



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º GRAU CANÓNICO)

RICARDO ANDRÉ LOPES AZEVEDO

Mestre João Vicente (1380-1463)

**Fundador, Prelado, Reformador: em busca do estado
apostólico no Portugal de Quatrocentos.**

**Dissertação para a obtenção do grau de Mestrado em Teologia (1º
grau canónico) sob orientação de:
Prof. Doutor Adélio Fernando de Lima Pinto Abreu**

**Porto
2017**

Agradecimentos

Sendo esta dissertação o corolário de uma caminhada de vários anos de formação, é de coração profundamente agradecido que a faço introduzir pela menção honrosa da grande panóplia de rostos que foram, de uma forma ou de outra, luz para continuar, apoio nas horas difíceis, estímulo para ultrapassar obstáculos.

Em primeiro lugar, lembro a minha família, que sempre me acompanhou nesta demanda, encorajando-me a buscar a felicidade plena e a saber acreditar nas minhas capacidades, descobrindo-as onde eu próprio não as veria.

Logo depois, a minha família de carisma: na Congregação do Espírito Santo encontrei sempre, não só os desígnios e o chamamento de Deus a uma entrega radical e a um projeto de amor, mas também um lugar de encontro, crescimento, apoio e refúgio.

Nestes anos de frequência da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto, tanto nas aulas como nas lides académicas, sempre encontrei um ambiente desafiante e pude partilhar momentos de alegria e realização: a todos os colegas, funcionários e professores agradeço na pessoa do Professor Doutor Adélio Abreu, não só como diretor da faculdade, mas como orientador deste trabalho, que sempre me auxiliou com abertura, disponibilidade e, em diversas alturas, grandes doses de paciência.

Aos professores doutores Pedro Vilas Boas Tavares, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e Maria Isabel de Castro Pina, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, agradeço o precioso auxílio no aprofundamento, contextualização temática e fornecimento de bibliografia elementar que tornaram possível a realização destas modestas páginas.

Por fim, uma palavra de gratidão ao Dr. Manuel Dias, à Dra. Marta Esteves e à Dra. Anabela Pereira, pela grande ajuda prestada na revisão do texto.

Todos tiveram parte importante nesta caminhada, e por isso é mais do que justa a materialização deste profundo agradecimento.

Resumo

Em Portugal como um pouco por toda a Europa nos séculos XIV e XV, a Igreja viveu um tempo de charneira, entre a sua situação decaída e a consciência de uma renovação tão necessária como de difícil implementação. Muitos personagens tentaram abordagens diversificadas, sem conseguir sucesso num movimento global de reforma. Tiveram, no entanto, o mérito de lançar sementes que germinarão já nos séculos posteriores, com a implementação do Concílio de Trento.

De entre esses projetos, encontramos a fundação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista, conhecidos como Loios, provavelmente a maior expressão e concretização em Portugal desse desejo reformador que se vinha sentindo também entre nós. No seu projeto de renovação eclesial pelo testemunho do clero secular, inspirado pelo seu fundador, tiveram o condão de abrir caminhos novos e introduzir correntes de espiritualidade modernas, mesmo se os seus olhos estavam mais postos no passado da Igreja primitiva, no «estado apostólico» da comunidade de Jerusalém.

Dentro deste contexto, emerge a personalidade do seu fundador e animador, João Vicente. Na falta de escritos autógrafos ou estudos aprofundados que possam fornecer pistas sobre o seu pensamento e atuação, resta-nos coligir aquilo que sobre ele foi dito e as ações documentadas para aferir a sua compreensão eclesiológica e carismática das opções tomadas, a sua mundividência e espiritualidade.

Pretende, por isso, este trabalho ser um pequeno contributo para o estudo desta congregação *sui generis* no meio eclesiástico português do século XV e do conceito de estado apostólico segundo o entendimento e agir do seu fundador.

Palavras-chave:

Loios, João Vicente, Reforma da Igreja, Estado Apostólico, Clero Secular, Século XV.

Abstract

In Portugal as well as in all Europe on the 14th and 15th centuries, the Church lived a «turning point» moment, between an obvious decay and the conscience of a needed, but difficult reform. Many tried diferente approaches, without succeeding in the goal of enabling a global movement. Still, they had the merit of sowing seeds that could be harvested centuries after, with the Council of Trent's implementation.

Among those projects, we find the Foundation of the Secular Canons of Saint John Evangelist, know as «Loios», as the biggest expression of this desire for reformation in Portugal. In their eclesial renovation program through the example of the secular clerics, inspired by their founder, they managed to open new routes and bring modern spirituality ideas, even if their goal was set in the past, in the primitive church and the appostolic state of the community of Jerusalem.

In this context, emerges the personality of their founder, João Vicente. In lack of personal writtings or deeper studies about him and his actions that could bring some clues about his thoughts in the matter, we were forced to gather what has been told about him, as well as documents and correspondence where he is mentioned in order to try to comprehend his ecclesiological and charismatical view, his options, his world vision and his spirituality.

This essay is then a small contribute for a broader study on this unique congregation in the portuguese church of the 15th century, as well as for the formulation of the concept of appostolic state as viewed from their founder perspective.

Keywords:

Loios, João Vicente, Reform of the church, appostolic state, secular clerics, 15th century.

Introdução

Num tempo em que amiúde se parece fazer profissão de fé absoluta na exatidão científica dos dados históricos, mesmo admitindo algum subjetivismo na sua interpretação, e se confia haver já pouco de relevante a descobrir ou inferir, não deixa de ser refrescante descobrir ao cabo de alguma investigação, consideráveis áreas da história da Igreja, especificamente da Igreja em Portugal, onde ainda pouca luz se fez incidir. O século XV, para o caso, apresenta ainda diversas lacunas, em que se procura ir além dos velhos esquemas, onde se postulava ainda há poucos anos que, no ocidente da península ibérica, apenas se encontra um buraco negro entre o período da Reconquista e o início da epopeia das explorações marítimas e as primeiras vagas de evangelização transatlânticas¹.

Um dos episódios que até há bem pouco tempo carecia gravemente de investigação aprofundada era o período de crise e renovação ativa do Portugal religioso de Quatrocentos, onde se inserem iniciativas como as da fundação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista, mais conhecidos como Loios. Destas iniciativas de busca de santidade coletiva emergem rostos como o de João Vicente, seu principal fundador, que cruzam itinerários de fé pessoais com anseios coletivos da comunidade dos crentes, numa constante demanda de avanço com os olhos postos na pureza das origens².

O interesse do estudo de personagens como João Vicente é facilmente comprovável pelo seu papel como buscador de respostas para a Igreja de Quatrocentos, como fundador de comunidades religiosas reformadas, frequentador e agente da corte portuguesa, ou como prelado reformador em Lamego e Viseu. Mas, sobretudo, desperta curiosidade a sua caminhada como homem de fé, testemunho e ação decisiva e transformadora do tecido eclesial do seu tempo³.

