabriel Marcel, etc.) mostram a importância de se repensar o corpo. Como menciona Timothy Radcliffe, “o corpo está no centro de todas as principais doutrinas cristãs” e acrescenta: “o nosso principal sacramento é a comunhão no Seu Corpo”¹⁹. O corpo, na comunhão, implica a indissolúvel união da alma e do corpo na relação com Deus.

Ser homem é ser integralmente alma e integralmente corpo²⁰. Também o corpo é um “dom” de Deus. Já no século XIII, Santo António de Lisboa, nos seus *Sermões* afirmava a superioridade do homem relativamente ao anjo devido ao facto de o homem ter visto um Deus homem e o anjo não ter visto um Deus anjo, quem pois poderá ter horror à sua carne?²¹. Mas, a questão que se coloca é que, muitas vezes, o corpo não é encarado como um dom, mas como um objeto, como algo que se possui de um modo exterior. Esta a ineludível ambiguidade do corpo.

¹⁷ Cf. SC, p. 65.

¹⁸ SC, p. 70.

¹⁹ Cf. SC, p.133.

²⁰ Cf. Emmanuel Mounier – *O personalismo*. Lisboa: Moraes Ed., 1964 (cap. I, “A Existência Incorporada”).

²¹ Cf. Santo António de Lisboa – *Obras completas*. Ed. Bilingue. Porto: Lello, 1987, vol. I, p.578.

Aborto, eutanásia, pena de morte, técnicas de aviltamento, implicam considerar o corpo como objetivável, passível de manipulação.

Pelo contrário, se for encarado, como Gabriel Marcel tão bem explicita, como uma forma de ser, se se tiver presente o paradigma da Encarnação de Cristo, o corpo é compreendido à luz, tal como menciona o autor que estamos a interpretar, de uma “Ética cristã (que) deveria ajudar-nos a viver a sexualidade à luz da Eucaristia”²². E seguindo o pensamento do dominicano, para o cristão viver a sexualidade é viver segundo o paradigma do amor, da fidelidade e da castidade²³. Para o cristão o amor está na raiz da sexualidade e, nesse sentido, esta deve ser vivida como uma experiência de reciprocidade entre as consciências, na união da alma e do corpo. E deste modo se constitui na relação eu-tu uma pequena comunidade, um nós, que se vai alargando, que se vai universalizando. Mas, então, como nos podemos universalizar? Diz-nos o autor: “reunidos conjuntamente em Cristo”²⁴.

Este é um itinerário, pois somos *viator*, seres a caminho, sabendo que são muitos os obstáculos. Mas, o cristão é aquele que está orientado para a verdade, alcançando-a mediante a razão e a fé²⁵.

Ora, a problemática da fé e da verdade coloca a questão do diálogo, a todos os níveis, incluindo o religioso. A este propósito Timothy Radcliffe refere Albert Camus: “o diálogo só é possível entre pessoas que permanecem o que são e falam verdade”²⁶. No limite o cristão deve ser uma alma verídica.

Eu sou porque nós somos

Já vimos que a liberdade, bem como a união da alma e do corpo, implica a abertura ao outro. O eu que está disponível e se abre ao tu e constitui um nós – esboço de comunidade, que se vai alargando e universalizando. No “nós” dá-se um recíproco descentramento do eu e do tu. Será fácil? Nada é fácil, tudo se tem de conquistar. E sabemos que vivemos no meio dos maiores egoísmos, dos maiores egocentrismos. É o indivíduo a sobrepor-se à pessoa. O universo pessoal é uma conquista.

Mas, embora difícil, há quem faça esta experiência do nós – experiência de plenitude, de felicidade, de alegria, em que Jesus Cristo está presente como

²² SC, p. 153.

²³ Cf. SC, p. 155.

²⁴ SC, p. 191.

²⁵ Cf. SC, p. 167.

²⁶ SC, p. 171.

Amado e o homem como amigo, pensemos, por exemplo, em Raimundo Lúlio e na sua bela reflexão sobre esta relação²⁷.

Amizade, amor, quer ao próximo, quer a Deus (que é o Absoluto de Amor) permitem o eclodir de experiências de plenitude que, contudo, qualquer traição pode pôr em causa. No entanto, como nos diz: “É pelo diálogo que descobrimos como relacionar a história da comunidade e do indivíduo”²⁸. A relação ao outro é fundacional e permite um recíproco reconhecimento do eu e do tu: “Descubro quem sou, mais exactamente, torno-me aquele que estou chamado a ser interagindo com os meus irmãos e amigos, descobrindo que eles pensam, por vezes, que consigo fazer mais do que penso conseguir, mas também, por vezes, menos do que me julgo capaz”²⁹.

Num universo pessoal, ou personalista, como Radcliffe apresenta, há sempre que ter em linha de conta os obstáculos a superar, acreditando que a relação intersubjetiva é constituinte, por isso refere: “Não podemos realizarmo-nos isolados”³⁰. A dimensão do nós e da comunidade é fundamental: “A Igreja deveria ser uma comunidade na qual se descobre o prazer de ser comum, de pertencermos uns aos outros”³¹. O otimismo cristão implica que não devemos desesperar do outro, nem de nós mesmos, bem pelo contrário, na relação intersubjetiva, como menciona: “Podemos apreender a alegria de ser comuns, não no sentido de ser maçadores, mas de estarmos voltados uns para os outros e recebermos vida uns dos outros”³². O cristão é aquele que tem, efetivamente, consciência de que a realidade pessoal é relacional, tendo na Trindade (Deus, Uno e Trino) a matriz para a sua itinerância relacional.

Conclusão

Nesta apresentação, de facto, encontramos-nos perante a reflexão, mas também o testemunho de alguém que fez um percurso no qual se encontrou frente ao verso e ao reverso da realidade terrena. Sustentado por uma fé que se move no terreno do humano e do divino, é muito interessante o modo como compreende bem a nossa época, quer a partir da cultura ocidental, como também da africana. Atento ao que se passa no mundo, à mudança de paradigma. Como nos diz: “Mas o nosso mundo está num processo de profunda mudança. No Ocidente todos podemos ver os sinais do fim da Revolução Industrial /.../ Vive-se num mundo

²⁷ Cf. Ramon Llull – *O Livro do Amigo e do Amado*. Lisboa: Cotovia, 1990.

²⁸ SC, p. 202-203.

²⁹ SC, p. 203.

³⁰ SC, p. 205.

³¹ SC, p. 205.

³² SC, p. 206.

novo, que Zygmunt Bauman das Universidades de Leeds e de Varsóvia chama Modernidade Líquida”³³. Ora, isto significa que devemos estar atentos a esta realidade emergente, onde se desenha um novo paradigma que tem consequências: “Neste novo mundo, o que circula não são tanto os bens pesados – aço, carvão e coisas do género – mas imagens, símbolos e sinais”³⁴. E a Igreja tem uma palavra a dizer neste novo mundo, na convicção de que todos somos filhos de Deus, neste mundo da “modernidade líquida”³⁵ que tem consequências para o que se entende por trabalho dada a sua atual volatilidade: “A modernidade líquida está fundada na mútua dependência de capital e consumidores, e a única coisa que o consumidor precisa é dinheiro”. E isto põe em causa um aspeto central do humano, a saber, a *Vocação*³⁶. Como, então, nos podemos orientar neste mundo tão móvel, tão volátil?

E a resposta de Timothy Radcliffe, quase ao modo de conclusão, e tendo presente o seu percurso de olhos bem abertos para a realidade de hoje, é a de procura de um sentido para a existência, um verdadeiro sentido que confere plenitude ao homem e lhe dá a segurança necessária para afrontar as dificuldades, considerando que esse sentido é oferecido pela Eucaristia: “A minha vida pode avançar em todas as direções, ser movida por diversas paixões e interesses, mas a Eucaristia dominical revela a única orientação constante da minha existência, o regresso a casa, em Deus”. Com esta exortação o autor mostra como ser cristão é um destino, uma plenitude, a conquistar no quotidiano da existência, numa atitude personalista, de algum modo refundada à luz das novas preocupações de hoje e dos novos paradigmas.

³³ SC, p. 32.

³⁴ SC, p. 32.

³⁵ SC, p. 285-286.

³⁶ SC, p. 288.

FR. ANTÓNIO DO ROSÁRIO (1919-2004)
E FR. RAUL ROLO (1922-2004).
PERCURSOS, TEMAS E VIAS DE INVESTIGAÇÃO

CRISTINA COSTA GOMES*

*“É verdade que só o testemunho liga a memória e o presente.
Mas há paixões que contagiam. E viver há-de ser identificar apelos e responder.
Os Padres António do Rosário e Raul de Almeida Rolo souberam identificar apelos e
responderam enquanto tiveram forças para isso. Numa Obra não há ponto de chegada.
A memória não tem nem começo nem fim. A memória regressa do passado,
grávida de esperanças, em tensão com o presente de que foge.
Para se converter inteiramente em hospitalidade da Presença.”*

José Augusto Mourão¹

*“Fr. Raul de Almeida Rolo e Padre António de Sousa Carvalho,
que na tomada de hábito escolheu o nome de Fr. António do Rosário [...]” aplicaram-se
“[...] com paixão e competência, à pesquisa de fontes documentais no aprofundamento
da história dominicana e de vultos maiores do seu insigne como bem provido e relevante
alfobre nas ciências humanas e teológicas [...]”*

João Francisco Marques²

* Investigadora do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Membro do Instituto São Tomás de Aquino.

¹ Fr. José Augusto Mourão, OP – Sessão de Abertura. In *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP: Actas da Sessão*. Lisboa: Associação Portuguesa da História, 2006, p. 23.

² João Francisco Marques – Os Pregadores Dominicanos do Século XVII. In *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP...*, p. 181.

É bem verdade que “A vida é feita de reverência e de gratidão. Fazer justiça às figuras que, a seu modo e segundo estilos de trabalho diferentes iluminaram o tempo, fazer justiça aos seus textos é um dever.”³ Estas foram as palavras que Fr. José Augusto Mourão, OP, escolheu para a abertura da Sessão de Homenagem a Fr. António do Rosário, OP, e a Fr. Raul Rolo, OP, realizada na Academia Portuguesa da História, em 2006, ou seja, há dez anos, e que sintetizam, afinal, o objetivo nuclear do percurso de investigação em que se centra este artigo, pela obra destes dois historiadores dominicanos.

Este itinerário de pesquisa constitui-se simultaneamente como um imenso desafio, atendendo à extensão da produção historiográfica destes dois autores, e como um imperativo, num momento tão particular como é o do Jubileu dos 800 anos da Ordem dos Pregadores, na certeza que “(...) só o testemunho liga a memória e o presente.”⁴ E porque “a passagem do Sopro” deixa vazios verdes, antes de iniciar este itinerário de pesquisa é inevitável lembrar os nomes de Fr. José Augusto Mourão (1947-2011) e do Padre João Francisco Marques (1929-2015), pelas suas ligações a Fr. António do Rosário e a Fr. Raul Rolo, e pelo muito que fizeram pela historiografia dominicana, por vias também elas distintas, mas com importantes pontos de intersecção, ou contributos, para a estabilização da memória dos dominicanos em Portugal.

Enquanto Presidente do ISTA, Fr. José Augusto Mourão tudo fez para homenagear o trabalho de Fr. António do Rosário e de Fr. Raul Rolo, considerado por este como um “milagre” testemunhado pelos arquivos. Na sua continuidade relançou os estudos históricos sobre a presença dominicana em Portugal, através da organização de conferências no ISTA, de que se destacaram os “Retratos de Família”; da dinamização de colóquios e congressos, entre os quais o Congresso Internacional “Os Dominicanos em Portugal” (Universidade do Porto / Museu Soares dos Reis, 14 a 16 de dezembro de 2006); ou da coordenação de diferentes encontros sobre Fr. Luís de Granada, realizados na Academia Portuguesa da História e em Pedrógão Grande; entre outras iniciativas. Já João Francisco Marques foi uma presença constante, até à sua despedida ainda recente, ocorrida em 2015, nos diferentes encontros promovidos pelos dominicanos e nas suas publicações. Profundo conhecedor da história dominicana e amigo de Fr. António do Rosário (de quem era também conterrâneo), de Fr. Raul Rolo e de Fr. José Augusto Mourão, dedicou-se de forma muito particular a um dos temas da sua eleição: o

³ Fr. José Augusto Mourão, OP – Sessão de Abertura. In *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP...*, p. 22.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

estudo dos pregadores dominicanos no século XVII, embora o mesmo não tenha esgotado a sua vasta produção bibliográfica neste âmbito⁵.

Na realidade, o que mais conta daquilo que se faz é “o efeito de onda que provoca, o seguimento criativo”⁶. Foi pelas mãos de Fr. José Augusto Mourão e de João Francisco Marques que “descobri” a verdadeira dimensão da obra destes dois historiadores dominicanos – Fr. António do Rosário e Fr. Raul Rolo –, assim como as grandes problemáticas e vias que a mesma abre. Foi, também, pelas suas mãos que me apaixonei pelo estudo de algumas figuras dominicanas do panorama cultural do séc. XVI português, “paixões” comuns a Fr. António do Rosário e Fr. Raul Rolo, nomeadamente Fr. Francisco Foreiro, Fr. Luís de Granada e Fr. Bartolomeu dos Mártires. Mas, o efeito de onda dos trabalhos de Fr. António do Rosário e de Fr. Raul Rolo é muito mais abrangente, atendendo à diversidade dos temas pesquisados, ao longo de vários anos, por estes autores.

1. Apresentação e problematização do assunto

Ao falar-nos das vidas de Fr. António do Rosário (1919-2004) e de Fr. Raul Rolo (1922-2004), Fr. José Augusto Mourão referia-se a percursos marcados por programas de investigação que trouxeram à luz o fulgor da História, mais precisamente, da Cultura e da História Dominicana em Portugal. Programas de investigação estes que classificava como “grandes paixões”, e que, tal como estas últimas, foram solitários, silenciosos e operativos, deixando “traços” daquilo que “queimou” por dentro a vida dos seus autores. São esses “traços”, ou textos, que nos convocam hoje à memória, já que esta não tem começo nem fim e há “paixões” que contagiam e abrem “portas” a novas vias de investigação.

Na verdade, as existências destes dois “manipuladores do tempo”⁷, na expressão de António Borges Coelho, foram marcadas pelo estudo sistemático de temas dominicanos: Fr. António do Rosário através de um trabalho notável de levantamento de fontes documentais sobre a presença dominicana em Portugal, de diferentes períodos cronológicos, da sua transcrição paleográfica (com normas bem definidas⁸) e edição, assim como da instituição do Arquivo Histórico Dominicano Português, no Porto, e da organização de encontros sobre história dominicana;

⁵ Veja-se a este propósito o seu estudo já citado: Os Pregadores Dominicanos do Século XVII. In *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP...*, p. 153-182.

⁶ Cf. Fr. José Augusto Mourão, OP – Sessão de Abertura..., p. 23.

⁷ Cf. António Borges Coelho – *O Tempo e os Homens. Questionar a História – III*. Lisboa: Caminho, 1996, p. 13.

⁸ Note-se, a título de exemplo, o rigor e o cuidado de Fr. António do Rosário na definição das normas de transcrição paleográfica: “Procurámos fazer leitura cuidadosa. Respeitámos a ortografia, desdobrando apenas abreviaturas, normalizando o uso das maiúsculas e da pontuação, tanto quanto se requeria para melhor ser entendido o texto.” Cf. Fr. António do Rosário, OP – *O Tombo de Argivai de 1589*. Sep. do *Boletim Cultural Póvoa de Varzim*. Vols. XX-XXI (1981-1982), p. 51-52.

e Fr. Raul Rolo através de uma pesquisa centrada na vida e na obra de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, o que não impediu que escrevesse igualmente sobre outras temáticas no contexto da cultura portuguesa.

Revisitar alguns dos estudos de Fr. António do Rosário e de Fr. Raul Rolo, identificar as bases documentais disponíveis, os temas e os problemas e apontar novas vias de investigação e propostas de organização de trabalhos futuros são os objetivos deste texto. Não pretendemos, porém, deter-nos em aspetos particulares das suas biografias ou traçar, de forma exaustiva, as suas bibliografias⁹. Não é, igualmente, nosso propósito problematizar o seu pioneirismo na restauração histórica da Ordem de S. Domingos em Portugal, após a extinção das ordens religiosas, em 1834. Outros autores já se dedicaram a essa questão, entre os quais mencione-se Aníbal Pinto de Castro, que, recorrendo à imagem da construção de um edifício para definir o trabalho destes dois historiadores, identificou dois programas de investigação distintos, embora com pontos de afinidade. Dizia este autor que “(...) Fr. António do Rosário foi, no ressurgimento da nova História Dominicana portuguesa, o incansável cabouqueiro que escolheu ou aparelhou as pedras que melhor garantissem a segurança do edifício, enquanto Fr. Raul Rolo foi o arquitecto que gizou o edifício, lhe foi erguendo os corpos mais importantes, lhes deu o necessário enquadramento cultural e lavrou alguns dos seus ornatos mais peregrinos.”¹⁰

2. Temas de interesse a explorar e bases documentais disponíveis

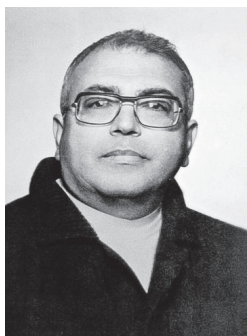
2.1. *Desventrar documentação*: Fr. António do Rosário e a “paixão” dos manuscritos

Fr. António do Rosário várias vezes sublinhou a importância de *desventrar documentação* e de a colocar “ao sol”, em busca da verdade¹¹. A investigação levada a cabo por este autor é a prova de que privilegiou os caminhos dos arquivos e das bibliotecas, do levantamento e da transcrição paleográfica de manuscritos, com vista à sua publicação e, sobretudo, à sua disponibilização para

⁹ Este trabalho foi desenvolvido por Fr. Francisco Martins de Carvalho, OP – Notas Bio-Bibliográficas dos Académicos Homenageados. In *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP...*, p. 35-49. Veja-se, igualmente, a bibliografia de Fr. António do Rosário, OP e de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP, apresentada por Carlos A. Moreira de Azevedo – *Bibliografia para a História da Igreja em Portugal (1961-2000)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2013, p. 494-496 e p. 499-502.

¹⁰ Aníbal Pinto de Castro – Fr. António do Rosário e Fr. Raul de Almeida Rolo, os arquitectos e alvenares de uma nova História de S. Domingos. In *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP...*, p. 231-232.

¹¹ Fr. António do Rosário, OP – *Visita da Inquisição a Entre-Douro e Minho. 1570 (extractos)*. Braga: [s.n.], 1978, p. 3.



Frei António do Rosário, OP

futuros interessados ou estudiosos. Aludindo à escassez de documentos para a história dominicana, afirmava, de forma reiterada: “Exactamente porque são poucos, há que aproveitar plenamente os que existem.”¹² E, para o conseguir, a sua obra confirma que percorreu inúmeros arquivos, desde os mais conhecidos e frequentados, como o Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), o Arquivo Distrital do Porto, ou a Biblioteca e o Arquivo Distrital de Braga; até os menos frequentados, de que é exemplo o Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, em Guimarães. A dispersão e a escassez das fontes dificultaram o seu trabalho, como viria a confessar: “A carência total ou muito grande de fontes, de registos, assentos vários, etc., priva-nos desta almejada consolação.”¹³

Apesar da referida carência, Fr. António do Rosário identificou um número muito significativo de documentos (longe de se encontrar quantificado) sobre a presença dos dominicanos na Igreja e na cultura portuguesa e o maior mérito do seu incansável trabalho foi precisamente ter conseguido fazê-los “falar”, ou iluminá-los, ao trazê-los ao conhecimento dos investigadores, depois de os ter transcrito (atendendo às suas qualidades de paleógrafo) e publicado. “Falam documentos” foi, aliás, o título que atribuiu a uma compilação de artigos publicados no *Diário do Minho*, da qual assumiu a coordenação¹⁴.

No universo documental reunido, diverso em termos de tipologias (já que inclui cartas particulares, testamentos, atas de capítulos provinciais, tombos, registos de profissões e de estudos, livros e sentenças da Inquisição, visitasões, memoriais, confirmações, acordos e vereações municipais, etc.) e alargado em termos cronológicos, abarcando fontes arquivísticas dos séculos XIII a XX, destaquem-se os seguintes trabalhos: *Convento de S. Domingos e a Colegiada de Guimarães. Séc. XIII*¹⁵; *Pergaminhos dos Conventos Dominicanos: Convento de S. Domingos de Santarém (Sécs. XIII-XIV)*¹⁶; *Livro da Inquisição da Cidade do*

¹² Fr. António do Rosário, OP – *Frades do Convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da Época Moderna*. Sep. da *Revista de História*. Vol. II. Porto: Centro de História da Universidade do Porto, 1979, p. 6.

¹³ Fr. António do Rosário, OP – Portugal Dominicano no Século de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. In *IV Centenário de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Congresso Internacional. Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 58.

¹⁴ Fr. António do Rosário, OP, (coord. de) – *Falam Documentos*. Braga: [s.n.], 1973.

¹⁵ Fr. António do Rosário, OP – *Convento de S. Domingos e a Colegiada de Guimarães. Séc. XIII*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1981.

¹⁶ Fr. António do Rosário, OP – *Pergaminhos dos Conventos Dominicanos: Convento de S. Domingos de Santarém (Sécs. XIII-XIV)*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1972.

Porto [1564]¹⁷; *Capítulos Provinciais da Ordem de S. Domingos em Portugal, 1567-1591*¹⁸; *Visita da Inquisição a Entre-Douro-e-Minho, 1570 (extractos)*¹⁹; *Profissões nos Conventos de S. Domingos. Séc. XVII*²⁰; “De Braga e Norte em 1910 através de cartas de Fr. Domingos Maria Frutuoso, OP”²¹, entre tantos outros. Estas obras são um verdadeiro manancial de informações para diversas épocas históricas, destacando-se os séculos XIII, XVI (aquele que talvez o tenha fascinado mais), XVII e XX.

Além das fontes sobre a presença dominicana em Portugal e de história religiosa, Fr. António do Rosário também editou documentação relevante para a história da Póvoa de Varzim, a sua terra natal, a saber, *O Tombo de Argivai de 1589*²² (consciente de que um documento tão basilar para a história poveira ainda não obtivera uma edição integral). A investigação sobre a história dominicana foi, no entanto, o eixo nuclear do seu percurso, interrompido, raras vezes, com pequenos trabalhos sobre a Póvoa de Varzim, atendendo às suas ligações afetivas a esta terra, como o intitulado *Antas e mamoas no aro de antiguidade da Póvoa de Varzim*²³, ou por pequenos estudos sobre a história das relações culturais²⁴.

Fr. António do Rosário confessou que a instituição do Arquivo Histórico Dominicano Português, de que veio a ser responsável, como já tivemos a oportunidade de constatar, por um conjunto de edições e pela organização de encontros sobre história dominicana, mais não encerrava que “(...) o propósito e projecto de ir congregando listas de frades nos diversos conventos e nos diversos tempos, pois não há qualquer registo de que se possam colher, nem sequer seus nomes.”²⁵ De facto, grande parte da pesquisa de Fr. António do Rosário centrou-se na elaboração de listas e de catálogos de dominicanos portugueses. Dizia o próprio: “Muitas vezes, nada mais se conseguirá que os nomes e um ou outro lado biográfico; mas tudo isso reunido, um tal conjunto ajudará a descobrir o número e a qualidade

¹⁷ Fr. António do Rosário, OP – *Livro da Inquisição da Cidade do Porto [1564]*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1976.

¹⁸ Fr. António do Rosário, OP – *Capítulos Provinciais da Ordem de S. Domingos em Portugal, 1567-1591*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1977.

¹⁹ Fr. António do Rosário, OP – *Visita da Inquisição a Entre-Douro-e-Minho...*

²⁰ Fr. António do Rosário, OP – *Profissões nos Conventos de S. Domingos. Séc. XVII*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984.

²¹ Fr. António do Rosário, OP – De Braga e Norte em 1910 através de cartas de Fr. Domingos Maria Frutuoso, OP. *Bracara Augusta*. Vol. XXXV, Fasc. 79: 92 (Janeiro-Dezembro de 1981) 1-15.

²² Fr. António do Rosário, OP – *O Tombo de Argivai de 1589...*, p. 51-114.

²³ Fr. António do Rosário, OP – *Antas e mamoas no aro de antiguidade da Póvoa de Varzim*. Póvoa de Varzim: [s.n.], 1974.

²⁴ A este propósito veja-se o seu estudo sobre as relações culturais franco-portuguesas: Notícia de alguns manuscritos e impressos na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. In *Arquivos do Centro Cultural Português*. Vol. IV. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 679-703.

²⁵ Fr. António do Rosário, OP – Homens de Estudo em S. Domingos de Guimarães no Século XVI. *Revista de Guimarães*. Vol. XCIII (1983), p. 316.

dos homens que foram, entre nós, seguidores da libré de S. Domingos de Gusmão (...).”²⁶ Neste contexto, publicou várias obras, que são ainda hoje relevantes pontos de partida para a realização de biografias de dominicanos portugueses ou para a sua identificação: “Letrados Dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV”²⁷; *Dominicanos em Portugal. Repertório do Séc. XVI*²⁸; “Onomasticón de Frades da Batalha no Séc. XVI”²⁹; *Frades do Convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da época moderna*³⁰; *Homens de Estudo em S. Domingos de Guimarães no Séc. XVI*³¹; *Escritores Dominicanos com Obras Meores. Séc. XVII*³² e *Presença Dominicana em Portugal 1834-1910*³³; são as mais significativas.

Além dos catálogos, Fr. António do Rosário também deixou, quando a documentação lhe permitiu, estudos dedicados a algumas figuras dominicanas da sua eleição: Fr. António de Sena (a quem se dedicou com vista a fornecer achegas para uma biografia)³⁴, Fr. Francisco Foreiro³⁵, Fr. Luís de Granada³⁶ e Fr. Bartolomeu dos Mártires³⁷, de quem editou as *Confirmações* (1972 e 1974) e os *Processos de Canonização* (1983).

Outro tema que lhe foi muito caro foi a história do Tomismo em Portugal³⁸. Nestes últimos temas, reconheceremos profundas semelhanças com a investigação levada a cabo por Fr. Raul Rolo.

²⁶ Fr. António do Rosário, OP – *Frades do Convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da Época Moderna...*, p. 7.

²⁷ Fr. António do Rosário, OP – *Letrados Dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*. In *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiasticas en España*. Vol. 7 (1979).

²⁸ Fr. António do Rosário, OP – *Dominicanos em Portugal. Repertório do Séc. XVI*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991.

²⁹ Fr. António do Rosário, OP – *Onomasticón de Frades da Batalha no Século XVI*. In *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*. Tomo 1. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991, p. 4.

³⁰ Fr. António do Rosário, OP – *Frades do Convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da Época Moderna...*, p. 1-17.

³¹ Fr. António do Rosário, OP – *Homens de Estudo em S. Domingos de Guimarães no Século XVI*. *Revista de Guimarães...*, p. 316-344.

³² Fr. António do Rosário, OP – *Escritores Dominicanos com Obras Meores. Séc. XVII. I. Nomes da Letra A*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, [1995].

³³ Fr. António do Rosário, OP – *Presença Dominicana em Portugal 1834-1910*. Porto: Dominicanos, 1979.

³⁴ Fr. António do Rosário, OP – *Mestre Frei António de Sena, OP. Achega Biográfica*. Sep. da *Revista da Universidade de Coimbra*. Vol. 31 (1984) 237-254.

³⁵ Fr. António do Rosário, OP e Francisco Leite de Faria – *Frei Francisco Foreiro. Comemoração do Centenário*. Sep. dos *Anais*. II Série. Vol. 29 (1984).

³⁶ Fr. António do Rosário, OP – *Adjectivação crítica à figura e obra de Fr. Luís de Granada*. In *IV Centenário de Frei Luís de Granada (1504-1588)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p. 13-35.

³⁷ Fr. António do Rosário, OP – *Portugal Dominicano no Século de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. In *IV Centenário de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Congresso Internacional. Actas...*, p. 43-58.

³⁸ Fr. António do Rosário, OP – *Para a História do Tomismo em Portugal*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1980.

De salientar são também as atas³⁹ dos três encontros de história dominicana, promovidos em 1977, 1982 e 1985 por Fr. António do Rosário, que reúnem textos de sua autoria e de Fr. Raul Rolo, assim como de vários especialistas no assunto. A riqueza informativa subjacente a estas obras coletivas e as pistas de investigação apontadas são enormes e valiosíssimas. Impossível abordá-las na globalidade no âmbito deste artigo.

2.2. *Mais do que fazer-se, a história nasce: Fr. Bartolomeu dos Mártires e os caminhos de investigação de Fr. Raul Rolo*



Frei Raul Rolo, OP

*Mais do que fazer-se, a história nasce*⁴⁰, afirmava Fr. Raul Rolo ao aludir ao ressurgimento da Ordem de S. Domingos, após a extinção das ordens religiosas, em 1834. Poderíamos acrescentar que a história nasce de apelos. No percurso de Fr. Raul Rolo é fácil identificar o seu maior apelo: o estudo da vida e da obra de Fr. Bartolomeu dos Mártires.

A sua produção bibliográfica, em grande medida, reparte-se pela edição de obras de Fr. Bartolomeu dos Mártires e pelos estudos, de autoria individual ou de coordenação, em torno desta figura dominicana.

Fr. Raul Rolo contribuiu decisivamente para a edição das obras de Fr. Bartolomeu dos Mártires, tornando-as acessíveis a um público alargado. Entre estas, apontem-se: *Catecismo ou Doutrina Cristã*⁴¹; *Stimulus Pastorum*⁴²; *Documenta Bartholomeana Tridentina: intervenções conciliares*⁴³; *Comentário aos Salmos*⁴⁴; *Compêndio de Vida Espiritual*⁴⁵, entre outras.

³⁹ Publicadas em 1979, 1984-1987 (3 vols.) e 1989 a 1991 (3 vols.).

⁴⁰ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Dominicanos em Portugal*. Lisboa: Ordem dos Pregadores, 1962, p. 1.

⁴¹ D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, OP – *Obras Completas*. Vol. 1: *Catecismo ou Doutrina Cristã*. Ed. de Arlindo Ribeiro da Cunha e Introd. de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP. S.l.: Movimento Bartolomeano, 1962.

⁴² D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, OP – *Obras Completas*. Vol. 8: *Estímulo de Pastores*. Ed. bilingue latim-português. Trad. de Manuel Barbosa Pinto e António Freire e Introd. e notas de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP. Porto: Movimento Bartolomeano, 1981. Veja-se ainda o estudo de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *A edição princeps do Stimulus Pastorum de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Sep. da *Revista da Biblioteca Nacional* (1982) 135-152.

⁴³ D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, OP – *Documenta Bartholomeana Tridentina: intervenções conciliares*. Pref. de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP e trad. de Aires A. do Nascimento e Arnaldo do Espírito Santo. Braga: [s.n.], 1990.

⁴⁴ D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, OP – *Obras Completas*. Vol. 10: *Comentário aos Salmos*. Ed. bilingue. Introd., trad. e anot. de Manuel Isidro Alves. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1991.

⁴⁵ D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, OP – *Compêndio de Vida Espiritual*. Trad. portuguesa. Lisboa: Movimento Bartolomeano, 2000.

No que toca a estudos de autoria individual sobre Fr. Bartolomeu dos Mártires, Fr. Raul Rolo deixou obras pioneiras, tais como: *O Bispo e a sua Missão Pastoral, segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires* (a sua dissertação de doutoramento realizada no *Angelicum*, em Roma, publicada no Porto, pelo Movimento Bartolomeano, em 1964⁴⁶; e pelo Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, em francês, no ano de 1965⁴⁷); *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*⁴⁸; *Bartolomeu dos Mártires: obra social e educativa*⁴⁹ e *Cartas de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires: espelho de uma alma e testemunho de uma vida*⁵⁰. A estas obras cumpre acrescentar múltiplos artigos da sua autoria sobre este dominicano.

Importa chamar a atenção, pelo valor informativo que revestem, para algumas obras coletivas coordenadas por Fr. Raul Rolo, especificamente para o catálogo da exposição biblio-iconográfica, intitulado *Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590)*, publicado pela Biblioteca Nacional de Portugal, em 1991⁵¹; e para as atas do Congresso Internacional realizado em 1991, por ocasião do IV Centenário da Morte de Fr. Bartolomeu dos Mártires, e publicadas no ano de 1994⁵².