À imagem daquilo que se constitui como uma das possíveis razões para, no geral, este período da história da Igreja em Portugal padecer de tantas lacunas⁴, também a informação que podemos obter para reconstituir a vida, obra e pensamento de João

¹ Cf. José MATTOSO, «Apresentação», PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial do Estado Apostólico: Primeira crónica dos Lóios*, edição crítica por Cristina Sobral, Roma Editora, Lisboa 2007, 15.

² Cf. MATTOSO, «Apresentação», 17.

³ Cf. João Francisco MARQUES, «Introdução», Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, II, Círculo de Leitores, Lisboa 2000, 11-13.

⁴ Cf. José MATTOSO, «Perspectivas de investigação em história religiosa medieval portuguesa», *Lusitania Sacra*, 21 (2009), 153-171.

Vicente é limitada em quantidade e qualidade: não são abundantes as fontes primárias, são escassos os seus escritos pessoais, e mesmo esses foram substancialmente perdidos com as vicissitudes do tempo, potenciadas pela extinção da Congregação em meados do século XIX. A maioria das fontes onde podemos perscrutar um pouco da envergadura de João Vicente reside em alguma correspondência oficial, e em alguns escritos memorialísticos da Congregação por ele fundada, em que nos vemos obrigados a um minucioso trabalho para destrinçar entre o homem e a lenda, entre o dado objetivo e o encómio típico de quem quer solidificar o seu carisma endeusando os homens da primeira hora⁵. Dos cinco cronistas que sabemos terem oficialmente existido até final do século XVII, apenas pudemos aceder ao trabalho de três, que, apesar de se basearem no trabalho uns dos outros, apresentam por vezes discrepâncias de monta⁶.

Não é tarefa fácil ousar descrever um homem pelo que se diz dele, e não tanto pelo que ele próprio diz de si mesmo. O normal seria procurar uma personagem que tivesse muito escrito de sua pena, mesmo que não tivesse, afinal, coroado suas diretrizes com ações concretas. Sem possibilidade de aceder com firme certeza e profundidade àquilo que foi, fez e representou para o seu tempo uma personagem como João Vicente, resta-nos tentar «reconstruir um mosaico» do qual muitos ladrilhos se perderam irremediavelmente no tempo, confiando que a iniciativa de situar corretamente os remanescentes permita vislumbrar um pouco da sua imagem original. Tentaremos, por fim, a partir dos mesmos dados, efetuar uma sondagem com maior profundidade a um dos vetores que conseguimos identificar como centrais da sua orientação programática: o estado apostólico.

Portanto, estruturámos este trabalho em três momentos. No primeiro capítulo, introduziremos a personagem de João Vicente no contexto envolvente da situação da Igreja, do reino e da sociedade portuguesa da primeira metade do século XV. No segundo capítulo, iremos procurar elencar elementos considerados capazes de produzir uma imagem da teia de influências que nos ajudem a um melhor conhecimento de João Vicente e da sua visão do estado apostólico como vetor fundante da reforma necessitada pelo clero secular e pela Igreja em geral. Finalmente, no terceiro capítulo, vamos tentar decantar, a

⁵ Cf. José Adriano Freitas de CARVALHO, *Quando os Frades faziam história: De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*, Centro Interuniversitário da História da Espiritualidade, Porto 2001, 5.

⁶ Cf. Cristina SOBRAL, «Os Lóios e os livros», *Românica*, 12 (2003), 167-187.

partir dos seus gestos, escritos e ações, como se consubstanciou no seu itinerário essa compreensão do mesmo conceito.

Para o efeito, partiremos de algumas obras de referência que nos pareceram importantes na prossecução deste objetivo. Em primeiro lugar, os escritos cronísticos e memorialísticos que pudemos recuperar: o *Novo Memorial do Estado Apostólico*, de Paulo de Portalegre, o único com uma recente edição crítica, e, sem dúvida, a mais próxima e fiável fonte de informação⁷; depois, pela razoável concordância sinótica e dados complementares, as crónicas de Jorge de São Paulo⁸ e de Francisco de Santa Maria⁹, já do século XVII, com claro ascendente da primeira sobre a segunda, pela objetividade e crueza das informações fornecidas¹⁰.

Em termos de estudos mais recentes, recorreremos sobretudo aos estudos de António Domingues de Sousa Costa¹¹, Isabel Castro Pina¹², Pedro Vilas Boas Tavares¹³ e Margarida Garcez Ventura¹⁴, bem como aos estudos de literatura sobre a biblioteca dos Loios de Cristina Sobral¹⁵ e documentação oficial compilada, como a *Monumenta Portugaliae Vaticana*, *Monumenta Henricina* e o *Chartularium Universitatis Portugalensis*. Vários outros estudos e artigos mencionam e citam João Vicente, mas uns e outros limitam-se na generalidade a repetir ou a citar o que nestas fontes vem descrito, sobretudo a partir da obra cronística de Francisco de Santa Maria, durante largo tempo a única fonte historiográfica conhecida sobre as origens dos Loios e de João Vicente¹⁶.

⁷ PAULO DE PORTALEGRE, *Memorial do Estado Apostólico*.

⁸ JORGE DE SÃO PAULO, *Epilogo e compendio da origem da congregação de Sam Joam Evangelista & do nascimento, vida & morte dos seus tres fundadores. Da fundação dos seus nove conventos; das suas rendas, encargos, prelados & dos onze hospitais da sua administração & de outras memórias* (1658), Arquivo Distrital de Braga, *Manuscrito*. n.º 924.

⁹ FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra: Historia das sagradas congregações dos Conegos Seculares de São Jorge em Alga de Venesa e de São João Evangelista em Portugal*, Officina de Manoel Lopes Ferreyra, Lisboa 1697.

¹⁰ Maria Isabel de Castro PINA, *Os Lóios em Portugal: Origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, Dissertação de doutoramento em história apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, edição do autor, Lisboa 2011, <https://run.unl.pt/bitstream/10362/6635/1/mariapina.pdf> (consultada em 17.11.2016) 23-34.

¹¹ António Domingues de Sousa COSTA, *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV (revisão crítica dos autores), I (1394-1463)*, Coleção «Estudos da Idade Média e Renascimento», Editorial Franciscana, Braga 1986.

¹² PINA, *Os Lóios em Portugal*.

¹³ Pedro Vilas Boas TAVARES, «Lóios», Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, III, Círculo de Leitores, Lisboa 2000, 149-157.

¹⁴ Margarida Garcez VENTURA, *Igreja e Poder no Século XV: Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1385-1450)*, Colibri, Lisboa 1997.

¹⁵ SOBRAL, «Os Lóios e os livros», 167-187.

¹⁶ Cf. Bernardo Vasconcelos e SOUSA (dir.), «Introdução», *Ordens Religiosas em Portugal: Das origens a Trento. Guia histórico*, Livros Horizonte, Lisboa 2006, 8. Sobre o problema relativo à fiabilidade dos

João Vicente, tendo sido lente de medicina na Universidade, fundador de comunidades religiosas e prelado, deixou relativamente pouco de sua pena¹⁷. Sobressaem largamente, no entanto, os atos e gestos que perduraram na memória de quem com ele contactou, o que fez com que abundassem as crónicas onde é mencionado e, mais raras vezes, textualmente citado. Viveu num tempo especialmente rico, e o seu itinerário é também fruto daquilo que lhe foi dado a ver e a experienciar, dos locais que percorreu, das pessoas com quem contactou, dos escritos que lhe passaram pelas mãos. É, nesse sentido, um produto da sua época. Mas isso não dispensa, como pretendemos demonstrar, o cunho que também ele deixou em pessoas, instituições e na própria história dos povos e comunidades. Mas o que terá ele recebido? E, a partir da sua experiência, o que transmitiu?

A reforma da Igreja e os projetos de observância, de renovação e de novas espiritualidades não começaram com João Vicente. Já muito se tinha dito, escrito e tentado, quando este veio ao mundo. No entanto, veremos como, sem grandes rasgos de originalidade, a não ser o de saber moldar vários aspetos do que viu e conheceu, foi capaz de traçar caminhos em si mesmo novos e abrir horizontes inauditos.

Achamos que uma pequena viagem de recolha daquilo que se disse e escreveu sobre João Vicente nos poderá ajudar a vislumbrar aquilo que realmente poderá ter tido influência mais ou menos decisiva na sua caminhada, bem como aquilo em que o nosso personagem se constituiu, se não em autor original, em fio condutor de novas e dinâmicas correntes que tiveram, com toda a certeza, impacto a vários níveis e em destacados personagens do Portugal de Quatrocentos.

dados e trabalhos baseados em crónicas oficiais das próprias ordens e congregações, particularmente dos séculos XVI, XVII e XVIII.

¹⁷ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra*, 323. Conta-nos o Loio Francisco de Santa Maria que João Vicente teria sido autor de um conhecido e respeitado livro sobre medicina, do qual haveria cópias nas várias casas da congregação e cujo original estaria guardado na biblioteca de Vilar de Frades. No entanto, não chegou até nós qualquer exemplar.

CAPÍTULO I – JOÃO VICENTE NO CONTEXTO ECLESIAL

João Vicente nasce, presumivelmente, em Lisboa a 2 de março de 1380 e é declarado o seu óbito em Viseu a 30 de agosto de 1463¹⁸. E isso coloca-o automaticamente no epicentro de um período assaz turbulento na história da Europa e de Portugal. Sucodem-se, neste arco temporal crises dinásticas, guerras à escala europeia, cismas e concílios. Por toda a parte se sentem os efeitos desta decadência pontuada por fomes, surtos de peste, más colheitas e conflitos armados, tornando o apogeu da cristandade medieval em pouco mais que uma saudosa memória.

No caso português, a peste negra, as diversas guerras com Castela e a crise dinástica de 1383-1385 deixam uma marca desoladora num país que, no dealbar da centúria de Quatrocentos, se apresentava depauperado, dividido, despovoado, faminto e inculto. E tudo isto se refletia na situação eclesial, cujos males eram condizentes com o mesmo quadro¹⁹.

No entanto, momentos de charneira como este entrecruzam aspetos de decadência com sementes de renovação, como demonstravam as inúmeras vozes clamando contra o estado de coisas e propondo caminhos inauditos: no campo eclesial, propondo reformas e desenvolvendo novas vias de espiritualidade²⁰; no campo temporal, enveredando por esforços legislativos e administrativos para reorganizar e revitalizar as estruturas económicas e sociais²¹.

Empreender, portanto, uma contextualização de João Vicente nesta época que o acolheu é correr um grande risco de divagação, tal a quantidade de aspetos assinaláveis. Neste capítulo procuraremos, num primeiro momento, contextualizar o sentir e o pensar de uma Igreja que reconhece gradualmente as suas luzes e sombras, despertando para a necessidade de renovação, e que procura, por diversos caminhos, um avanço com os olhos postos na sua originalidade inicial²².

¹⁸ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epilogo e compendio*, 117 e 167.

¹⁹ Cf. José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, I, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1960, 14-50.

²⁰ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 33.

²¹ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 37-41.

²² Cf. Hermann TÜCHLE, «Reforme et Contre-Réforme», Hermann TÜCHLE, Charles BOUMAN e Jacques LE BRUN, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, III, Editions du Seuil, Paris 1968, 29.

Depois, já predominantemente em contexto nacional, tentaremos ver de que forma evoluem as estruturas de poder temporal, com especial enfoque na implantação e consolidação da nova dinastia, na evolução do pensamento dos príncipes de Avis sobre a reforma da Igreja e no modo como concebem o seu papel nesta demanda.

Por fim, apresentaremos, de forma sumária, um esboço de itinerário biográfico de João Vicente, para o contextualizar, avançando de forma sucinta as principais datas, lugares, personagens e ações que servirão de mote ao presente estudo.

Não é nossa intenção fazer um estudo aprofundado do contexto religioso e político de Portugal e da Europa do período em análise. Limitar-nos-emos a identificar as correntes de evolução, numa visão de conjunto, mencionando sobretudo os aspetos que consideramos com assinalável influência na vida, obra, pensamento e legado de João Vicente, ou que de algum modo sejam tidos como necessários à compreensão das opções seguidas no elaborar deste estudo.

Da mesma forma, optámos por apresentar desde já a vida e obra do personagem que dá o mote à dissertação, não só para que melhor se perceba a sua situação contextual, mas porque o objetivo deste trabalho é, mais do que ser exaustivo no relato sistemático de todos os aspetos da sua vida, o de perceber como o seu itinerário e teia de relações e influências tiveram um papel na sua compreensão do conceito de estado apostólico, vetor que marcará e influenciará indelevelmente a sua atuação e legado.

Como estaria a Igreja no final do século XIV e no início do século XV? Mais ainda, como estava Portugal e como é que essas duas realidades se relacionavam, influenciavam e apoiavam mutuamente? É isso que queremos aferir, no contexto português da época em estudo, que era devedor da situação geral da Europa, mas também tinha especificidades muito próprias que lhe davam um matiz diferente em vários estádios de situação eclesiástica, espiritual, económica, cultural e política.

1. Panorama eclesial de Quatrocentos

Por toda a Europa, Portugal incluído, a forte, rica, unida e terminologicamente precisa Igreja da reforma gregoriana era uma pálida sombra de glórias passadas. Mostrava-se muito debilitada, quer pelas vicissitudes políticas dos conflitos e da

emergência das identidades nacionais, quer por questões de relaxamento, divisões e quezílias internas²³.