Embora a edição da obra completa de Fr. Bartolomeu dos Mártires tenha constituído o projeto a que se dedicou com maior entusiasmo, os seus estudos teológicos merecem, igualmente, destaque. Neste campo, devem ser referidos os seguintes trabalhos: *A Universidade de Salamanca e a renovação teológica e tomista em Portugal no século XVI*⁵³; *Francisco de Vitória e a renovação teológica e do Tomismo em Portugal no século XVI*⁵⁴; *A Teologia portuguesa no século XVI*:

⁴⁶ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *O bispo e a sua missão pastoral segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Movimento Bartolomeano, 1964.

⁴⁷ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Lèveque de la reforme tridentine. Sa mission pastorale d'après le vénérable Barthélemy des Martyrs*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.

⁴⁸ Fr. Raul de Almeida rolo, OP – *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Edição do Movimento Bartolomeano, 1977.

⁴⁹ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Bartolomeu dos Mártires: obra social e educativa*. 2ª ed. Porto: [s.n.], 1979.

⁵⁰ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Cartas de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires: espelho de uma alma e testemunho de uma vida*. *Revista da Universidade de Coimbra*. 31 (1985) 271-316.

⁵¹ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP (coord. de) – *Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590)*. *Catálogo biblio-iconográfico*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1991.

⁵² *IV Centenário da Morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. *Congresso Internacional*. *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994. Veja-se especificamente o artigo da autoria de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – O «Bracarense» Padre Conciliar. In *IV Centenário da Morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. *Congresso Internacional*. *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 287-309.

⁵³ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *A Universidade de Salamanca e a renovação teológica e tomista em Portugal no século XVI*. *Escritos del Vedat*. 11 (1981) 379-408.

⁵⁴ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Fr. Francisco de Vitória e a renovação teológica e do Tomismo em Portugal no século XVI*. In *I Diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitória e Bartolomé de las Casas*. Milão: Massimo, 1988.

*contributo renovador de D. Frei Bartolomeu*⁵⁵; *Bartolomeu dos Mártires no contexto da Igreja portuguesa do seu tempo*⁵⁶; ou o seu estudo de síntese *Contexto teológico e espiritual português no tempo de Camões*⁵⁷.

Refram-se, ainda, os seus vários trabalhos sobre história dominicana, entre os quais privilegia o culto mariano, a questão dos *Dominicanos Portugueses nas Missões do Oriente*⁵⁸; o estudo d'*A Presença de Frei Luís de Granada em S. Domingos de Lisboa*⁵⁹; ou o estudo em torno de *Francisco Foreiro, Maestro di San Carlo*⁶⁰.

É possível estabelecer profundas ligações na produção historiográfica destes dois autores dominicanos. Em ambos reconhecemos a abordagem de temas comuns⁶¹, apesar do tratamento diverso que conferiram aos mesmos, tais como como: a presença dominicana em Portugal; a missão dominicana na Ásia; a vida e a obra de Fr. Bartolomeu dos Mártires, Fr. Luís de Granada e Fr. Francisco Foreiro; o contexto cultural do séc. XVI e o Tomismo em Portugal.

3. Existências bibliográficas em Portugal

Estes trabalhos disponibilizam, ainda nos nossos dias, importantes bases documentais, especialmente quando as fontes identificadas se encontram transcritas. Note-se, porém, o facto de a Biblioteca Nacional de Portugal não dispor da totalidade das obras de Fr. António do Rosário e de Fr. Raul Rolo, situação que poderá ser impeditiva da sua consulta por investigadores interessados na história dominicana.

O Arquivo Histórico Dominicano guarda os espólios bibliográficos destes dois historiadores. O seu inventário e acesso a pesquisadores poderá vir a constituir uma mais-valia para a historiografia dominicana em Portugal, tanto mais que temos notícias que Fr. António do Rosário se encontrava a preparar outras

⁵⁵ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – A Teologia portuguesa no século XVI – contributo renovador de D. Frei Bartolomeu. *Bracara Augusta*. 42:93 (1990) 31-50.

⁵⁶ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – Bartolomeu dos Mártires no contexto da Igreja portuguesa do seu tempo. *Theologica*. 22-23 (1991).

⁵⁷ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Contexto Teológico e espiritual português no tempo de Camões*. Sep. das *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1984, p. 593-622.

⁵⁸ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Dominicanos Portugueses nas Missões do Oriente*. *Bracara Augusta*. 38 (1984) 233-255.

⁵⁹ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *A Presença de Frei Luís de Granada em S. Domingos de Lisboa*. In *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada – Actas do Colóquio Comemorativo*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, 1988, p. 37-47.

⁶⁰ Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Francisco Foreiro, Maestro di San Carlo*. *Studia Borromaiica*. 3 (1989).

⁶¹ Além dos trabalhos já mencionados, refira-se de Fr. Raul de Almeida Rolo, OP – *Província de Portugal da Ordem de S. Domingos, (Síntese histórica comemorativa da Restauração)*. Fátima-Porto-Queluz: Província de Portugal da Ordem de S. Domingos, 1962.

obras que não chegou a terminar. Esta é uma das vias de investigação prioritárias a seguir num futuro próximo.

E, indo mais longe, importa mesmo referir que urge proceder-se a uma inventariação/catalogação exaustiva de toda a documentação conservada no próprio Arquivo Histórico Dominicano. Este último possibilitará aos historiadores e a outros pesquisadores ter acesso a documentos, alguns apontados e não transcritos por Fr. António do Rosário, que se assumem como elementos indispensáveis para um melhor conhecimento da história dos dominicanos portugueses.

4. Propostas de trabalho ou vias de investigação

Outras propostas de trabalho poderão ser apontadas, como conclusões deste percurso de investigação. E tal acontece, porque – como referimos, no início – há paixões que contagiam e viver há de ser identificar apelos e responder. Compete-nos, pois, identificar e dar resposta a algumas vias de investigação lançadas na própria obra de Fr. António do Rosário e de Fr. Raul Rolo.

Lopes de Almeida, quando Fr. António do Rosário lhe indicou como título da sua intervenção, no 1º Encontro de História Dominicana, “Méritos e Deméritos da História Dominicana em Portugal”, levantou uma questão ainda hoje pertinente e atual sobre a qual devemos refletir. Disse: “Ora, para o tratar, com a delicadeza e o fundo de conhecimentos necessários, falta-nos, desde logo, um instrumento fundamental; proveitoso para todo e qualquer sector da história dominicana em Portugal. Falta-nos uma Bibliografia Portuguesa Dominicana, moderna, específica, com tratamento científico.”⁶² Ora, arriscar-me-ia a dizer que ainda hoje falta este instrumento de trabalho. É prioritário levar a cabo este projeto, que permitirá identificar e reunir estudos importantes para a história dominicana em Portugal de diferentes áreas disciplinares, tais como a História, a História da Arte, a Literatura, a Filosofia, a Teologia, a Sociologia, a Semiótica, entre outras. Uma das etapas desse caminho será elencar os diferentes textos incluídos nas atas e outras publicações dos diferentes encontros promovidos pelos dominicanos em Portugal e no estrangeiro (refiram-se os realizados em Sevilha⁶³ e em Roma⁶⁴ sobre o tema da Inquisição). Identificar e reunir, ainda, todos os estudos de temas dominicanos dispersos nas atas de outros encontros nacionais e internacionais e em outras obras.

⁶² Cf. M. Lopes de Almeida – Méritos e Deméritos da História Dominicana em Portugal. In *Actas do I Encontro sobre História Dominicana*. Vol. II. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1979, p. 19.

⁶³ Arturo Bernal Palacios (ed.) – *Praedicatores, Inquisitores – II. Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*. *Actas del 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición*, Roma: Instituto Storico Domenicano, 2006.

⁶⁴ Carlo Longo (ed.) – *Praedicatores, Inquisitores – III. I Domenicani e l’Inquisizione Romana. Atti del III Seminario Internazionale su ‘I Domenicani e l’Inquisizione’*. Roma: Instituto Storico Domenicano, 2008.

Outras vias de investigação são indicadas por Fr. António do Rosário e Fr. Raul Rolo nos seus trabalhos: a necessidade de se elaborar um catálogo biográfico completo dos funcionários da Inquisição (juizes, visitantes, escrivães e outros oficiais), que venha a permitir avaliar a sua dimensão humanística⁶⁵; ou a importância de se estudar, de forma aprofundada, a missão dominicana na Ásia⁶⁶. Neste âmbito, importa mencionar a escassez de estudos sobre a presença dominicana em Macau e na China continental, que poderá vir a constituir um campo privilegiado de investigação⁶⁷.

Mais: não haveria melhor forma de responder aos apelos destes dois historiadores, com obra afirmada, na segunda metade do séc. XX, do que projetar, pela primeira vez, um *Dicionário dos Dominicanos em Portugal*, partindo do *corpus* documental e informativo dos seus trabalhos para uma pesquisa alargada, assente em trabalho sistemático de arquivo. O Jubileu dos 800 anos da Ordem dos Dominicanos seria um bom momento para iniciar um novo percurso de investigação. Sim, porque numa “Obra não há ponto de chegada. A memória não tem nem começo nem fim. A memória regressa do passado, grávida de esperanças, em tensão com o presente de que foge. Para se converter inteiramente em hospitalidade da Presença.”⁶⁸

⁶⁵ Fr. António do Rosário, OP – *Visita da Inquisição a Entre-Douro-e-Minho, 1570 (extractos)*..., p. 2.

⁶⁶ Fr. António do Rosário, OP – Portugal Dominicano no Século de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. In *IV Centenário de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Congresso Internacional. Actas*..., p. 57.

⁶⁷ Uma das figuras dominicanas que merece um estudo aprofundado e edição da correspondência inédita é a de Gregorio López/Luo Wenzao (c. 1615-1691), o primeiro bispo chinês. Nasceu em Fuan (Fujian), no seio de uma família sem antecedentes cristãos. Foi batizado em 1634, por volta dos 19 anos, pelo franciscano Antonio Caballero de Santa Maria. Recebeu o nome do padroeiro da província franciscana das Filipinas, Gregorio. Em 1640, embarcou em Macau rumo a Manila, na companhia dos dominicanos Juan Bautista Morales e Francisco Diez. Regressou a Macau e voltou a partir para Manila, que alcançou em maio de 1645 e onde permaneceu até 1647. De início, instalou-se junto dos franciscanos, mas depois mudou-se para o convento dominicano de S. Domingos e, mais tarde, para o Colégio de S. Tomás, da mesma ordem. Regressou a Fujian, onde estava em meados de 1647. Em janeiro de 1650, com cerca de 35 anos, foi admitido na Ordem Dominicana, por Juan Bautista Morales. Regressou a Manila, em 1652, onde estudou Teologia, durante dois anos, na Universidade de S. Tomás. Foi nessa mesma cidade, em julho de 1654, que foi ordenado padre. Um ano depois regressou à China. Foi consagrado bispo, a 8 de abril de 1685, em Cantão, por Bernardino della Chiesa, O.F.M., tendo-lhe sido entregue o vicariato de Nanquim e as províncias do Jiangsu, Anhui, Shandong, Hebei, Shanxi, Shaanxi e Henan. Em 1688 ordenou na China continental os três primeiros padres chineses. Em abril de 1690, depois de Nanquim ter sido designada diocese, na esfera do Padroado Português, Luo foi proposto para seu primeiro bispo, por Portugal, a fim de evitar confrontos com a *Propaganda Fide*. Cf. Isabel Pina – *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011, p. 121.

⁶⁸ Fr. José Augusto Mourão, OP – *Sessão de Abertura*..., p. 23.

“DICÇÃO DE DEUS”:
POÉTICA E RITUALIDADE SEGUNDO
JOSÉ AUGUSTO MOURÃO (1947-2011)

ALFREDO TEIXEIRA*

Em José Augusto Mourão podemos reconhecer uma voz singular, no contexto português, no que diz respeito à construção de um discurso teológico acerca das condições de comunicação ritual-litúrgica. Sabemos como diferentes tradições conventuais marcaram essa comunicação no mundo da Igreja latina. O século XX não foi exceção. Para o comprovar bastará prestar alguma atenção ao labor de diversos protagonistas na criação de novas linguagens litúrgicas, no contexto de recepção do II Concílio do Vaticano. A experiência conventual voltou a ser um laboratório influente, mesmo sem o privilégio de qualquer monopólio. Podemos inscrever José Augusto Mourão nessa linhagem, mas com algumas particularidades. No âmbito da linha de investigação que aqui se explora, procura descobrir-se o nexo entre a sua atividade de criação – bem patente na sua poesia litúrgica e no seu trabalho de recuperação da homília como género literário – e a sua reflexão crítico-teológica sobre a ação ritual-litúrgica, frequentemente munida de instrumentos tomados das ciências da comunicação e da linguagem.

Para além de traduções e publicações na sua área académica, Frei José Augusto Mourão deixou-nos um legado literário singular. A sua poesia, geneticamente tatuada pela liturgia cristã, e o resultado literário da sua reinvenção teológica da homília constituem um importante arquivo, cujo estudo está ainda a iniciar-se. A sua poesia sobreviveu dispersa, e em pequenas edições, até conhecer

* Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) e Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) – Universidade Católica Portuguesa.

a oportunidade do fulgor antológico que mereceu na publicação patrocinada pela Editora Pedra Angular¹. As duas coletâneas de homilias são um contributo para a recuperação teológica e literária desse género discursivo, em língua portuguesa. A primeira data do ano 2000. A segunda reviu-a já no hospital, nos seus últimos dias entre nós².

A leitura inacabada que aqui se faz da obra de José Augusto Mourão promove o encontro de dois registos diferentes: a sua poesia litúrgica e o resultado do seu labor ensaístico sobre a experiência celebrativa litúrgica. Procura-se compreender o habitat deste labor poético – mesmo sabendo que José Augusto Mourão não se autorrepresentava como poeta –, perseguindo alguma da sua reflexão, sempre interdisciplinar, sobre a experiência ritual-litúrgica cristã. Esse itinerário não é legível sem uma aproximação aos quadros da reforma litúrgica iniciada no II Concílio do Vaticano, em particular no que concerne às práticas musicais. Nesse sentido, é incontornável estabelecer umnexo entre a trajetória de Frei José Augusto Mourão e Frei André Gouzes. Uma parte da criação poética do dominicano português tem uma relação direta com o esforço de criação de novos textos, na língua portuguesa, para o *corpus* musical de André Gouzes³.

1. Um campo social em reconfiguração

A afirmação da música de André Gouzes, no pós-Concílio Vaticano II, deve ser percebida no quadro de uma pluralização de polaridades de referência para a criação litúrgica, no espaço francófono – penso que, em termos sócio-antropológicos, podemos falar de diversas culturas litúrgicas, contrariando a tendência política de regulação a partir de um único centro, tutelado pelos bispos franceses, e enquadrado por uma ideologia muito centrada nas liturgias paroquiais. É possível e útil identificar alguns destes polos de diversificação⁴.

Em primeira linha, importa ter em conta o papel do movimento monástico na implementação do reformismo litúrgico que ocorreu durante o pontificado de Paulo VI. Recorde-se que os beneditinos francófonos foram protagonistas de uma imediata contestação da permanência do uso do latim nos ofícios litúrgicos⁵.

¹ José Augusto Mourão – *O Nome e a Forma: poesia reunida*. Lisboa: Pedra Angular, 2009. Na citação dos fragmentos poéticos, usaremos a sigla NF.

² José Augusto Mourão – *A Palavra e o Espelho*. Lisboa: Paulinas, 2000; José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo não semeia*. Lisboa: Pedra Angular, 2011, p. 20.

³ Este ensaio desenvolve um itinerário de estudo antes publicado em: “A errante sonoridade de Deus: Revisitando José Augusto Mourão”. *Communio*. 31:4 (2014) 415-428.

⁴ É possível encontrar um amplo enquadramento para uma leitura das dinâmicas socioreligiosas que descrevem esta trajetória de diversificação em: Michel Scouarnec – *Dis-moi ce que tu chantes*. Paris: Cerf, 1981 e Olivier Landron – *Le catholicisme français au rythme du chant et de la musique (XXe-XXIe siècles)*. Paris: Parole et Silence, 2014.

⁵ Cf. Olivier Landron – *Le catholicisme français...*, p. 289.

Paulo VI, a este propósito, escreveu a carta *Sacrificium laudis* (15-08-1966). Aí podemos ler: “Alguns mosteiros pediram a abolição da língua latina. Este pedido deixou-nos consternados e cheios de tristeza. Perguntamo-nos de onde vem e porque se propaga uma tal mentalidade e uma tal desafetação, antes desconhecidas”. O abandono do ofício em latim nos mosteiros era visto como uma porta para um vazio ameaçador. No ano seguinte, Paulo VI, por meio de um indulto, autorizou os monges a usarem as línguas vernáculas. Nesse mesmo ano, foi criada a *Comission Francophone Cistercienne*, órgão de cooperação decisivo no trabalho de preenchimento desse tal vazio ameaçador, movimento muito importante no apoio à criação litúrgica em língua francesa, mobilizando todos os compositores mais reconhecidos, na década de 60 e 70. Mas também os poetas. Patrice de la Tour du Pin, um dos mais destacados autores de poesia litúrgica, teve uma ampla penetração neste movimento. Muito sensível aos ideais de vida contemplativa, o poeta estabeleceu fortes relações com o meio monástico, posição que, por outro lado, conduziu a uma certa desconfiança por parte do meio literário francês. Mas também as casas de edição discográfica. O Studio SM, até ao final dos anos 70, desenvolveu um projeto de difusão do canto monástico. Neste circuito, não podemos perder de vista a própria comunidade de Taizé que chamou a si um dos compositores com uma forte inscrição neste itinerário, Jacques Berthier. Curiosamente, foi um dos fundadores da comunidade, o irmão Robert Giscard, que solicitou ao compositor a criação de pequenas composições, sob a forma de cânone, a partir de uma experiência de sucesso – um *Jubilate Deo* de Paetorius, já em uso na comunidade. Assim, quando todos abandonavam o latim, Taizé estava a construir um repertório singular, em língua latina, a partir de processos musicais muito simples – o cânone, o ostinato, a litania, etc.

Importa também recordar o papel da abadia de Chevetogne, situada na Bélgica, na divulgação do canto dito bizantino, repertório baseado em recitativos, com uma particular dicção rítmica do texto – este repertório conheceu uma importante implantação na liturgia paroquial (mesmo se esta técnica levantava algumas dificuldades). Nos anos 70, uma adaptação do “Pai Nosso” de Rimsky-Korsakov, usada na liturgia russa, teve um eco tal que suplantou a melodia prevista no Missal Romano. Deve ter-se em conta que, na liturgia bizantina, os cantos não são propriamente peças autónomas embutidas numa sequência ritual, reproduzindo frequentemente uma estrutura estrófica ou responsorial. Trata-se antes de uma espécie de “canto-contínuo”, um ato de canto que consiste em recitar um texto sob a forma de “cantilação” – um lirismo verbal, e não tanto um ato musical, no sentido moderno corrente⁶.

⁶ Cf. Philippe Robert – Chanter la liturgie, un contrat social. In Jean-Louis Souletie, éd. – *La liturgie, une piété moderne*. Paris: Salvator, 2016, p. 63.

É importante situar a música de André Gouzes (1934), bem como o papel da abadia de Sylvanès, neste contexto. Dominicano da província de Toulouse, devemos compreendê-lo por um lado, no terreno dos diversos itinerários de receção do reformismo litúrgico desencadeado pelo II Concílio do Vaticano, por outro, no quadro dos diferentes dinamismos de restauração da abadia de Sylvanès, no sul de Aveyron. Frei André Gouzes desenvolve a sua atividade de criação litúrgica já num contexto de pluralização de sensibilidades críticas em relação a alguns dos itinerários de remodelação da música litúrgica posterior ao II Concílio do Vaticano⁷. Ele lê algumas das transformações pós-conciliares, como rotura perniciosamente ao Canto Gregoriano. Mas o seu desencanto não se exprime de forma restauracionista. Procurou na tradição plural dos idiomas litúrgicos, um lugar de recriação. O canto polifónico da Ortodoxia deu corpo a esse lugar. Talvez melhor, uma certa leitura das tradições de canto ortodoxo, em particular, a homofonia própria das práticas do fabordão, frequentes nesse contexto litúrgico. Segundo o seu testemunho, o movimento pessoal de descoberta da música da Ortodoxia terá sido desencadeado pela experiência de participação, com vinte anos de idade, no ofício de vésperas no *Institut Saint-Serge*, em Paris. No quadro da sua preparação teológica, no Quebeque, terá acrescentado a esta experiência musical a leitura de alguns teólogos ortodoxos, que nos anos 60 e 70 tiveram um impacto importante em diversos meios católicos:

“Este mundo [a ortodoxia] correspondia mais à minha sensibilidade profunda. Por comparação, o intelectualismo exigente da Ordem [dominicana], o seu rigor, não podia responder cabalmente à minha sensibilidade, à minha natureza. Com a aproximação de maio de 1968, todo um cristianismo crítico, frequentemente redutor, tomou a dianteira, mesmo no Saulchoir, traduzindo-se em tensões comunitárias e, por vezes, confrontos.”⁸

“[O canto ortodoxo] é de uma profunda sensibilidade religiosa [...] O que me choca com muita frequência nas nossas músicas litúrgicas modernas é a sua incapacidade de traduzir essa mesma emoção [...] A tradição do canto litúrgico nunca foi tradicionalista. Foi sempre totalmente fiel a si própria e inovadora. Ora, porque é que rompemos com esse movimento, quando o corpo vivo da cultura dele precisa? Porque destruímos todo o nosso património melódico, que constitui o espírito e a alma da nossa história?” (*Signes Musiques*, nº 26, 1995).

O seu projeto de criação de música litúrgica lidou com um dos problemas cruciais da reforma que sucedeu o Vaticano II – a criação de uma nova textualidade litúrgica nas línguas vernáculas. Nos substratos da música ortodoxa, André

⁷ Cf. Olivier Landron – *Le catholicisme français...*, p. 307.

⁸ André Gouzes; René Poujol – *Sylvanès: histoire d'une passion*. Paris: DDB, 2010, p. 79.

Gouzes encontra a inspiração para regressar ao modelo latino de “liturgia cantada”, que transcreverá num grande projeto: *Liturgie chorale du Peuple de Dieu*, um *corpus* litúrgico com mais de 3.000 páginas, a partir de textos e traduções de Daniel Bourgeois e Jean-Philippe Revel, religiosos da fraternidade apostólica de São João de Malta de Aix-en-Provence. A coleção desdobra-se em quinze séries, que acompanham o calendário litúrgico. De alguma forma, André Gouzes resiste a uma tendência histórica, que se vinha afirmando na liturgia católico-romana, durante o século XX – referimo-nos à propensão para se introduzir a figura do cântico (refrão e coplas, em língua vernácula). A primeira grande recolha feita em língua francesa, em 1946, com o título *Gloire au Seigneur*, dá conta de um enorme esforço de criação de textos e músicas adequados ao calendário litúrgico⁹. O latim era a única língua autorizada na liturgia, até ao II Concílio do Vaticano, excetuando a chamada “missa lida”. Terá sido por esta porta que terá entrado uma nova prática musical, que veio a tornar-se preponderante, acompanhando o declínio da “missa cantada”¹⁰. Passou-se, tendencialmente, do conceito de “missa cantada”, para um novo programa em que se canta “durante a missa”.

A partir de 1975, este projeto musical-litúrgico vinculou-se ao próprio projeto de restauro da abadia de Sylvanès. Estabelecendo diversas alianças, André Gouzes fez de Sylvanès um importante polo na rede francófona da liturgia monástica – no trânsito destas alianças estão alguns intelectuais, como o escritor Joseph Delteil e o filósofo Lanza del Vasto. Este protagonismo atingiu outros patamares com a implantação de um Festival de Música Sacra, programado por Michel Wolkowitsky. Este tipo de associação declinava o ideário do projeto *Liturgie chorale du peuple de Dieu* numa tríplice vocação: religiosa, espiritual e cultural.

A valorização desta alteridade, por via de uma releitura das práticas musicais da Ortodoxia, não deixa de ser uma dissidência em relação às tendências hegemónicas das produções caucionadas pelo *Centre de Pastoral Liturgique*, que o dominicano via demasiado distantes de uma linha de renovação dentro da tradição. Assim, no seu modo próprio de recriar a tradição, procurará privilegiar a associação de três substratos: o canto gregoriano, o canto greco-ortodoxo e a música tradicional da Occitânia. Na sua ótica, estes reportórios encontram-se numa matriz mediterrânica. Nos contextos de polemização, que sempre habitaram as geografias de tensão na receção do II Concílio do Vaticano, no que diz respeito à música litúrgica, foi acusado de fazer redutoras adaptações do canto ortodoxo à língua francesa. A sua resposta valoriza persistentemente esta atitude de releitura das tradições europeias de música litúrgica em detrimento de outras influências, como a música espiritual negro-americana ou diversos registos da

⁹ Cf. Bernard Geoffroy, dir. – *Gloire au Seigneur: Chants nouveaux pour la vie chrétienne*. Tomme 1. Paris: Seuil, 1946; Michel Scouarnec – *Dis-moi ce que tu chantes...*, p. 59-76.

¹⁰ Cf. Philippe Robert – *Chanter la liturgie...*, p. 69s.

música *pop* evangélica¹¹. As opções de André Gouzes não foram sempre valorizadas pelo *Centre National de Pastoral Liturgique*, em particular enquanto Didier Rimaud foi a sua figura tutelar (1980-1990). Prova disso, é a sua ausência em várias das grandes recolhas de canto litúrgico promovidas pelo *Centre National de Pastoral Liturgique*.

As alternativas às políticas do *Centre National de Pastoral Liturgique* não contaram apenas com a diversidade corporizada pelo músico dominicano. Refira-se a progressiva criação de um repertório para as comunidades do Renovamento Carismático, que conheceu uma importante difusão, ao ponto de, já no final dos anos 90, vir a integrar as grandes recolhas patrocinadas pelo *Centre National de Pastoral Liturgique*. É necessário, também, ter em conta o trabalho de Jean-Paul Lécot, leigo consagrado do Instituto dos Missionários da Imaculada Conceição, que a partir do Santuário de Lourdes foi um destacado ator na constituição de um importante repertório, primeiro como repertório próprio do santuário, mais tarde alargado ao universo paroquial – mas ignorado durante muito tempo pelo *Centre National de Pastoral Liturgique*. O facto de Jean-Paul Lécot ter recebido o encargo da música litúrgica nas assembleias plenárias do episcopado francês, duas vezes por ano, em Lourdes, permitiu a este repertório a ultrapassagem das suas fronteiras regionais (a escolha de uma composição sua para hino do jubileu do ano 2000 – traduzido a seguir para dezanove línguas –, interpretado pelo tenor italiano, Andrea Bocelli, é certamente o corolário de um percurso de afirmação). Também o padre Michel Wackenheim, crítico do centralismo parisiense do *Centre National de Pastoral Liturgique*, tinha começado a criar um repertório próprio, a partir dos anos 80, suportado em particular pela criação de revistas de música litúrgica, criticando as pretensões relativas à criação de um repertório nacional. O particularismo ou localismo alsaciano foi, assim, o suporte de uma dinâmica litúrgica regional: revistas, encontros de coros, congressos, dispositivos de formação, etc. Em 1990, o padre Wackenheim lançou a revista *Signes Musiques*, editada pela Bayard, publicação periódica que suplantou, em número de exemplares em circulação, a revista *Voix Nouvelles*, próxima do *Centre National de Pastoral Liturgique*.

2. Uma poética da ritualidade cristã

O pensamento, práticas e redes que descrevem a biografia intelectual de José Augusto Mourão têm uma particular afinidade com o contexto que antes se descreveu. Tanto no que diz respeito à sua trajetória de formação, como à sua própria inscrição no tecido católico português. Mas é preciso assinalar que a morfologia da receção da reforma litúrgica em Portugal tem características próprias. Mas este

¹¹ *Signes Musiques*. 91 (2006).

influxo francófono é muito importante, quase sempre tendo como veículo a ação de Institutos de vida consagrada com uma particular relação com a eclesiosfera francófona. Detemo-nos aqui sobre as articulações entre a sua ensaística e a sua poesia, a partir de três portas entreabertas.

O entreato ritual

As operações rituais revelam uma particular força simbólica. Neste sentido, na hesitação entre “rito” e “ritual”, talvez a adjetivação seja mais eficaz que a substantivação. Em certa medida, o que descobrimos são comportamentos, discursos, ações, objetos, espaços rituais¹². É por isso que aquilo mesmo que é a matéria ritual pode ter significados muito diferentes noutros contextos. O ritual pode utilizar objetos muito diversos sem uma conotação ritual prévia. O poder de re-significação da ação ritual parece não ter limites. Não tem nada de seu, mas pode apropriar-se de qualquer realidade. O ritual tudo pode absorver: “desde que há sociedade, qualquer uso é convertido em signo desse uso”, afirmava R. Barthes¹³. Engloba os vivos e os mortos sem excluir a natureza, cujos processos periódicos, as recorrências e as catástrofes, emergem como signos rituais¹⁴. O ritual é um fóssil social, sobrevive aos contextos e significações que lhe dão origem.

A investigação antropológica mais recente, sobre a experiência ritual, procura dar mais atenção aos próprios praticantes do rito e aos seus procedimentos de reapropriação do “recebido”. O rito tem algo de *prêt-à-porter*. Por isso é tão eficaz quando faltam os discursos e os gestos para enfrentar o trágico da vida. Os ritos funerários estão entre os mais persistentes, precisamente porque oferecem uma linguagem para enfrentar um limite crítico da existência – não parece claro que a “clinicalização” desta experiência, nas sociedades pós-industriais, seja um substituto eficaz do ofício ritual. Inserido numa memória transmitida, o ritual chega às comunidades como algo da ordem do transmitido. Mas os seus praticantes introduzem variações, organizam cenários e propõem delimitações quanto à significação. Os rituais permanecem porque mudam. Esse olhar antropológico persegue as operações de *bricolage* – essa capacidade de utilizar pessoas, narrativas, signos, objetos, com uma finalidade que não reproduz estritamente as finalidades herdadas. A perspectiva que lê o rito a partir dele próprio, numa sintaxe que exclui o crente e a comunidade, que contextualmente o atualizam, parece servir aquele juridismo teológico em que se desvaloriza o papel dos agentes em proveito da

¹² Cf. Maurice Gruau – *L'Homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*. Paris: Métailié, 1999, 27; Jean-Yves Hameline – *Une poétique du rituel*. Paris: Cerf, 1997, p. 26-28.

¹³ Roland Barthes – *Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Gonthier, 1965, p. 113.

¹⁴ Cf. Jean Baudrillard – *De la séduction*. Paris: Galilée, 1979, p. 124.

ação objetiva de Deus¹⁵. O trabalho clássico de Arnold van Genep (cf. 1981) encontra aqui os seus limites, na medida em que se fica pelo esforço de caracterização do rito a partir dele próprio sem uma mais ampla consideração dos sujeitos que intervêm e o seu contexto – daí o seu desinteresse pelas explicações que são fornecidas pelos próprios atores.

Neste campo, o *bricolage* ritual descreve iniciativas locais de *aggiornamento* – num sentido próximo ao inscrito no próprio espírito do Concílio Vaticano II. Ou seja, essa criatividade não é reivindicada em nome de uma rutura com a instituição, mas na linha de um reformismo prático e local que visa a sua própria credibilização. Esse *aggiornamento* não pretende refluir sobre o *ordo* litúrgico. Qual o lugar do *ordo*, em muitas destas operações locais? Poderíamos usar a analogia das práticas musicais de improvisação, contexto em que os *performers*, a partir do material recebido, encontram formas expressivas de enunciação irrepetíveis. Essa apropriação não age contra a tradição recebida, antes visa torná-la comunicante naquele “sítio”¹⁶. Quer em relação ao rito quer em relação ao mito – tal como observou Roland Barthes, no tocante à narrativa¹⁷ – é necessário descobrir aquilo que eles evocam para os sujeitos crentes e praticantes, mesmo se tal significação não se descobre nesse *a priori* dos programas das autoridades. O trabalho institucional em torno dos ritos traduz-se num enorme esforço de racionalização, menosprezando, recorrentemente, as dimensões subjetivas e contextuais das práticas rituais. Trata-se de uma vontade de disciplinar o desejo. Mas, no entanto, é essa relação com o desejo que permite, aos rituais, aculturações diversas: frequentemente permanece a sua materialidade, a sua denominação, mas as modalidades de uso são já diferentes. No seu trabalho de composição de uma nova textualidade para liturgia, José Augusto Mourão encontra-se no centro desta problemática.