Isso não afetou nunca a sua autoconsciência: desde cedo se vulgarizou, quase como lugar comum, a necessidade de *reformatio in capite et in membris*²⁴, que os falhanços das derradeiras cruzadas, a queda de Constantinopla às mãos de Mehmet II em 1453 e os cismas internos elevaram à categoria de urgência imperativa, na percepção do fim de um tempo que estaria na iminência de se tornar o «fim dos tempos»²⁵.

Mesmo assim, a Igreja do século XV fervilhava de energia, desde a base até ao topo da hierarquia. Sucediãam-se a bom ritmo propostas e iniciativas de reforma, com maior ou menor alcance e sucesso, sendo movidas tanto por nostalgia do passado como pela ânsia de desbravar novos caminhos de renovação.

Nesta dicotomia latente, importa aprofundar o seguinte: longo tempo a historiografia religiosa se dedicou a catalogar este período como um amontoar de males e problemas, menosprezando a outra face de uma época que, como sempre, se construiu entre luzes e sombras. A verdade é que a virtude só se torna notícia quando atinge graus heroicos, enquanto o mal, na sua anormalidade, choca mais e salta à vista²⁶.

São diversos, quiçá maioritários, os casos e rostos de virtude, honestidade e devoção deste tempo: há maior formação, mais preocupação e exigência de rigor, iniciativa de cristãos para obviar aos problemas da Igreja, suscitadas sobretudo entre os leigos. Pululam gestos e testemunhos desta dinâmica²⁷.

Todavia, este é, factualmente, um período de decadência acentuada e acelerada. O século XV já não é um tempo de Cristandade, em termos medievais entendido. Mas o sentimento religioso nunca desaparece, e, se há protestos vigorosos de todos os setores,

²³ Cf. André VAUCHEZ, «l'idea di Chiesa nell'occidente latino», Jean-Marie MAYEUR, Charles PIETRI, Marc VENARD e André VAUCHEZ (dir.), *Storia del Cristianesimo: Religione-politica-cultura*, VI, Città Nuova, Roma 1998, 255-281.

²⁴ Cf. José Adriano Freitas de CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV: Anseios e limites», in *Congresso Internacional de Historia: El tratado de Tordesillas y su época*, II, Sociedad «V centenario de Tratado de Tordesillas», Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimientos Portugueses e Junta de Castilla y León, Madrid 1995, 635-660.

²⁵ Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia*, II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, 508.

²⁶ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 47.

²⁷ Cf. André VAUCHEZ, «La santificazione nella chiesa latina», *Storia del Cristianesimo: Religione-politica-cultura*, VI, 497-499.

não surgem por desejo de derrubar a religião, antes por implicação pessoal numa realidade considerada indispensável à sua vida²⁸.

1.1. Um contexto eclesial de decadência

A crise económica, o despovoamento e a instabilidade política não podiam deixar de afetar a Igreja, que era de longe a instituição globalmente mais numerosa e a maior latifundiária da época. É notória, nesta fase, a decrepitude das igrejas e casas religiosas, quer nas suas estruturas físicas, quer na quantidade e qualidade dos seus quadros de pessoal²⁹. Mas as raízes dos problemas neste âmbito eram de natureza mais abrangente e profunda.

Desde logo, o relaxamento da regra religiosa e dos costumes foi paulatinamente criando uma complexa teia de isenções e dispensas que grandemente desfigurou os objetivos e preceitos mais basilares dos carismas fundadores, por vezes até ao completo desconhecimento dos elementos fundamentais da vida religiosa e da regra das ordens³⁰.

Para além disso, o sistema feudal de benefícios e comendas, aliado a uma avidez pela acumulação de benefícios, produzia diversos resultados nefastos para as comunidades: além de as espartilhar economicamente e tornar permeáveis a influências externas, era especialmente pernicioso para o ambiente de clausura e mesmo para a profissão concreta dos conselhos evangélicos³¹.

Potenciava tudo isto uma política de desmesurada admissão de clérigos a ordens menores, muitas vezes sem interesse em progredir na vida religiosa e sacerdotal, antes para aceder às referidas comendas e usufruir dos privilégios e isenções de foro. Ainda mais, estes benefícios não eram muitas vezes sequer exercidos diretamente, primando os comendatários pelo absentismo, em detrimento de residência em meio urbano e palatino, dedicando-se a negócios que tinham não raramente muito pouco de eclesiástico³².

²⁸ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 36.

²⁹ Cf. José MARQUES, *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1988, 890-893.

³⁰ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 41.

³¹ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 39.

³² Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 42.

O clero em geral, sobretudo o baixo clero, que vivia na clausura ou exercia o seu ministério junto das populações, era em regra muito mal formado, dedicando-se não raras vezes a práticas sincretistas, supersticiosas e simoníacas. Era evidente a sua ignorância e costumes mundanos, de forma transversal ao seu estatuto, provocando escândalo público e delapidando o património das igrejas onde celebrava mal, deficiente e raramente³³.

Quanto ao alto clero e aos prelados e abades, na sua maioria de origem aristocrática e senhorial, interessava pouco obviar a estes problemas, quer por pecados próprios, quer por preferir a frequência da urbe e da corte ao efetivo pastoreio das suas dioceses e mosteiros³⁴.

Entre os leigos, este exemplo não deixava de surtir o seu efeito, conduzindo a uma dissolução moral e de costumes. A fé da gente simples era superficial, a frequência dos sacramentos rara, a consciência religiosa permeável a práticas sincretistas, supersticiosas e idólatras de imagens e relíquias. A prática religiosa era observada, por vezes, à força de coerção das autoridades. No entanto, o povo simples não deixava de protestar pelos vícios que encontrava na sociedade e nos seus pastores, reagindo ativamente, quer na recusa e desprezo pelos clérigos degenerados, contrastante com a devoção que dispensava aos sacerdotes de reconhecida virtude e honestidade de costumes, quer em iniciativas de fundo laical como confrarias, irmandades e círculos devotos³⁵.

Este protesto não era, portanto, de fundo anticlerical, mas sinal de reconhecimento do papel importante que o clero deveria ter na renovação e morigeração da sociedade, exigindo-se dele postura exemplar que inspirasse a sociedade a regenerar-se³⁶.

1.2. Teologia e Espiritualidade

As heresias que vemos surgir no século XV são de feição muito mais mística e ética do que propriamente teológica. Decorre isto de dois fatores: em primeiro lugar, a dissolução moral arreigada na estrutura eclesiástica a que já aludimos; depois, o facto de

³³ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 39-43.

³⁴ Cf. VENTURA, *Igreja e Poder no Século XV*, 74-76.

³⁵ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 60-62.

³⁶ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 42.

a esta se juntar uma crise do pensamento teológico que se vinha sentindo já desde o século XIII, com a decadência da escolástica³⁷.