O ritual, se apelarmos à raiz indo-europeia *dhe*, significa: “colocar de uma maneira criadora, dar existência, e não simplesmente deixar um objeto no solo”¹⁸. Mais do que ser repetição, o ritual é criação, por isso cultura. José Augusto Mourão organiza o seu olhar sobre ação ritual a partir de duas perspetivas em tensão.

a) Uma perspetiva teológico-naturalista, em que o rito é vivido e representado ou como uma criação dos Deuses (sejam eles Pessoa, Natureza, Lei), ou como uma criação da evolução natural das espécies (na linha do imperativo darwinista

¹⁵ Podemos encontrar, na investigação em Teologia Prática, alguns projetos que exploram este interesse pela perspetiva dos actantes do rito: cf. Nicole Bouchard – Du côté des meneurs de rites: Enquête sur le sens et l’impact des pratiques rituelles. In Jean-Guy Nadeau, éd. – *La liturgie, mise en scène ou entracte*. Ottawa: Novalis, 2005, p. 125-143.

¹⁶ Cf. Alfredo Teixeira – “Entre a exigência e a ternura”: uma antropologia do habitat institucional católico. Lisboa: Paulinas, 2005, p. 436-446.

¹⁷ Cf. Roland Barthes – *S/Z*, Paris: Seuil, 1970.

¹⁸ Emile Benveniste – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. II. Paris: Minit, 1966, p. 102.

da adaptação): “Em ambos os casos o rito é algo já-lá estruturado, articulado, que o homem encontra e põe em ação”¹⁹.

b) Mas deve considerar-se também a perspectiva artificialista (ou construtivista). A partir deste ponto de vista, a ação ritual é considerada como uma construção humana, que se desenvolve segundo diversos estádios: a pacificação, a prescrição, a retomada dos valores coletivos. O mal-estar na liturgia cristã, segundo José Augusto Mourão, advém da irresolução destes dois polos²⁰. Isto vai transcrever-se numa dialética, entre a norma e o desejo, a convenção e a invenção, a tensão entre um certo policiamento do rito e a sua abertura à espessura biográfica dos celebrantes. José Augusto Mourão transcreve esse mal-estar num conjunto de interrogações:

“Que procuramos, afinal em tudo o que fazemos quando nos reunimos em nome do Senhor: a eficácia ou a instauração? O Eterno ou o presente? A enunciação, o espaço, o tempo que convém à comunicação litúrgica como processo de construção de relações, de acolhimento da Presença, ou a correcta aplicação das normas? A obediência aos protocolos (que regulam as práticas) ou à Palavra que convoca e à comunicação estética subjacente? Que fazer da emoção estética ou da comunicação no domínio da liturgia? Que tem a ver o homem eucarístico com o homem estético? Que há de comum às ideias de participação, activação e interactividade? Não é o que separa as prescrições e as práticas que é constitutivo da vida litúrgica”²¹.

No seu ofício literário, José Augusto Mourão mostra uma particular atenção à experiência ritual litúrgica como “abertura”. Neste sentido, a ação litúrgica não é apenas *mise en scène* – o tempo da ordenação dos gestos, das palavras, dos corpos, dos objetos. É também “entreato”. Jean-Guy Nadeau apela à experiência do “entreato” como o tempo, entre cenas, que é devolvido ao espectador²². No “entreato”, o espectador coloca-se, ele próprio em cena, implicando-se numa zona de interseção entre a sua vida e a cena que lhe é exterior como um apelo. Esse intervalo de abertura não é, pois, a repetição-de-si do espectador. Esta analogia implica uma conceção de drama litúrgico aberto, sem se reduzir a um solilóquio crente ou a uma tribuna para os altifalantes de Deus. A experiência ritual como clausura estaria longe da espiritualidade cristã. No que concerne a esta especifi-

¹⁹ José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 17.

²⁰ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 17.

²¹ José Augusto Mourão – Para uma estética da comunicação litúrgica. *Communio*. 25:3 (2008) 307-317: 308.

²² Cf. Jean-Guy Nadeau – La liturgie dans la cité, mise en scène et entracte. In Jean-Guy Nadeau, éd. – *La liturgie, mise en scène...*, p. 20-27.

cidade cristã, o poeta privilegia o registo crítico-profético – “vem procurar-nos, Deus, / ao fundo da nossa profissão de descontentamento / e de exportadores de deuses” (NF 29). Isso inclui a crítica à idolatria – “Deus que não nos encurralas / no corpo das palavras / ou dos ídolos” (NF 32) –, a renúncia a uma liturgia à porta fechada – “livra-nos, Senhor, da desincarnação que esvazia tudo / inquietem-nos as coisas terríveis / que nos batem à porta ou passam longe” (NF 64) –, a transfiguração como a operação ritual genuinamente cristã – “venha o teu anjo / como raio que atravessa o vitral / e não o quebra / e o transfigura” (NF 174).

Enquanto “entreato”, a experiência litúrgica cristã inclui a sua própria desritualização: “venha o teu Espírito ensinar-nos / o novo uso da Palavra, / a sua fronteira e a sua fonte” (NF 96); “Rezar-te é ainda reduzir-te / ao pão da nossa saciedade / e à nossa fome” (NF 33). Dir-se-ia que a liturgia se assemelha a uma teologia negativa. Depois de dizer, é necessário queimar as palavras. Depois de encenar, é necessário esvaziar: “venha o teu Anjo e passaremos / de uma imagem a outra, sem programa nem código [...] / venha o teu Espírito [...] / que nos faça saltar as fronteiras dos lugares e dos saberes” (NF 45). Esta desritualização é condição para que a experiência litúrgica não seja um solvente do apelo ético que decorre do “mandamento novo”, convocando o olhar do próximo: “e foi para saíres da barra que te chamei pelo nome / e te dei mapa e remos / se fiz uma aliança contigo e te escolhi / foi para olhares em face os rostos desfigurados / que nenhuma palavra ilumina” (NF 81).

Memória – excesso ou falta?

A consciência da natureza pública e comunitária da liturgia é, com frequência, a fronteira que impede uma conversa sobre a inovação na celebração cristã. A possibilidade de uma privatização da ação litúrgica é o alibi para todas as inibições: “A liturgia pré-conciliar tinha pelo menos a vantagem de impor uma autoridade ritual a todas as classes e a todos os crentes, prevenindo assim a emergência de agrupamentos que utilizam a liturgia para os seus próprios fins”²³. José Augusto Mourão recorda que a essência do platonismo se alimenta desse calar a pluralidade das vozes na *agorá*. Nessa conceção, “nunca é a Assembleia que fala, que come e bebe, mas a sabedoria eterna dos mortos [...], o celebrante não passa de um anel de transmissão, sem língua privada, sem qualquer liberdade de expressão, como outrora o aedo a quem competia apenas repetir os autores que deveria saber de cor”²⁴. Na sua perspectiva, o Vaticano II colocou as particularidades no caminho do universal²⁵. A *Sacrosanctum Concilium* chama a atenção para

²³ Adrian Nichols – *Regard sur la liturgie et la modernité*. Paris: Ad Solem, 1998, p. 65s.

²⁴ José Augusto Mourão – Para uma estética..., p. 314.

²⁵ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 19.

o particular dos ritos, dos edifícios das culturas e da participação. Seguiram-se diversos pronunciamentos relativos à inculturação da liturgia. Mas a recepção do Concílio Vaticano II conheceu muitas hesitações quanto ao alcance da noção de participação. O termo “ativa” (em latim, *actuosa*) qualifica o modo de participação, visando fazer com que a assembleia se torne o sujeito da ação litúrgica. Mas há quem suspeite da “pressão” da participação. Muitas das concepções de participação reduzem-na a uma noção idealizante em que se confunde o *habitus* adquirido com uma sobrenaturalidade. José Augusto Mourão critica a ideia de uma contemplação do Logos Eterno, sem a espessura da cultura²⁶. Os tiques da liturgia dos seminários naturalizam-se, e por essa via, molda-se a ação num tempo homogêneo e num espaço achatado avesso ao imprevisto. Mas, avisa José Augusto Mourão, as máquinas semióticas alimentam-se da repetição, a experiência é suspeita de excesso emocional, a criatividade é aparentada ao diabolismo²⁷. Este medo reduz a liturgia à experiência da palavra que não circula, a palavra do nomóteta. Na sua expressão, só um corpo habitado pelo sopro torna possível a palavra de aliança que a liturgia celebra²⁸.

O “novo” tem má fama em certo discurso teológico: *Non nova, sed nove* – “Não o novo, mas de novo”. Verdadeiramente, este adágio de Vincente de Lérins sublinha que se trata de falar em termos novos, mas sem trazer qualquer novidade. Vicente de Lérins (morreu antes de 450) propunha, na sua obra *Commonitorium*, uma determinada definição de norma eclesiástica que se viria a divulgar amplamente e, mais tarde, seria mesmo tomada como expressão do paradigma católico-romano. Observe-se o texto seguinte:

“Na própria Igreja Católica, é necessário velar cuidadosamente para que nos mantenhamos naquilo que foi visto em todo o lugar, sempre, e por todos. Porque é verdadeira e propriamente católica a universalidade das coisas, como o mostram a força e a etimologia da própria palavra. E continuará a ser assim se seguirmos a Universalidade, a Antiguidade, e o Consentimento geral”²⁹.

Nesta concepção endurecida de tradição, há um intervalo escasso para se pensar uma exigência da fidelidade: a criação. José Augusto Mourão observa que se instalou uma visão segundo a qual, na liturgia, não haveria nada a dizer e a fazer, “como se a máquina rolasse sem qualquer embaraço de fala ou de percurso”³⁰. Uma estética do novo, compreendida como estética da mudança e da negação,

²⁶ Cf. José Augusto Mourão – Para uma estética..., p. 313.

²⁷ Cf. José Augusto Mourão – Liturgia, comunicação e modernidade. *Communio*. 18:1 (2001) 15-27: 18, 20.

²⁸ Cf. José Augusto Mourão – Para uma estética..., p. 317.

²⁹ Vincent de Lérins – *Tradition et Progrès. Le commonitorium*. Trad. P. de Labriolle. Paris: Desclée de Brouwer, 1978, p. 26.

³⁰ José Augusto Mourão – Para uma estética..., p. 312.

não cabe dentro de uma conceção eclesial de liturgia. Mas o medo da profusão de Babel não pode conduzir a uma liturgia cristalizada na beleza imóvel do mármore. De facto, a inovação não acontece apenas sob a figura do *self-made*³¹:

“A liturgia é uma expressão da fé: *confessio fidei, confessio laudis*. Como crítica do presente, tensão, prolepse, na medida em que ela dispõe para o que há-de vir, sendo ao mesmo tempo ofertório da graça do tempo presente. Sem perder os elos, o antigo e o novo”³².

É necessário não perder de vista que a reforma litúrgica, introduzindo a diversidade das línguas, se inscreveu indelivelmente num horizonte pluralista. A palavra litúrgica, deixando o latim por uma língua falada num determinado contexto cultural, apresenta-se disponível para todos. Alguns temeram e temem um nivelamento dos mistérios celebrados e, mais ainda, um nivelamento do ofício sacramental que os atualiza. Para José Augusto Mourão, o latim que os integristas ou os esteticistas reclamam, corresponde a uma conceção naturalista da liturgia³³. O que é próprio do fundamentalismo e do tradicionalismo é a crença nessa circularidade transparente entre a linguagem da Escritura, dos Padres, dos Concílios e a linguagem da fé em cada tempo e lugar. Parece ser este o substrato de certo biblicismo que grassa na criação musical litúrgica em Portugal, quadro em que o *corpus* de textos para o canto litúrgico se limita à citação ou paráfrase bíblica. José Augusto Mourão previve para os riscos de um “fundamentalismo” católico-romano em que a palavra na liturgia precisa sempre de uma autoridade que só a força de um cânone lhe pode dar: “este fundamentalismo ignora a questão do futuro, esquecendo a lei de Babel, a necessidade e a impossibilidade da tradução”³⁴.

O excesso de memória é tão pernicioso quanto a sua falta. A primeira perversão não conhece o saber da hospitalidade. À segunda falta a narrativa e a genealogia. Na sua oficina de poesia litúrgica, José Augusto Mourão propõe-nos, recorrentemente, a visitação de uma “memória aberta”: “vem, memória aberta, sobre o que acontece/ e cumpra-se o que às nossas pobres visões presentes falta” (NF 65). O paradoxo é, nesta forma de dizer a memória evangélica, a manobra de linguagem que permite aceder a uma conceção de “memória aberta”: “tu és o caminho que precede todos os caminhos,/ a visitação do corpo/ no que o corpo esquece,/ o nunca visto da paz e da alegria” (NF 69).

³¹ Cf. José Augusto Mourão – Para uma estética..., p. 310.

³² José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 27.

³³ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 20.

³⁴ José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 21.

José Augusto Mourão luta com as palavras para que o dizer litúrgico não seja como que a clausura de Deus. Assim, a linguagem que persegue apela tanto às figuras da confiança numa presença pascal, como à fragilidade do que apenas se entrevê: “pense-nos o teu lado, / as feridas abertas do imaginário sem freio, / pastor que guardas a porção de terra / apenas entrevista, / junta ao nosso passo a tua bênção, / a tua misericórdia e a tua água” (NF 94). Nessa perspectiva, o tempo é intervalo: “tu que és a graça e o rigor / das linhas desenhadas, / a onda que regressa e que advém / neste intervalo de terra prometida / e de deserto” (NF 114).

Para José Augusto Mourão, na liturgia não vale tudo. Ele tem consciência que o *deficit* simbólico pode ter origens várias, como se lê no seu comentário a um conjunto de derivas que, segundo Monique Brulin, ameaçam a liturgia³⁵: o excesso de ceremonialização e proliferação de ritos secundários; a excessiva dessimbolização dos processos rituais, que leva à extenuação dos significantes produzidos; a deriva estética, quer se exprima em modos mais sofisticados ou nas formas mais comuns do *kitsch*; o perigo da moralização, seja sob a forma da intimidação, da ostentação ou da propaganda; alguns desvios situam-se no campo da neurose obsessional que reduz a observância à satisfação da regra, com uma dominante de culpabilidade; outros, desenvolvem-se no campo da magia, traduzindo-se numa fixação de palavras prescritas e formas estabelecidas, em que a ação que se crê realizar é apenas mimada; e, ainda, o fetichismo como fixação do ritual num objeto, quando o “isto é o meu corpo” esquece o “por vós” (a recente obsessão face à disposição de cruces e velas sobre o altar, aos modos de comunhão eucarística, podem ser exemplos deste desvio). Quando tudo se torna produção – visível, explicável, eficaz, relação de forças – a liturgia perde capacidade de seduzir. Tudo é literalmente dito, ou seja, tudo é acumulação e clonagem³⁶.

A liturgia cristã: prática entre-mundos

A liturgia é a prática de um lugar. Um sítio ilocutório onde a fé cristã se exprime como filiação e fraternidade. Na perspectiva de José Augusto Mourão, a experiência ritual celebrativa cristã deve ser compreendida como teofania e como antropofania. São Tomás de Aquino, acerca da oração vocal, diz que ela é necessária “para que o homem sirva Deus conforme àquilo que tem de Deus, isto é não apenas com o seu espírito, mas também com o seu corpo”³⁷. Na minha investigação em meio paroquial católico urbano, tive a oportunidade de verificar como o corpo se torna o suporte decisivo de competências crentes fundamentais, como

³⁵ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, 23s; Monique Brulin – *Retentissement des figures liturgiques. La Maison-Dieu*. 209 (1997) 23-36.

³⁶ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 22.

³⁷ *Summa theologica*, IIa IIae, qu. 83, art. 12.

a prática orante e a performance ritual³⁸. Aí o corpo é o lugar de descoberta dos outros enquanto crentes e do Outro enquanto comunicante. Na feliz expressão de José Augusto Mourão, “voltamo-nos para o incorporal com o nosso corpo”. Se a liturgia é este lugar – “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” –, é pertinente acompanhar a interrogação de José Augusto Mourão: como pode, assim, deixar de ser lugar de afetos?³⁹. A penetração daquele espaço e daquela expectativa constituem o presente vivo de uma cultura. As representações da liturgia enquanto contemplação do esplendor da Beleza – em todos os sucedâneos da teologia de Hans Urs von Balthasar – não são, na sua ótica, suficientemente sensíveis às mediações das linguagens, em nome da defesa do inefável⁴⁰: “conduz-nos, deus, na mesma estrada / que vai do tempo monumental ao tempo mortal, / renunciando ao desejo de unidade cósmica, aos curto-circuitos da totalidade / que desembocam no sublime sem feições nem Nome” (NF 105).