Enredando-se em questiúnculas menores, em formalidades e pormenores de estilo, a escolástica tinha perdido aquelas que eram a marcas do seu apogeu: a abrangência do seu sistema e a sua precisão conceptual e terminológica. O nominalismo de Ockham, pretendendo ser uma hipótese conciliadora de tendências contraditórias, acabou por constituir mais problema que solução³⁸.

Esta crise acabou por desencadear um crescente interesse pela mística e ascética, vistas como caminho de espiritualidade purificadora, onde o legalismo e a teologia falhavam em responder aos anseios das gentes: a vida e a reforma da Igreja, através da vida e reforma dos seus membros de todos os âmbitos, estrutura e responsabilidades³⁹.

Este é um movimento que nasce de forma espontânea e sem apoio hierárquico, sobretudo em meios eruditos e cortesãos. Aquilo que englobamos no conceito de reforma abarca um vasto e diversificado conjunto de iniciativas, à volta de certos grupos, pessoas e instituições religiosas, com um cariz humanista incipiente. Não dispondo de uma organicidade, teve o condão de despertar a Igreja e a sociedade para a problemática, ousando propor novos caminhos e produzindo, pela sua aversão à escolástica, ao obscurantismo devocional e às heresias pauperistas como os *fraticelli*, inflexões curiosas na espiritualidade católica⁴⁰.

A reforma procurou criar processos de espiritualidade pessoal, viva, interior e acessível ao comum dos cidadãos, por oposição aos formalismos e ritualismos externos, exacerbados e incompreensíveis, da centúria precedente. Foram organizados e divulgados métodos de meditação gradual, que abriram caminho a formas de oração mental, num esforço que se consubstanciou na grande produção de manuais e compêndios para que o tesouro da religião estivesse ao alcance de todos, mesmo os mais simples⁴¹.

Neste campo da ascética e mística, a reforma assume o nome de *devotio moderna*, por constituir um passo importante no sentido de uma espiritualidade mais afetiva e

³⁷ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 8-9.

³⁸ Cf. José Luis ILLANES e Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teologia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, 83-84.

³⁹ Cf. Giancarlo ROCCA, «Spiritualità», *Dizionario Degli Istituti di Perfezione*, IX, Edizione Paoline, Roma 1974-2003, 47-51.

⁴⁰ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 14.

⁴¹ Cf. Ermanno ANCILLI, «Devotio Moderna», *Diccionario de Espiritualidad*, I, Herder, Barcelona 1983, 579-580.

metódica, com menos preocupações especulativas e oposta ao verbalismo dialético dos tratadistas coevos. Por uma combinação harmoniosa de vários elementos, coloca na vivência interior do fenómeno religioso toda a força da vida cristã⁴².

Na sua vertente de *imitatio Christi*⁴³, convida os seus adeptos ao recolhimento, à mortificação, ao piedoso afeto, à referência constante à fé, à Sagrada Escritura e às virtudes quotidianas. Vemos aqui como a *devotio moderna* secundariza as observâncias exteriores, o culto das imagens e relíquias, as manifestações de massas tão queridas e características da piedade popular medieval⁴⁴.

Não é também próprio deste movimento a busca de realidades excepcionais de cariz quase gnóstico, próprias da mística especulativa renana e flamenga, mas antes indicações práticas para um caminho de santificação pessoal, fundado na humanidade de Jesus Cristo, na caridade perfeita, e sem olhar ao estado, estatuto ou capacidade intelectual do crente que a esse caminho se propõe⁴⁵.

1.3. Os movimentos de reforma: observâncias e novas fundações

A situação dos religiosos nunca teve contornos tão sombrios como a dos seus congéneres seculares. No entanto, sobejam episódios reveladores da profunda crise que também atravessavam. É também no meio religioso que mais cedo se percebeu a necessidade de obviar aos frequentes abusos e encetar um caminho purificador. Não haveria, possivelmente, lugar no século XV onde mais se falasse de reforma que nos claustros e salas capitulares⁴⁶.

A situação dos mosteiros evidenciava, para tal desiderato, alguma fragilidade impeditiva: a sua autonomia era historicamente avessa a um regime congregacional, mais favorável à implantação e vigilância de uma reforma de observância; as suas isenções e

⁴² Cf. Pierre DEBONGNIE, «Dévotion Moderne», Joseph de GUIBERT (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, III, Beauchesne, Paris 1957, 727-747.

⁴³ Pela expressão referimo-nos ao tipo de reflexão escrita comum a vários autores, e não apenas à obra atribuída a Tomas de Kempis, que pela sua representatividade e difusão, encabeça e conceptualiza.

⁴⁴ Cf. Jose Maria MOLINER, *Historia de la Espiritualidad*, Facultad Teologica del Norte de España, Editorial el Monte Carmelo, Burgos 1971, 190.

⁴⁵ Cf. VAUCHEZ, «La santificazione nella chiesa latina», 494-495.

⁴⁶ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 47-55.

privilégios, nomeadamente no que respeita aos ordinários, se tinham sido defesa contra abusos do feudalismo, agora eram sobretudo impedimento de qualquer intervenção e supervisão externa. Cada mosteiro, para se reformar, deveria querê-lo a partir do seu interior, abrindo mão dos seus privilégios, dispensas, facilidades... e poucos quiseram⁴⁷.

Mas entre os que quiseram, alguns alcançaram êxito suficiente para marcar uma tendência. Luís Barbo logrou criar uma congregação de mosteiros de observância beneditina em Itália, a partir de Santa Justina de Pádua, e com um crescimento de adesões extraordinário, sobretudo entre 1408 e 1419⁴⁸. É nesta congregação que vemos, na geração seguinte, pontificar o português Frey Gomes Eanes, abade de Santa Maria de Florença, um dos mais importantes mosteiros da congregação, e que ficou ligado a diversas iniciativas de reforma monástica em Portugal, chegando a assumir o priorado de Santa Cruz de Coimbra, nessa qualidade de reformador⁴⁹.

Na Cartuxa, a renovação surge com a evolução da mística especulativa de origem renana em sentido afetivo, com Ludolfo de Saxónia e Dionísio Rickel, seu discípulo. Estes, com os seus escritos, tornam-se porta-vozes de uma corrente de pensamento que visava questões de incremento do trabalho apostólico, a formação e espiritualidade do clero secular e do laicado, bem como a reforma da Igreja em chave humanista e interiorizante⁵⁰.

No âmbito das ordens mendicantes, também se sentiu um grande decréscimo de fulgor. No caso dos Franciscanos, que sempre foram alfobre e pousada de tendências heterogéneas e heterodoxas sob a larga sombra da regra franciscana, a tensão foi violenta. A questão surgiu sobre a legitimidade de posse de bens móveis e imóveis para residência e atividade pastoral e acabou cindindo a ordem em duas fações, os conventuais e os espirituais ou observantes, para além de outros «estilhaços», como os pequenos grupos de fundamentalistas de pauperismo, chamados globalmente de *fraticelli*, que acabaram perseguidos pela inquisição⁵¹. Os observantes rapidamente se tornaram os mais

⁴⁷ Cf. CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas», 640-643.