Também se distancia de uma visão romântica, na qual a beleza pode ser vista como o bastante para ordenar a existência humana: “Não falta quem tenha visto na poesia, por exemplo, um mundo para si... retirado do conjunto coerente das coisas reais, como não falta quem veja na liturgia um museu de sombras com gente disciplinada, muda, inticada, a assistir ao grande Rito”⁴¹.

A transação entre o “espaço da experiência” e o “horizonte de expectativa” faz-se no *presente* vivo de uma cultura – um tecido de mediações. Esta tensão exprime-se, na poesia litúrgica de José Augusto Mourão, como uma “desabsolutização” da ação ritual. Antes de mais, pela ideia de liturgia como um lugar não-separado: “que o teu Espírito nos ensine a viver e a morrer / com a paixão do testemunho / que conheceu o nardo / e tocou o linho / e te reconheceu nos ritmos do mundo, / Pai de toda a criação, /que invocamos nesta hora de lonjuras e de laços” (NF 103). Esta “desabsolutização” faz do momento celebrativo litúrgico um lugar não-separado e um lugar entre-mundos: “Deus do nosso combate indeciso com o real indecidível,/ da nossa separação negociada entre a ilha e o mar,/ o barulho e a harmonia” (NF 85). Compreende-se, assim, a centralidade do tema da passagem, do trânsito e da prática da fronteira (ou da margem) na poesia de José Augusto Mourão: “dá à nossa vida o encanto dos descobrimentos/ e a sabedoria das margens/ de onde te chama o nosso desejo/ e a nossa viagem a caminho do teu Nome” (NF 73).

A “toponímia” litúrgica deste universo poético não traduz, assim, a experiência de rituais sedentários: margem, marginalidade, passagem, fronteira, carta, rota, navegação, descobrimentos, caminho. Enquanto lugar do outro, do

³⁸ Alfredo Teixeira – “Entre a exigência e a ternura”..., p. 397-407, 457-461.

³⁹ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 18.

⁴⁰ Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 18.

⁴¹ José Augusto Mourão – Para uma estética..., p. 310.

inacabado, a experiência litúrgica convida as práticas e as linguagens à transcrição da tensão escatológica. A persistência de algo que habita a condição cristã como promessa impede o fechamento da história e do cotidiano (José Augusto Mourão preferia esta grafia). Assim, a universalidade, ou catolicidade, da celebração ritual cristã está mais nesse horizonte que apela do que no unanimismo do que se diz. A transcrição do universal, na perspectiva do poeta, não passa pelo acabamento de um cânone, mas pela manutenção de uma abertura e pela afirmação esperançosa de acolhimento. Nesta perspectiva, a enunciação litúrgica proposta implica constantemente, de forma paradoxal, as metáforas do caminho e da morada. Não no sentido moral ou performativo, mas na qualidade de ascese que inviabiliza quer as liturgias umbilicais de autocelebração (sem lugar para o outro), quer as formas rituais codificadas que esmagam o desejo⁴². No seu labor literário, enraizado na experiência litúrgica cristã, José Augusto Mourão apontou para o desejo da viagem: “não se esqueça a nossa vida/ da viagem por fazer” (NF 120).

Epílogo

O poema “Dicção de Deus” pode ser lido quase como o programa da sua oficina de poesia litúrgica: “Que te digamos, Deus,/ como o lugar-espelho/ da união intrínseca dos contrários e dos ritmos/ que te digamos como o rio/ expondo a ideia/ de uma identidade em mutação,/ um veio em fuga/ na textura polêmica das coisas” (NF 117s). Por isso transportámos este poema para o título deste ensaio. Este ato de nomeação de Deus é o fulcro da sua teopoética. Ato problemático nos diversos itinerários da poesia contemporânea, mas também difícil na própria textualidade litúrgica, quando se sai fora de uma certa linguagem estandardizada⁴³. Por isso, a sua poesia, que inequivocamente se enraíza no chão da liturgia, parece apresentar-se como um texto que “não tem lugar” nos circuitos de leitura. Esse habitat orante denuncia-se nas formas – em muitos casos, explicitamente litúrgicas –, mas também nos modos de dizer. No vocativo “Deus” e no *ethos* da dádiva (“dá”) descreve-se a mais importante reverberação da nomeação poética de Deus. Tendo em conta que grande parte desta coleção poética nasceu do seu próprio ofício celebrante e do seu interesse por uma nova hinologia, capaz de estimular e acompanhar a renovação do canto litúrgico, podemos dizer que esta poesia transporta o sopro da oralidade. Essa “oralitura” recupera a voz para o centro do acontecimento litúrgico⁴⁴. Como observou justamente Jean-Yves Hameline,

⁴² Cf. José Augusto Mourão – *Quem vigia o tempo...*, p. 26.

⁴³ No que diz respeito à questão de Deus na poesia portuguesa, veja-se a recolha: Mendonça & Mexia, 2014.

⁴⁴ O escritor crioulo Patrick Chamoiseau investe no termo “oralitura” (*oraliture*), sinalizando que se trata de oralidade portadora de uma cultura (cf. 1992, 425).

se queremos identificar o sagrado na liturgia cristã, não será na música ou nos textos, mas na viva voz dos batizados “no ato vocal do seu estado batismal”⁴⁵.

Essa “oralitura” não se traduz, aqui, numa simplificação lexical ou no imediatismo dos recursos estilísticos. Diríamos que essa oralidade se deixa transportar na respiração comunitária dos textos. A forma própria de dizer esta poesia dispensa, com frequência, o protagonismo do “diseur”, exige uma comunhão vocal, na procura das “sonoridades” de Deus: “Deus, loucura do mundo, / adoração e vertigem dos que procuram a tua face / através das coisas visíveis” (NF 73).

⁴⁵ Cf. Jean-Yves Hameline – *Une poétique du rituel...*, p. 149.

GUSTAVO GUTIÉRREZ:
UM DISCÍPULO DE BARTOLOMEU DE LAS CASAS
NO MUNDO DE HOJE

FR. GONÇALO PEREIRA DINIZ, OP

No contexto do tema geral destas Terceiras Jornadas de História Dominicana – “Espaços. Homens. Percursos” –, pretende-se apresentar um teólogo dominicano contemporâneo, Gustavo Gutiérrez, cujo pensamento teológico está muito marcado pela vida e obra do grande missionário espanhol do séc. XVI, Bartolomé de Las Casas, também ele dominicano. Las Casas destacou-se como um enérgico e corajoso defensor dos índios da América espanhola do séc. XVI. Cerca de 500 anos mais tarde, a partir das linhas mestras do pensamento de Las Casas, Gustavo Gutiérrez irá fazer irromper na Teologia uma nova perspetiva: a perspetiva das massas marginalizadas e pobres da América Latina dos anos 60-80, os grandes “ausentes da história”. Em comum entre os dois autores podemos sublinhar a coragem da denúncia profética e o inconformismo com sistemas sociais, políticos e económicos fundados no privilégio oligárquico, na violência e na opressão.

O presente trabalho é composto por três partes principais: uma primeira parte, na qual se apresenta, separadamente, uma breve biografia de Bartolomeu de Las Casas e de Gustavo Gutiérrez; uma segunda parte, onde se procede ao levantamento de uma série de analogias e coincidências de percurso entre um e outro autores, ao nível do seu pensamento e ação, sem prejuízo dos cerca de 500 anos que os separam; e, finalmente, algumas apreciações sobre a obra de um e outro autor.

Bartolomeu de Las Casas

Bartolomeu de Las Casas nasceu em Sevilha, no ano de 1474, e faleceu em Madrid, a 17 de julho de 1566, com 92 anos de idade. Filho de um mercador, que fora companheiro de viagem de Cristóvão Colombo, Bartolomeu de Las Casas comungou desde o início, na sua qualidade de colono, do espírito entusiástico associado à conquista do Novo Mundo. Inicialmente dedicado ao comércio, na ilha de *La Hispaniola*, irá ser posteriormente ordenado sacerdote e, gradualmente, irá pôr em causa, cada vez com maior vigor, os abusos da colonização espanhola em relação às populações indígenas.

Enquanto simples colono e mesmo já depois de ter sido ordenado sacerdote, Bartolomeu de Las Casas foi, também ele, titular de um “*repartimiento*” ou “*encomienda*”, um sistema económico colonial que consistia no domínio de um grupo de índios que trabalhavam para o colono, fosse nas minas, a extraírem ouro ou outros metais preciosos, fosse nos campos agrícolas. O colono titular de um “*repartimiento*” ou “*encomienda*”, por sua vez, tinha o dever de sustentar os índios, evangelizá-los e proteger as províncias a que pertenciam. Na prática, redundava num verdadeiro sistema de escravatura.

O ponto de viragem – a sua conversão – surge a partir de um célebre sermão pregado pelo padre dominicano António Montesinos às autoridades coloniais de *La Hispaniola*, no 4º Domingo de Advento de 1511 (21 de dezembro de 1511), no qual Bartolomeu de Las Casas esteve presente¹. Na ocasião, Montesinos, com o apoio de toda a sua comunidade, denunciou corajosamente o espírito de ganância prevalecente e os maus tratos infligidos aos índios por parte dos colonos espanhóis, colocando abertamente a questão: “E estes, não serão homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos?”².

Estas intervenções da comunidade dominicana da ilha *La Hispaniola* a favor dos índios estão na origem da chamada “Controvérsia das Índias”, na qual Las Casas se destacará como uma das vozes mais inconformadas com a política colonial do império espanhol.

Ainda antes de se tornar dominicano, em 1522 (ou 1523?), passa a denunciar abertamente o sistema das “*encomiendas*” e os abusos infligidos sobre os indígenas, advogando uma colonização pacífica das Índias Ocidentais, não sem grande oposição e resistências. Mas os seus múltiplos esforços e diligências junto

¹ Os dominicanos, liderados por frei Pedro de Córdoba, haviam chegado à ilha de *La Hispaniola* em 1510. O sermão de António Montesinos e da comunidade dominicana ficou conhecido na história como “o grito de *La Hispaniola*”.

² Cf. António Montesinos, Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória – *E Estes Não Serão Homens?* Coimbra: Ed. Tenácitas, 2014, p. 19. O texto original é de Bartolomeu de Las Casas, que tem uma crónica sobre este episódio na sua obra *Historia de las Indias*.

das autoridades espanholas³, em favor dos índios, conhecerão algum sucesso (relativo), com a publicação das chamadas “Leis Novas”, em 20 de novembro de 1542, que restringiam o sistema das “*encomiendas*” e a consequente escravatura dos índios.

Para além da ilha de *La Hispaniola*, Las Casas também viveu em Cuba, assim como em territórios da atual Venezuela, Peru, Nicarágua e Guatemala. Posteriormente, já com 70 anos de idade, com o apoio do imperador Carlos V, será nomeado Bispo de Chiapas (México), onde terá uma oportunidade para concretizar a sua política de evangelização dos povos nativos e colonização pacífica. Contudo, irá permanecer no México apenas durante 3 anos (1544-47), em razão de vários desencontros e situações de tensão com as autoridades locais.

Em 1547 regressa a Espanha, não mais regressando à América. Contudo, irá continuar a sua campanha pela defesa dos índios. De volta desta polémica em torno dos direitos dos índios, Las Casas irá manter uma polémica afamada com o teólogo espanhol Juan Ginés Sepúlveda, defensor do *statu quo*, numa controvérsia que ficou conhecida como “Controvérsia de Valladolid”, em agosto de 1550, ao estilo de uma *disputatio* medieval. Segundo parece, Sepúlveda levou a melhor.

Para além da sua “História das Índias”, uma das suas obras mais famosas será a sua “Brevíssima relação da destruição das Índias”, publicada em Sevilha, no ano de 1552, onde denuncia os abusos e atrocidades cometidos pelos colonos e conquistadores espanhóis sobre os índios e as suas terras, na busca desenfreada de ouro e outras riquezas naturais.

Las Casas permanece até aos dias de hoje como símbolo da consciência cristã e dos movimentos de emancipação e afirmação dos direitos dos índios da América espanhola, e um dos grandes missionários e humanistas da história da Igreja.

Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez é um conhecido teólogo peruano, ligado umbilicalmente à Teologia da Libertação, que tivemos o prazer e privilégio de conhecer pessoalmente em Sevilha (curiosamente, terra natal de Bartolomé de Las Casas!), durante o ano de noviciado. Na altura, no ano letivo de 2005-06, Gustavo Gutiérrez foi convidado para falar no convento de Santo Tomás, em Sevilha, sobre Mons. Óscar Romero, o Arcebispo de São Salvador, assassinado em 1980, e de quem Gustavo Gutiérrez fora amigo pessoal. Na altura, causou-nos um grande impacto, quer pela sua autoridade natural quer pelo seu profundo saber.

³ Em particular, o Conselho das Índias e o próprio imperador Carlos V.

Gustavo Gutiérrez, “esse pequeno homem, simples, amável”⁴, nasceu em Lima, capital do Peru, no bairro de Monserrat, no dia 8 de Junho de 1928, no seio de uma família modesta.

Cresceu com duas irmãs e, ainda muito novo – com apenas 12 anos –, contraiu osteomielite, uma doença grave que o condicionou muitíssimo, ao ponto de ter que deixar de frequentar a escola durante alguns anos. Mas nem por isso deixou de estudar persistentemente a partir de casa. A doença marcou-o pelo menos de dois modos significativos: por um lado, sensibilizou-o para o fenómeno da marginalização e do sofrimento e, por outro lado, para a importância de valores como a solidariedade e a esperança.

Aos 18 anos ingressou no curso de Medicina, mas essa não seria a sua escolha definitiva, já que aos 24 anos trocou a Universidade pelo Seminário, com o intuito de seguir uma vocação sacerdotal.

Pouco depois da sua entrada no Seminário, os seus superiores encorajaram-no a ir estudar para a Europa. Entre 1951 e 1959, Gustavo Gutiérrez irá estudar filosofia, psicologia e teologia na Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica, na Universidade de Lyon, em França, e, ainda, na Universidade Gregoriana de Roma.

Em 1959, Gustavo Gutiérrez foi ordenado sacerdote para a sua diocese de Lima, no Peru, tendo sido nomeado para uma paróquia do bairro pobre de Rimac. O seu trabalho pastoral incluiu também a assistência espiritual de vários movimentos cristãos, mas não mais irá deixar a área académica, tornando-se professor na Universidade Católica local.

Muitos anos mais tarde – quase 40 anos depois –, em 1998, Gustavo Gutiérrez irá entrar na Ordem dos Pregadores, já com 70 anos de idade. Apesar da incorporação tardia nos frades dominicanos, o encanto e a atração pelo carisma dominicano – um misto de oração, estudo e pregação – já vinha de longe. Tanto assim foi que Gustavo Gutiérrez recorda, com algum humor, a sua entrada na Ordem nos seguintes termos: “Muitos anos depois, quando eu tomara a decisão de entrar na Ordem dos Pregadores, um dos meus amigos de então, Padre Edward Schillebeeckx, dominicano flamengo, me escreveria uma carta que começava assim: “Finalmente!””⁵.

Gustavo Gutiérrez tem uma longa e prestigiosa carreira académica, tendo sido distinguido, entre outros prémios e homenagens, com diversos doutoramentos *honoris causa* por várias universidades europeias e norte-americanas.

Gustavo Gutiérrez é muitas vezes conhecido como o “pai” da Teologia da Libertação, ainda que esta qualificação seja um bocado simplista. Efetivamente, existem numerosos teólogos da libertação, de diferentes tendências, que marcaram

⁴ Martine de Sauto – Gustavo Gutiérrez, le Père de la Théologie de la Libération. Journal “*La Croix*”, 24/03/2012.

⁵ Cf. *ibidem*... Tradução nossa.

decisivamente este movimento teológico sul-americano que nasceu em finais dos anos 60⁶. Agora, é certo que Gustavo Gutiérrez é um nome incontornável neste domínio e, de facto, foi ele quem cunhou a expressão “Teologia da Libertação”⁷.

O seu pensamento teológico irá ter um profundo impacto e influência, primeiro na América Latina, desde logo nas Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín (1968) e de Puebla (1979), e, posteriormente, a nível global, fruto das suas inúmeras conferências um pouco por todo o mundo e extensa bibliografia, associadas ao seu prestígio académico. As suas ideias tiveram um grande impacto no mundo da teologia, mas também no mundo da política. De resto, a “Teologia da Libertação” assume-se desassombadamente como uma Teologia Política.