⁴⁸ Cf. Mário FOIS, «Osservanza, congregazioni di osservanza», *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, 1040-46.

⁴⁹ Cf. António Domingues de Sousa COSTA, «D. Gomes, reformador da abadia de Florença e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV», *Studia Monastica*, 5(1963), 59-164.

⁵⁰ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 13.

⁵¹ Cf. J. TORRES, «Approvazione delle religioni», *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, 765-773.

numerosos, sobretudo na Europa mediterrânica, e acabaram por conseguir plena autonomia⁵².

No caso dos Dominicanos, a crise não teve igual amplitude, e embora se tenham fundado e estabelecido conventos especificamente para a difusão da renovação e observância, esta era sobretudo lida em chave mais individual, espiritual e vivencial do que no seu cariz jurídico e estrutural⁵³. Esta visão era devedora sobretudo das intuições de Santa Catarina de Sena e do seu primeiro biógrafo, Raimundo de Cápua, que em 1382 se torna mestre geral da Ordem dos Pregadores⁵⁴. O alcance desta reforma foi limitado, mas teve o seu mérito e não introduziu cisões⁵⁵.

Nos canonicatos regulares agostinianos, os problemas e ritmos de reforma eram comparáveis aos vividos em âmbito monástico: a sua reforma pedia um regime congregacional mais centralizado, difícil de implementar dada a autonomia dos mosteiros. Apesar disso, vemos algumas congregações, como a de Windesheim, na Holanda, graças a Florenz Radewijn, com uma difusão considerável e assumindo-se como centro de irradiação espiritual da *devotio moderna*⁵⁶. Esta congregação é devedora das comunidades de Irmãos e Irmãs de Vida Comum, comunidades informais de clérigos e leigos surgidas da intuição e inspiração de Gerard Groote em Deventer, no final do século XIV⁵⁷.

Este frenesim de renovação produziu também novas comunidades e vivências, como os Jerónimos, comunidade de síntese entre vida contemplativa e atividade apostólica, sobretudo ensino académico, com grande expansão nos reinos ibéricos. Na península itálica, um grupo de clérigos venezianos fundou uma comunidade emuladora da comunidade primitiva de Jerusalém e, apoiado numa *devotio moderna* de índole eminentemente prática e metódica, aliada a uma vida pastoral intensa como clérigos seculares, originou a Congregação Apostólica de Cónegos Seculares de São Jorge de Alga. Será neste modelo que se inspirarão os Loios para produzir idêntico efeito em Portugal⁵⁸.

⁵² Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 2-3.

⁵³ Cf. FOIS, «Osservanza, congregazioni di osservanza», 1046.

⁵⁴ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 47.

⁵⁵ Cf. VAUCHEZ, «La santificazione nella chiesa latina», 498-501.

⁵⁶ Cf. C. EGGER, «Devozione Moderna», *Dizionario Degli Istituti di Perfezione*, III, 459-462.

⁵⁷ Cf. DEBONGNIE, «Dévotion Moderne», 727-730.

⁵⁸ Cf. Silvio TRAMONTIN, «Canonici Secolari di San Giorgio in Alga» *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, 154-158.

Portugal, apesar de periférico, não escapava aos ventos que sacudiam a Europa religiosa. Muitas tentativas se fizeram para a reforma dos mosteiros, quer aumentando a exigência⁵⁹, quer chamando reformadores externos⁶⁰, quer, por via da extinção e redução a igrejas seculares, forçando o reagrupamento, dada a decrepitude de uma boa parte deles⁶¹.

A observância franciscana chegou cedo a Portugal, a partir do norte do país, atingindo rapidamente uma expressão notável. Também os Dominicanos, em 1399, fazem do convento de São Domingos de Benfica cabeça da irradiação, ao nível intelectual e testemunhal, da sua renovação. Ambas as ordens gozam de amplas liberdades e apoios da nobreza e das dinastias reinantes⁶².

Portugal acolherá também ordens novas, como os Jerónimos ou os Loios, esta última uma congregação especificamente portuguesa, apesar do influxo dos Cónegos de São Jorge de Alga no seu desenvolvimento.

Floresce também em Portugal um grande movimento de *fuga mundi*: difundem-se por Lisboa nos séculos XIV e XV emparedados e emparedadas, homens e mulheres que se fazem anacoretas numa vida de reclusão e pobreza austera. Granjeiam grande estima da população, que os olha com admiração e os procura para aconselhamento e direção espiritual⁶³.

Merece sobretudo menção o fenómeno eremítico em Portugal ao longo de toda a Idade Média, pontificado pelos Eremitas da Serra d'Ossa, um grupo heterogéneo de anacoretas que terá muita difusão e prestígio na corte e sociedade portuguesas dos séculos XIV e XV⁶⁴. No entanto, depois desse tempo áureo, segue-se um longo período de decadência, acentuando-se o declínio depois de serem forçados por D. João II em 1482 a

⁵⁹ Cf. CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas», 640-641. Para o efeito servimo-nos do fracasso da introdução da reforma no mosteiro de Paço de Sousa.

⁶⁰ Cf. Eduardo NUNES, *Dom Frey Gomez abade de Florença 1420-1440*, I, edição do autor, Braga 1963, 425-426. Como tentou repetidas vezes D. Duarte de Portugal, com D. Frey Gomes.

⁶¹ Cf. José MARQUES, *A arquidiocese de Braga no século XV*, 889-890. Foi a política seguida, por exemplo, por D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga.

⁶² Cf. Bernardo de Vasconcelos e SOUSA (dir.), *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento – Guia Histórico*, Livros Horizonte, Lisboa 2006, 385-388.

⁶³ Cf. Ângela da Rocha BEIRANTE, «Eremitismo», *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, II, Lisboa 2000, 149-154.

⁶⁴ Cf. João Luis 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 Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, edição do autor, Lisboa 2012, Para consulta em <https://run.unl.pt/handle/10362/8390> (consultado em 17.03.2017) 29-31.

constituir-se como congregação, a Congregação da Ordem de São Paulo Primeiro Eremita⁶⁵. Declínio que se evidencia ainda mais com a clericalização imposta pelos decretos tridentinos já no século XVI⁶⁶.