Das suas várias obras publicadas, destacaríamos a “Teologia da Libertação” (1971), onde coloca a questão da relação entre a salvação e o processo histórico de libertação do homem, e se propõe tratar das grandes opções abertas à Igreja latino-americana; e a obra “Beber no seu próprio poço” (1983), um livro que busca, através do itinerário espiritual dos povos andinos, alicerçar espiritualmente a Teologia da Libertação, até então muitas vezes acusada de ser demasiadamente secularizada e horizontalista.

Como tributo à enorme influência que exerceu Bartolomé de Las Casas sobre a sua mundividência teológica, Gustavo Gutiérrez tem publicados dois livros em que trata particularmente do pensamento de Las Casas, a saber: “Deus ou o ouro das Índias, século XVI” e “Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomeu de Las Casas”.

Além destas publicações, fundou, na sua cidade natal de Lima, no Peru, em 1974, o Instituto Bartolomé de Las Casas, com o fim expresso de contribuir para o processo de libertação social e para o desenvolvimento humano no Peru, a partir da perspectiva da opção preferencial pelos mais pobres.

A Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez viveu por vezes alguns momentos de tensão com Roma, nomeadamente pelas suas incursões em matérias políticas e pela adoção de algumas teses marxistas como chave de leitura da história e da vida política e económica da América Latina. De todo o modo, estas situações foram remediadas com alguns pedidos de esclarecimento oportunos e algumas advertências pontuais.

⁶ É o caso dos irmãos Boff (Clodóvis e Leonardo), Enrique Dussel, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Eduardo Galeano, Eduardo Francisco Pironio, Pablo Richard, Hugo Assman e Juan Carlos Scannone, entre outros.

⁷ Esta expressão foi utilizada pela primeira vez numa conferência de Gustavo Gutiérrez em Chimbote, num encontro de sacerdotes do Peru, em julho de 1968. A expressão põe em relevo a dimensão libertadora do Evangelho ao nível da justiça social e da emancipação dos pobres, algo particularmente relevante no contexto político e social da América Latina daquela época. E, em 1971, é publicada a obra magna deste autor, precisamente intitulada: “Teología de la Liberación”.

Entretanto, pode-se verificar, nas últimas décadas, um verdadeiro processo de “normalização” da Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez, processo este que começou com a “Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação”, da Congregação para a Doutrina da Fé, de 22 de março de 1986, que adota uma atitude e um tom muito mais tolerante em relação à Teologia da Libertação, em geral, para além de uma célebre carta do Papa João Paulo II, dirigida aos bispos brasileiros, em 9 de abril de 1986, intitulada “Orientações para a vida eclesial e para a tarefa evangelizadora”. Neste documento, o Santo Padre afirma que, e citamos: “A Teologia da Libertação é não só útil como necessária”⁸.

Ainda no âmbito deste processo de “normalização”, podemos também referir a publicação conjunta de um livro – “*Pobre para os pobres*” –, por parte do Cardeal Gerhard Ludvig Müller e Gustavo Gutiérrez, em 2004⁹.

Finalmente, a título de exemplo, podemos ainda destacar o facto de o Papa Francisco, pouco depois de ter assumido o cargo pontifício, ter recebido Gustavo Gutiérrez, no Vaticano, no dia 11 de setembro de 2013, num gesto de inegável acolhimento.

Bartolomeu de Las Casas e Gustavo Gutiérrez: coincidências de percurso

Cinco séculos separam Bartolomeu de Las Casas de Gustavo Gutiérrez, mas são muitos os pontos de intersecção no itinerário de vida e de trabalho destes dois teólogos e evangelizadores. Além de pertencerem ao universo *hispano-hablante* e de, um e outro, terem sido, num primeiro momento, ordenados sacerdotes seculares, tendo entrado mais tarde na Ordem dos Pregadores, iremos analisar de seguida algumas das principais coincidências de percurso entre ambos.

Ambos introduzem, na sua respetiva época histórica, mensagens novas e potencialmente subversivas face ao *statu quo* político e social. Las Casas regista, na sua crónica da chegada dos dominicanos a *La Hispaniola*, que as autoridades coloniais locais, onde se destacava o governador Diego Colón – filho de Cristóvão Colombo –, acusaram António Montesinos e os seus confrades, no seguimento do famoso sermão de 21 de dezembro de 1511, de semearem “doutrina nova nunca ouvida”¹⁰. De facto, em sociedades de tradição cristã, quantas vezes a pureza e simplicidade do texto evangélico não consubstanciará, efetivamente, uma “doutrina nova nunca ouvida”?

⁸ Cf. Juan-José Tamayo-Acosta – *Para comprender la Teología de la Liberación*. 2ª Ed. Estella, Navarra: Ed. Verbo Divino, 1989, p. 155-159.

⁹ O Cardeal Gerhard L. Müller foi nomeado, em 2012, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.

¹⁰ Cf. António Montesinos, Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória – *E Estes Não Serão Homens?...*, p. 13.

José-María Chacón y Calvo afirma, a propósito do sermão de Montesinos: “(...) nesses momentos solenes, na humilde casa de alguns frades audaciosos, nascia um direito novo. Um direito cujas raízes profundas são teológicas”¹¹.

E, de facto, quer a teologia de Las Casas quer a teologia de Gustavo Gutiérrez estão muito marcadas, de modo original, pela noção da justiça ao nível das relações humanas, um conceito muito sublinhado na Sagrada Escritura, quer no Antigo Testamento quer no Novo Testamento. Efetivamente, nestes dois autores revela-se uma grande preocupação em aplicar a Revelação divina à situação histórica concreta, aos homens de carne e osso, particularmente àqueles que sofrem a opressão de sistemas iníquos e violentos, que não têm a dignidade da pessoa humana – de *toda* a pessoa humana – como valor primeiro¹².

Neste aspeto, quer Las Casas quer Gustavo Gutiérrez distanciam-se muito da teologia tradicional escolástica e neoescolástica, de carácter academicista, que se limitava a refletir sobre questões do passado, de carácter mais abstrato e dedutivo, com pouca preocupação com o presente histórico e os seus desafios. Pelo contrário, Las Casas e Gustavo Gutiérrez advogam, antes e sobretudo, um Evangelho “incarnado”, socialmente comprometido, que acompanhe e dê resposta aos problemas do homem de hoje. A este propósito, citamos Yves Congar, um teólogo francês do séc. XX, que teve grande influência sobre Gustavo Gutiérrez:

“Não nos podemos mais contentar em repetir o antigo, partindo das ideias e dos problemas dos séculos XVIII ou XVI. Temos de partir dos problemas, senão das ideias de hoje, como de um novo dado a ser esclarecido, sem dúvida, pelo dado evangélico de sempre, mas sem beneficiarmos de elaborações já adquiridas e possuídas na calma de uma tradição assegurada”¹³.

Indo um pouco mais além, ao pensamento cristão não podem nunca ser indiferentes o destino material e as questões de justiça deste mundo. Mais concretamente, Gustavo Gutiérrez pretende que a reflexão teológica seja um meio efetivo de “(...) construção de uma sociedade distinta, mais livre e mais humana”¹⁴. Na perspetiva de Las Casas e de Gustavo Gutiérrez, a teologia tem de ser vivida como extensão do mistério da Encarnação de Deus na história humana, pois só assim ela alcançará a plenitude do seu sentido.

A novidade de uma teologia comprometida socialmente, advogada pela comunidade dominicana de *La Hispaniola* e por Las Casas, bem como por Gus-

¹¹ Cf. Gustavo Gutiérrez – *Dieu ou l’or des Indes Occidentales*. Paris: Cerf, 1992, p. 21.

¹² A esta ligação entre a realidade histórica e a Revelação divina, a Escola dominicana da época designará por “juntar os factos ao direito” (Direito divino, entenda-se).

¹³ Cf. Yves Congar – *Situation et tâches presents de la théologie*. Paris: Cerf, 1967, p. 72. Tradução nossa.

¹⁴ Cf. Gustavo Gutiérrez – *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2009. Ver 1º§ da Introdução à 1ª edição.

tavo Gutiérrez, conduzem, por sua vez, ao confronto com sistemas e instituições estabelecidas, de natureza política e social, e, inclusivamente, religiosa.

Numa ordenança real de 20 de março de 1512, em resposta a Diego Colón – governador de *La Hispaniola* –, o rei Fernando II de Aragão faz referência à intervenção de Montesinos, censurando-a por pôr em causa os “direitos da Coroa e os sólidos fundamentos teológicos e canónicos da servidão imposta aos índios pelos cristãos”. Conclui o rei, nessa carta, que a atitude da comunidade dominicana só se poderá explicar por ignorância: “porque não estavam informados de nenhuma das razões que nos conduziram, a mim e à rainha, a atribuir os índios por *repartimiento*”¹⁵.

Também Alonso de Loaysa – Provincial dos Dominicanos em Espanha – adota a posição do governador e do rei, escrevendo a fr. Pedro de Córdoba – o prior da comunidade dominicana de *La Hispaniola* –, admoestando os frades. Mas a comunidade dominicana e Las Casas manterão a sua posição de que a evangelização tem de seguir a par e passo com a justiça e intensificarão a sua luta em defesa dos índios, ao arrepio do sistema colonial vigente.

Esta postura “anti-sistema” está também muito presente na Teologia da Libertação que Gustavo Gutiérrez, juntamente com outros teólogos, irá descobrir ao mundo. Um alvo preferencial desta corrente teológica diz precisamente respeito ao sistema capitalista, na sua versão latino-americana, das décadas de 60-80, assente no autoritarismo e na violência institucionalizada dos “Governos de Segurança Nacional”, de que foram exemplos as ditaduras militares no Uruguai, no Paraguai, no Chile, no Peru, no Equador, na República Dominicana, na Argentina e no Brasil.

Se a teologia progressista europeia dessa época tinha a preocupação de responder ao desafio dos “não-crentes”, a Teologia da Libertação quis responder ao desafio das “não-pessoas” ou dos “ausentes da história” na América Latina. Estes “ausentes” ou “não-pessoas”, são as massas de seres humanos, na América Latina, que eram explorados e absolutamente desconsiderados, nos seus direitos mais básicos, por uma sociedade fundada no privilégio de uma oligarquia, que presidia a países dependentes economicamente dos grandes centros internacionais de decisão capitalista.

Esta posição “anti-sistema” aberta pelo movimento da Teologia da Libertação influenciará muito a Igreja latino-americana, como o comprovam as conclusões das conferências gerais do episcopado latino-americano de Medellín (1968) e de Puebla (1979), e está na origem de muitas perseguições sangrentas à Igreja desta região do mundo. A título de exemplo, destacamos os seguintes: o assassinato do Pe. Henrique Pereira Neto, em 1968, colaborador próximo do arcebispo D.

¹⁵ Cf. Gustavo Gutiérrez – *Dieu ou l'or des Indes Occidentales...*, p. 23-24. Tradução nossa.

Hélder Câmara, no Brasil¹⁶; o assassinato do Pe. Juan Alsina, no Chile, em 1973; o assassinato do bispo argentino Enrique Ángel Angelelli, em 1976; o assassinato do Pe. Rutilio Grande, em 1977, em El Salvador; o assassinato do arcebispo Óscar Romero, em 1980, também em El Salvador; o assassinato do Pe. Luís Espinal, na Bolívia, em 1980; o assassinato do Pe. Ignacio Ellacuría e demais companheiros jesuítas e colaboradores (“Massacre de UCA”, El Salvador), em 1989; e o assassinato do bispo Juan Gerardi, na Guatemala, em 1998.

Além deste carácter antissistema – sistemas injustos e opressores, entenda-se –, comum a Las Casas e a Gustavo Gutiérrez, e à sua incontestável coragem moral e física, no plano da ética social cristã descortinam-se três grandes valores que presidiram coerentemente à vida e pensamento destes dois homens: o princípio da dignidade da pessoa humana, o sentido profundo do bem comum e a opção preferencial pelos mais pobres.

Estes três princípios éticos não podem ser separados na atividade missionária destes dois homens. Os três princípios estão umbilicalmente ligados. De facto, é porque reconhecem a igualdade essencial de todos os homens, na sua dignidade de filhos de Deus e irmãos entre si, que um e outro tomam o partido da parte social mais fraca, destituída de direitos e sujeita a todo o género de abusos e maus tratos. Por isso, Las Casas torna-se a voz dos índios e Gustavo Gutiérrez a voz dos mais pobres da América Latina. Inclusivamente, Gustavo Gutiérrez também faz referência específica aos índios da América latina como uma classe social e cultural particularmente marginalizada.

Neste contexto do reconhecimento da dignidade humana, há quem acuse Las Casas de ter defendido muito os índios, mas de ter olhado para o lado no que concerne à escravatura negra. Mas isto, de facto, não corresponde à verdade. Apesar de ser uma obra menos conhecida, para além do seu livro “Brevíssima relação da destruição das Índias”, Las Casas também faz a defesa dos negros e dos *guanches*¹⁷, contra a sua escravização, na sua “Brevíssima relação da destruição de África, prelúdio da destruição das Índias”, texto que se encontra integrado na sua “História das Índias”¹⁸.

Deste reconhecimento da dignidade, unidade e igualdade de toda a pessoa humana é que deriva a noção de bem comum, no sentido atribuído pela Doutrina Social da Igreja, enquanto “(...) o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada um dos seus membros, alcançar mais

¹⁶ O próprio D. Hélder Câmara também foi vítima de perseguições e difamações várias. Além disso, foi várias vezes marginalizado e silenciado durante a ditadura militar brasileira e a fachada da sua casa, em certa ocasião, chegou a ser metralhada.

¹⁷ Os *guanches* eram os povos indígenas das ilhas Canárias.

¹⁸ Mas que tem atualmente uma edição autónoma, elaborada por Isacio Pérez Fernández: Bartolomé Las Casas – *Brevísima relación de la destrucción de África, prelúdio de la destrucción de Índias*. Salamanca: San Esteban; Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

plena e facilmente a sua própria perfeição”¹⁹. Ora, isto implica que cada grupo humano tenha em conta as necessidades e legítimas aspirações dos demais grupos e que sejam criadas estruturas políticas e sociais a favor de todos os membros da comunidade e não só de alguns.

Claro está que este entendimento do bem comum colide necessariamente com os interesses egoístas da oligarquia opressora do tempo de Las Casas, que eram os interesses dos colonos espanhóis, ávidos de lucro fácil; e do tempo de Gustavo Gutiérrez, que eram os interesses dos beneficiários diretos do sistema capitalista latino-americano dos anos 60-80 (essencialmente os grandes latifundiários, alguns monopólios comerciais, a nomenclatura do sistema político e militar, e as grandes instituições financeiras).

Por fim, vale a pena lembrar que o princípio da opção preferencial pelos mais pobres é também uma imagem de marca, quer no ensinamento de Las Casas quer no ensinamento de Gustavo Gutiérrez. Está em causa uma opção “preferencial” e não “exclusiva” por quem não conseguiu, não só vencer, como até mesmo sobreviver, no sistema vigente: os índios, em Las Casas; os oprimidos e explorados da América Latina, em Gustavo Gutiérrez.

Gustavo Gutiérrez define assim a pessoa do pobre, por quem toma especial partido: “O pobre é o subproduto do sistema em que vivemos e pelo qual somos responsáveis. É o marginalizado no nosso mundo social e cultural (...) é o oprimido, o explorado, o proletário, o despojado do fruto do seu trabalho, o espoliado do seu ser homem. É por isso que a pobreza do pobre não é um apelo a uma ação generosa que a alivie, mas a exigência de construção duma ordem social diferente”²⁰.

Outro traço comum entre Las Casas e Gustavo Gutiérrez é a natureza profética da sua pregação. O discurso profético caracteriza-se, desde os tempos dos profetas bíblicos, por uma dupla dimensão: a dimensão do anúncio e a dimensão da denúncia.

Anúncio da presença de Deus no mundo e nos homens, um Deus que faz caminho conosco na história humana. Efetivamente, mais que pressagiar o futuro, o verdadeiro profeta é aquele que sabe ler e discernir, através dos sinais dos tempos, a vontade de Deus para os diferentes momentos históricos e seus desafios, em fidelidade ao Evangelho. Foi isto que fizeram tanto Las Casas como Gustavo Gutiérrez.

A outra dimensão de que falávamos diz respeito à denúncia profética, com a exposição corajosa de situações de injustiça manifesta. Uma vez mais, a coragem da denúncia profética está bem patente na vida destes dois homens. E aqui

¹⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, nº 26.