2. Consolidação do poder temporal: a Coroa de Avis

Entre o último quartel do século XIV e a primeira metade do século seguinte, cruzam-se três dimensões que, conjugadas, ajudam a perceber não só a importância do elemento temporal na vida e reforma da Igreja, como o desenrolar dessa relação em solo português: as disputas políticas, com a guerra dos cem anos e, no caso português, a crise dinástica de 1383-1385, com o que isso implicou de formação de consciências nacionais e centralização do poder político; os conflitos no seio da Igreja, com o Cisma do Ocidente em pano de fundo de manobras conciliaristas e de autonomização das igrejas nacionais; o desenvolvimento de novas correntes de espiritualidade, sobretudo no campo laical, que desenvolvem uma nova e mais proativa forma de ser Igreja, mais individualizante, devota e esclarecida⁶⁷.

Trataremos com mais enfoque a primeira destas três dimensões apontadas. Quanto às outras, buscaremos sobretudo perceber que incidência tiveram na sociedade e Igreja em Portugal, e como isso teve ou não influxo nos acontecimentos.

Com a morte de D. Fernando, surge uma crise na sucessão real em Portugal, cujo candidato mais forte é D. João de Castela, por linha matrimonial. No entanto, das vicissitudes que se sucedem, emerge das cortes de Coimbra, em 1385⁶⁸, como Rei de Portugal D. João, Mestre de Avis, que reinará como D. João I, dando início a uma nova dinastia. Passada a turbulência bélica, procurará reorganizar um reino despovoado, pobre e desorganizado, ao mesmo tempo que buscará legitimação para a sua causa⁶⁹. Fruto do entendimento que desponta nesta época, tomará como sua missão a defesa e reforma da

⁶⁵ Cf. Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, II, Portucalense Editora, Porto 1968, 199-201.

⁶⁶ MATTOSO, «Eremiti Paolini Portoghesi», *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, 1195-1199.

⁶⁷ Cf. VAUCHEZ, «l'idea di chiesa nell'occidente latino», 260-266.

⁶⁸ Fernão LOPES, *Chronica de el-rei D. João I*, III, Bibliotheca de Clássicos Portuguezes, Escriptorio, Lisboa 1897, 204-216.

⁶⁹ Cf. Armindo de SOUSA, «realizações», José MATTOSO (dir.), *História de Portugal*, II, Círculo de Leitores, Lisboa 1992-1994, 495-497.

Igreja no seu território, linha que será seguida, com mais ou menos intensidade e esclarecimento, pelos seus sucessores. Nesse sentido, vai promover os ramos observantes das ordens já existentes, bem como apoiar novas fundações, particularmente as mais bem formadas e austeras⁷⁰.

Por várias vezes, os reis e nobres do reino procuraram interferir nos negócios eclesiásticos, nem sempre pelas razões mais puras e devotas. Normalmente porque os afetava, sobretudo em questões de comendas e rendimentos ou jurisdição sobre terras e casas. Mas também no desejo de receber novas ou reformadas formas de vida religiosa, de maior testemunho e formação para o povo nas coisas de Deus, na morigeração e cristianização de costumes e superstições⁷¹.

Tanto D. João como D. Duarte, o regente D. Pedro e D. Afonso V, bem como os seus sucessores, se preocuparam sobremaneira com esta dimensão, tomando para si o ónus de encetar na Igreja de Portugal as reformas vistas como necessárias, por sua iniciativa⁷². Chamaram ao reino diversos personagens, com destaque para André Dias de Escobar e Frey Gomes Eanes, para proceder à reforma de mosteiros, ou mesmo para os nomear como visitantes reais. Tomaram para si o privilégio de várias igrejas e comendas, no sentido de melhor as administrar e escolher os quadros mais bem preparados e de melhor testemunho para as pastorear⁷³.

Valeu essa atitude reformista muita animosidade, não só com as estruturas eclesiais, desde Roma ao episcopado aristocrático português, que tentava evitar que a coroa se imiscuisse nos negócios eclesiásticos, mas também da nobreza local, que tomava sob sua proteção e jurisdição os mosteiros e conventos nos quais a coroa desejava intervir⁷⁴.

Seja por genuína preocupação com a religião, seja por desejo de cercear o poder político e económico da Igreja, procurarão os reis de Avis limitar as aquisições de terras, os privilégios de foro e intervirão diretamente em várias ocasiões, no sentido de reestruturar conventos e mosteiros, ou mesmo de julgar conflitos entre clérigos, no que serão veemente contestados pelo clero, que se via assim atacado e manietado pelo poder

⁷⁰ Cf. Maria de Lurdes Correia FERNANDES, «Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade», *História Religiosa de Portugal*, II, 12-16.

⁷¹ Cf. DIAS, *Correntes de sentimento religioso*, 67-70.

⁷² Cf. Margarida Garcez VENTURA, «As “Leis Jacobinas”: estudo e transcrição», *Medievalista online*, 12 (2012), 7-8.

⁷³ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 51-54.

⁷⁴ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 74-76.

temporal, recorrendo mesmo, e de forma contundente, para o papa e assembleias conciliares⁷⁵.

O meio cortesão era esclarecido e devoto, com oração regular, confessores e pregadores requisitados entre os melhores. Os altos funcionários eram recrutados entre o clero de ascendência nobiliárquica, mas também a partir da universidade, ao tempo em Lisboa. São numerosos os exemplos de fidalgos da corte que vivem vida devota e santa, abandonando mesmo alguns as honras do mundo para viver uma vida eremítica ou mendicante⁷⁶.

A corte de Avis será uma corte religiosa e interventiva nesse campo. Num tempo em que se consagra gradualmente a centralização do estado na pessoa do rei, e, por arrasto, o seu papel preponderante na relação com a Igreja nacional e o papado, todos os reis e regentes do período que abarca este estudo terão, com mais ou menos intensidade, uma linha interventiva na situação e evolução da reforma da Igreja⁷⁷.

2.1. Implantação e consolidação dinástica

Depois da crise de independência de 1383-85, que acaba por consagrar D. João, Mestre de Avis, filho bastardo de D. Pedro I, como rei e fundador de uma nova dinastia, este dedica-se a restabelecer a ordem no reino, forçando à obediência os castelos e territórios que tinham tomado o partido de Leonor Teles e D. João de Castela⁷⁸. Nas guerras, que se prolongarão até 1411, data do acordo de paz definitivo com Castela⁷⁹, procurará manter a independência de Portugal, aproveitando, para isso, quer a relação instável entre Castela e Aragão, quer os posicionamentos dos reinos europeus no que toca à Guerra dos Cem Anos, quer no relativo às incidências do Cisma do Ocidente, procurando sistematicamente alianças no partido adversário aos interesses castelhanos, onde coincidiam, em geral, Roma, nas questões religiosas, e a Inglaterra e a Borgonha

⁷⁵ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 23-37.121-139.

⁷⁶ Cf. Maria de Lurdes ROSA, «Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religiosos (fins do século XIV - século XV)», *História Religiosa de Portugal*, I, 494.

⁷⁷ Cf. CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas», 657.