²⁰ Cf. Gustavo Gutiérrez – *Práxis, Política e Fé Cristã*. Lima: JEC, 1973, p. 9.

chamamos a atenção para uma denúncia em particular, que aparece muito nos escritos de um e outro autor: a trágica relação ouro-morte.

Sobre este tema, Las Casas pronuncia-se abundantemente na sua obra “Brevíssima relação da destruição das Índias”. A cobiça e a ambição dos colonos espanhóis estava diretamente ligada à morte prematura e injusta dos indígenas por via da exploração do trabalho, dos maus tratos, deficiente alimentação e falta de prestação de cuidados de saúde básicos. Vale a pena atentar nalgumas citações da referida obra:

- “O motivo por que os cristãos mataram e destruíram tantas, tais e um tão infinito número de almas foi somente o de terem como fim último o ouro e de se encherem de riquezas em breves dias e de subirem a posições muito elevadas...”²¹.
- “E assim repartidos (os índios) por cada cristão, eram eles dados com o pretexto de serem ensinados nas coisas da fé católica, sendo todos esses cristãos ignorantes e homens cruéis, muito avaros e corrompidos (...) E o cuidado que com eles tiveram foi o de enviarem os homens para as minas para extraírem ouro, que é um trabalho intolerável, e às mulheres metiam-nas nas fazendas, que são granjas, a cavar as lavouras e a cultivar a terra, que é um trabalho para homens muito fortes e rijos. A uns e às outras só davam para comer ervas e coisas que não tinham substância. (...) Morreram os homens nas minas de trabalho e de fome, e elas do mesmo modo pereceram nas fazendas ou nas granjas...”²².
- “A tirania que os espanhóis exercem contra os índios na recolha das pérolas é uma coisa das mais condenáveis e cruéis que existem no mundo...”²³.

Gustavo Gutiérrez, por sua vez, vê no âmago do sistema capitalista internacional do seu tempo, e nas estruturas sociais a ele ligadas, uma verdadeira idolatria do dinheiro (o “ouro”), que justifica a opressão, a miséria e a própria morte – morte precoce e injusta – de largos sectores da sociedade da América Latina.

A idolatria assume-se, desde os tempos bíblicos, como o paradigma por excelência da alienação humana. Na Sagrada Escritura a recusa de Deus não é tanto o ateísmo como a idolatria. Efetivamente, os falsos deuses é que constituem a negação do Deus bíblico. O crente cai na idolatria quando põe a sua confiança mais radical – i.e. o seu “coração” – em algo que não é Deus.

Conforme nos ensina Gustavo Gutiérrez, são três as características principais da idolatria²⁴: *A confiança* – a pessoa põe a sua confiança no ídolo. O ídolo é de

²¹ Cf. António Montesinos, Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória – *E Estes Não Serão Homens?...*, p. 60.

²² *Ibidem*, p. 69.

²³ *Ibidem*, p. 120.

²⁴ Cf. Gustavo Gutiérrez – *Le Dieu de la vie*. Paris: Cerf, 1986, p. 41-47.

produção humana – o ídolo é um produto humano. O dinheiro, concretamente, é o resultado duma ação humana. Vale a pena ler, a este respeito, *Is 44, 9-20* (sátira contra os ídolos). E, finalmente, o ídolo não passa sem *vítimas*. O ídolo é um deus assassino, pois exige vítimas humanas. Derrama-se muito sangue por causa do ídolo. Quantas guerras e atropelos aos mais elementares direitos humanos por causa do poder, do dinheiro ou de ideologias políticas, por exemplo? Por isso, o ídolo está nos antípodas do Deus da vida. O carácter absoluto do mercado, qual oráculo divino, e o primado do lucro justificam a espoliação do pobre e, em última instância, o sacrifício da sua própria vida.

Quer em Las Casas quer em Gustavo Gutiérrez é patente o carácter idolátrico que poderá assumir o ouro/dinheiro e a sua relação direta com a morte precoce e injusta dos índios, dos mais pobres e desfavorecidos.

Finalmente, outro traço comum a Las Casas e Gustavo Gutiérrez diz respeito à sua coerência existencial e à sua unidade de vida, patente nas suas opções pessoais.

Como vimos, Las Casas viveu em diferentes regiões da América espanhola, onde foi um evangelizador incansável, fazendo ao mesmo tempo a ponte com Espanha, onde vinha periodicamente interceder pelos índios junto das autoridades coloniais e onde veio a escrever numerosas obras em defesa dos índios, que chegaram até aos dias de hoje. Isto tudo numa época em que as viagens marítimas eram uma aventura cheia de perigos e grandes incómodos. Foi também ordenado bispo de Chiapas (México), em 1544, já com 70 anos de idade, tendo ido para lá viver, o que demonstra a sua dedicação e entrega à causa da pacificação da colonização espanhola e fidelidade evangélica.

Gustavo Gutiérrez, por seu lado, também manteve toda a vida um estilo de vida consentâneo com a sua mensagem teológica de promoção e defesa dos mais pobres e desfavorecidos, de que dão testemunho a fundação do Instituto Bartolomé de Las Casas, em Lima, e a sua presença discreta, mas ativa, junto das populações mais pobres do Peru.

Podemos dar um exemplo concreto que nos foi transmitido pela Ir. Maria del Carmen Benito Álvarez, das Missionárias Dominicanas do Rosário. Nos anos 90, a Ir. Carmen viveu em Lima e lá conheceu pessoalmente a Gustavo Gutiérrez. As irmãs têm duas casas em Lima, uma numa zona mais afluente e outra em Rimac, um bairro pobre de favelas. Ora, era precisamente neste bairro que vivia Gustavo Gutiérrez, isto numa altura em que já era um teólogo de fama mundial. Gutiérrez trabalhou muito com as irmãs, sobretudo ao nível de ações de formação cultural e bíblico-teológica junto da população local, tendo criado comunidades de base onde se ministravam cursos bíblicos.

Considerações finais

Las Casas e, na sua pegada, mas com características próprias, Gustavo Gutiérrez, foram grandes missionários e evangelizadores, cada um à sua maneira. Mas um e outro não devem ser colocados dentro de uma redoma, acima de qualquer crítica. A abordagem e implementação prática dos seus pensamentos teológicos às realidades do mundo em que viveram também estão marcadas por limites e algumas ambiguidades. No caso de Gustavo Gutiérrez, por exemplo, é manifesta a sua sedução por algumas teses marxistas, à semelhança de muitos outros intelectuais do seu tempo.

Se é certo que não sejam inéditos os pontos de contacto teórico entre o ideal marxista e o ideal comunitário cristão, expressos, nomeadamente, no estilo de vida das ordens monásticas e mendicantes, de todo o modo, nalguns dos seus escritos, Gustavo Gutiérrez assume posições de claro radicalismo, adotando o paradigma da luta de classes e a conflitualidade intrinsecamente inerente a esse paradigma, chegando a defender abertamente um sistema socialista, imposto por via revolucionária. A título de exemplo, podemos compulsar nas seguintes afirmações do autor:

- “Optar pelo pobre (numa óptica de compromisso libertador) é optar por uma classe social e contra outra. Tomar consciência de facto da luta de classes é tomar partido pelos explorados”²⁵;
- “Sem dúvida, o Evangelho manda-nos amar os nossos inimigos; no contexto político da América Latina isso implica reconhecer de facto a luta de classes e aceitar que se têm inimigos de classe e há que combatê-los. Não se trata de não ter inimigos, mas de não os excluir do nosso Amor”²⁶;
- “A miséria e a injustiça que marcam a vida na América Latina são demasiado profundas para que possamos pensar em medidas atenuantes. Por isso falamos de revolução social e não de reformas, de libertação e não de “desenvolvimentismo” (“*desarrollismo*”), de socialismo e não de modernizações do sistema reinante”²⁷.

Gustavo Gutiérrez e muitos teólogos da libertação rejubilaram com a revolução cubana de 1959, mas esta redundou numa ditadura e num sistema económico completamente disfuncional. O mesmo se diga em relação ao apoio dado pelos teólogos da libertação ao regime sandinista na Nicarágua, inaugurado em 1979, que mergulhou o país na guerra civil.

²⁵ Cf. Gustavo Gutiérrez – *Práxis, política e fé cristã...*, p. 9.

²⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez – *La force historique des pauvres*. Paris: Cerf, 1986, p. 24. Tradução nossa.

Gustavo Gutiérrez também não está isento, a nosso ver, de uma certa cano-nização das classes sociais mais desfavorecidas, quando a experiência nos ensina que a moralidade, e concretamente a moral cristã, não depende da pertença a certas e determinadas classes sociais, sendo antes e primordialmente o resultado de um esforço pessoal que tão-pouco se herda.

No que diz respeito a Las Casas, este missionário irá partir, no ano de 1521, para o território de Cumaná, com o apoio do imperador Carlos V (Carlos I de Espanha) onde procura pôr em prática as suas teorias de colonização pacífica, mas estas revelaram-se um fracasso e conduziram à chacina de grande número de colonos espanhóis – e também de alguns frades – às mãos dos índios.

Também nos parece plausível, após a leitura da “Brevíssima relação da destruição das Índias”, que Bartolomeu de Las Casas tenha pintado deliberadamente um quadro geral exageradamente negativo das Índias Ocidentais. Sem pôr em causa os abusos que efetivamente foram cometidos pelos espanhóis na América, trata-se de um texto manifestamente apologético, com o fim – totalmente legítimo (e cristão) – de forçar a alterações profundas no regime do sistema colonial espanhol, no sentido de defender os índios, o que, aliás, foi parcialmente atingido com as chamadas “Leis Novas”, das quais já atrás tivemos ocasião de falar.

Nesta obra de Las Casas os índios aparecem sempre como pessoas de grande candura e correção, sem exceção, enquanto que os colonos e militares espanhóis são invariavelmente péssimos²⁸. Não é relatado nesta obra um único caso de um colono que fosse amigo dos índios, que os auxiliasse de algum modo, que fosse mais consciencioso dos seus deveres cristãos.

Outro problema nesta obra diz respeito aos números de mortos e deslocados que Las Casas diz terem ocorrido entre a população dos índios, naturalmente sem rigor científico. Las Casas não tinha maneira de fazer cálculos daquela envergadura. Aliás, é uma questão que ainda hoje é muito discutida entre os historiadores e objeto de muita politização. Ilustramos esta situação com uma breve citação:

“Daremos por conta bem certa e verdadeira que foram mortas nos ditos quarenta anos, pelas ditas tiranias e infernais obras dos cristãos, injusta e tiranicamente, mais de doze milhões de almas, contando homens, mulheres e crianças; e, em verdade, creio mesmo, sem pensar enganar-me, que serão mais de quinze milhões”²⁹.

²⁸ “Nestas mansas ovelhas (...) entraram desde logo os espanhóis, mal as conheceram, como lobos, tigres e crudelíssimos leões famintos de muitos dias” (Cf. António Montesinos, Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória – *E Estes Não Serão Homens?...*, p. 58). Na Nova Espanha (México), por exemplo, está bem documentado que o império asteca realizava sacrifícios humanos, particularmente cruéis, em larga escala.

²⁹ Cf. António Montesinos, Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória – *E Estes Não Serão Homens?...*, p. 59.

Agora, não há dúvida que houve uma grande mortandade entre as populações indígenas da América espanhola, no seguimento da chegada dos espanhóis. Mas é hoje consensual entre os especialistas que a grande mortandade que aí ocorreu, muito mais que por causa das guerras de conquista e da servidão, se deveu, primordialmente, às doenças epidémicas que os europeus e, mais tarde, os escravos africanos, inadvertidamente transmitiram às populações autóctones³⁰.

Mas por essa calamidade não pode ser assacada responsabilidade moral aos espanhóis. Nunca esteve em causa uma guerra biológica consciente e deliberada. Ora, Las Casas, manifestamente, e sem culpa nenhuma, desconhecia por completo o efeito devastador destas doenças, o que é natural numa época em que nem sequer se conhecia a existência de micróbios. Este desconhecimento está bem patente na seguinte afirmação, que transcrevemos, onde Las Casas afirma que a guerra e a servidão foram as duas principais causas da morte de tantos índios, mas não faz qualquer referência às doenças endémicas que constituíram, afinal, a principal causa de morte da maioria dos índios:

“Duas maneiras gerais e principais tiveram os que para ali se foram, chamados cristãos, a fim de extirpar e fazer desaparecer da face da terra aquelas miserandas nações. Uma foi por meio de injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras. A outra (...) oprimindo-os com a mais dura, horrível e desabrida servidão...”³¹.

Em conclusão, queríamos com este capítulo final chamar a atenção para alguns limites, quer da parte de Las Casas quer da parte de Gustavo Gutiérrez, naturalmente ligados a um certo idealismo, mas que em nada ofuscam o enorme trabalho apostólico realizado por um e outro, cada um com o seu contributo específico, em favor da Igreja universal e da humanidade em geral.

Las Casas e Gustavo Gutiérrez foram corajosos profetas do seu tempo, homens de fronteira, polémicos por vezes, mas, acima de tudo, homens de fé e homens de Igreja.

³⁰ Foi o caso da varíola, do tifo, do sarampo, da febre amarela, da peste bubónica, entre outras.

³¹ Cf. António Montesinos, Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória – *E Estes Não Serão Homens?...*, p. 59-60.

ÍNDICE

Apresentação	7
Os primórdios da presença dominicana em Portugal: 1220-1418..... MARIA LEONOR FERRAZ DE OLIVEIRA SILVA SANTOS	9
Obediência e clausura: receção e produção femininas de um tópico definidor e persistente	27
GILBERTO CORALEJO MOITEIRO	
<i>Ordenar na observância</i> : traços e memória do processo de institucionalização do mosteiro dominicano do Paraíso de Évora	47
JOÃO LUÍS INGLÊS FONTES	
De penitentes a predicadores: los laicos dominicos.....	61
FR. MIGUEL ÁNGEL MEDINA ESCUDERO, O.P.	
Escritos de dominicanos em bibliotecas portuguesas	81
FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS	
Fundamentação epistemológica da Teologia como ciência e sabedoria na <i>Summa Sermonum</i> de Frei Paio, o Pequeno, da Ordem dos Frades Pregadores, prior e mestre do convento de Coimbra	97
BERNARDINO FERNANDO DA COSTA MARQUES	
Reverberações da espiritualidade dominicana em Portugal.....	107
ALEXANDRE FREIRE DUARTE	

Exemplo mortificado – Conde de Vimioso e Frei Luís de Sousa: vocações da reforma dominicana	121
FR. FRANCISCO MARTINS DE CARVALHO, OP	
O papel das monjas na produção cultural observante: produção e aquisição de manuscritos iluminados nos mosteiros dominicanos femininos portugueses (séc. XV e XVI)	127
PAULA FREIRE CARDOSO	
Pregadores da Graça: teólogos dominicanos portugueses do séc. XVII.	145
FR. FRANCISCO MARTINS DE CARVALHO, OP	
Da Península Itálica a Portugal: bispos dominicanos entre múnus teológico-pastoral e serviço político (séc. XVI-XVIII)	153
PAOLA NESTOLA	
Iconografia dos dominicanos na arte portuguesa dos séculos XVI e XVII: uma aproximação geral e algumas representações de casos miraculógicos.	173
VITOR SERRÃO	
Teresa de Saldanha e a vida dominicana em Portugal, no século XIX.	191
IR. RITA MARIA DO NASCIMENTO LOURENÇO NICOLAU	
As congregações femininas dominicanas e a educação em Portugal: do século XIX à atualidade	211
CATARINA SILVA NUNES	
Os Dominicanos e a arquitetura religiosa no século XX: uma história, quatro capítulos.	229
JOÃO LUÍS MARQUES; JOÃO ALVES DA CUNHA; PAULO MIRANDA; PEDRO CASTRO CRUZ	
Publicações periódicas dominicanas em Portugal no século XX	237
GABRIEL SILVA, OP	
Reflexão sobre <i>Ser Cristão para quê?</i> , de Timothy Radcliffe.	259
MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO	
Fr. António do Rosário (1919-2004) e Fr. Raul Rolo (1922-2004). Percursos, temas e vias de investigação.	267
CRISTINA COSTA GOMES	

“Dicção de Deus”: Poética e ritualidade segundo José Augusto Mourão (1947-2011)	279
ALFREDO TEIXEIRA	
Gustavo Gutiérrez: um discípulo de Bartolomeu de Las Casas no mundo de hoje.	295
FR. GONÇALO PEREIRA DINIZ, OP	

ISBN: 978-972-8361-61-5



9 789728 361815