⁷⁸ Cf. LOPES, *Chronica de el-rei D. João I*, I, 186-195.

⁷⁹ Cf. SOUSA, «Realizações», 498-499.

nas questões político-militares⁸⁰. Reflexo disso será o seu casamento com D. Filipa de Lencastre e, mais tarde, o casamento da sua filha Isabel com Filipe, o Bom, duque da Borgonha⁸¹.

Do casamento com D. Filipa nasceu extensa prole. D. João tinha já descendência anterior ao casamento, nomeadamente D. Afonso, conde de Barcelos e futuro duque de Bragança⁸². Foi sempre mantido próximo da corte, recebendo encargos e honras assinaláveis, convivendo como se de filho legítimo se tratasse dentro da corte, e acarinhado pela esposa do pai, que, após sucessivas gravidezes e preocupação esmerada na educação dos filhos, viria a falecer pouco depois da tomada de Ceuta e da feitura de seus filhos varões em cavaleiros. Mais novos eram os infantes Duarte, futuro rei, Henrique, Pedro, Isabel e João.

Por velhice e decadência de saúde, D. João nomeou o infante D. Duarte como regente do reino ainda em sua vida, cerca de 1412, tendo vindo a falecer em 1433⁸³.

D. Duarte, apesar de reger a pasta da fazenda e da justiça por mais de vinte anos antes de subir ao trono, teve um reinado curto, morrendo provavelmente de peste em 1438. Sendo culto e ponderado, foi profícuo, desde o tempo da sua regência, ocupado na reestruturação administrativa do reino, na produção intelectual e, sem grande sucesso, na reforma eclesiástica que, na esteira de seu pai, toma a cargo da coroa, num contexto de afirmação da nacionalidade também em termos religiosos⁸⁴. Todavia, o seu reinado fica manchado pelo acontecimento que alguns cronistas responsabilizam pela melancolia e precoce morte: a falhada conquista de Tânger, que debilita militar e economicamente o reino, e faz cativo, nunca resgatado, o seu irmão, o infante D. Fernando. Após demorada hesitação em ceder a recém conquistada Ceuta como resgate do seu irmão, este é esventrado e morto depois de um longo cativeiro em Fez⁸⁵.

À sua morte, o seu filho Afonso não tinha ainda idade para governar, pelo que foi feita regente a sua esposa, D. Leonor, de origem aragonesa. Sendo mulher e estrangeira,

⁸⁰ Cf. Margarida Garcez VENTURA, «Lisboa, a cidade do Messias: bem aventuras e privilégios materiais na dinâmica da Dinastia de Avis», *Estudos sobre o Poder: séculos XIV-XVI*, Colibri, Lisboa 2003, 166-168.

⁸¹ Deste evento trataremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, tendo sido Martim Lourenço e João Vicente parte da Comitiva do infante D. Fernando à celebração da boda, em Bruges.

⁸² Cf. SOUSA, «Realizações», 500.

⁸³ Cf. SOUSA, «Realizações», 500.

⁸⁴ Cf. SOUSA, «Realizações», 502.

⁸⁵ Cf. Ruy de PINA, *Chronica de el-rei D. Duarte*, Biblioteca Lusitana, Edições Renascença Portuguesa, Porto 1914, 201-203.

num contexto em que a paz com Castela era ainda muito recente, assim como a memória da regência de Leonor Teles, esposa de D. Fernando, logo a nobreza nacional se começou a insurgir contra a decisão, tanto de esta assumir o reino, como mesmo de se ocupar da educação do futuro rei. Viram-se então para o duque de Coimbra, o infante D. Pedro, conhecido por ser o mais culto e viajado de todos os filhos de D. João I. Com efeito, D. Pedro havia viajado, estudado e combatido um pouco por toda a Europa, tendo peregrinado à Terra Santa, lutado contra os mouros em Viena, sido feito cavaleiro da Ordem da Jarreteira em Inglaterra, além de passagens por Paris e Roma, de onde regularmente fazia chegar aos irmãos notícias e ideias sobre o que via e achava interessante para o desenvolvimento do Reino⁸⁶.

Fazendo-se sempre rogado, o infante D. Pedro acaba aceitando forçar a renúncia de D. Leonor a ambas as funções, assumindo este a regência. Este episódio não ficará sem sequelas, despertando inimizades que serão, ora causa da sua morte em desgraça, ora oposição consistente à sua ação, continuadora de seu pai e seu irmão, de intervenção na reforma das estruturas eclesiásticas e religiosas do reino. Dois inimigos terá sempre à ilharga, desde então: seu irmão D. Afonso, que tentará sem sucesso apaziguar com a elevação a duque de Bragança; e D. Fernando da Guerra, seu primo pela parte do pai, poderoso arcebispo de Braga e influente tanto na corte como em Roma⁸⁷.

Fruto do que os cronistas atribuem ao ressentimento, D. Afonso instigará o jovem herdeiro do trono a tomar o seu legítimo lugar o quanto antes, tentando, embora sem sucesso, casá-lo com uma sua filha. D. Afonso V acaba prometido a D. Isabel, sua prima e filha do próprio D. Pedro. O futuro rei acaba por ceder ao ódio que lhe é sugerido por aqueles que acusam D. Pedro de procurar o poder para si, afastando-o da mãe e causando muitos sofrimentos por sua ambição. Depois de intensas movimentações de intriga palaciana, acaba intimando D. Pedro, já retirado para o seu ducado de Coimbra, a comparecer em Lisboa e a entregar todas as armas que detinha em depósito, permitindo, em simultâneo, a passagem e hospedagem das tropas do duque de Bragança no seu território. D. Pedro marcha sobre Lisboa, mas é derrotado e morto a 20 de maio de 1449, no que ficou conhecido, não como batalha, mas como desastre de Alfarrobeira⁸⁸.

⁸⁶ VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 63.

⁸⁷ Cf. Ruy de PINA, *Chronica de el-rei D. Afonso V*, Biblioteca de Clássicos Portuguezes, Escriptorio, Lisboa 1901, 12-31.

⁸⁸ Cf. SOUSA, «Realizações», 505.

D. Afonso V retoma aquilo que era desejo da antiga nobreza: reacendem-se diferendos com Castela, e retomam-se as tentativas de expansão no norte de África, com a tomada de Tânger e Arzila. As relações com a Igreja, se já tinham melhorado fruto da intervenção prudente de D. Pedro, com Afonso V melhoram consideravelmente, sobretudo porque este procura sempre evitar hostilidades com as instituições tanto eclesiásticas como feudais, impulsionado por ideais de cruzada e cavalaria já quase anacrónicos. Depois de conquistar várias cidades no norte de África e ser derrotado na tentativa de invadir Castela, vai exilar-se em França, regressando mais tarde a Portugal, onde faleceu em 1481⁸⁹.

2.2. Dimensão espiritual e religiosa da corte

As mudanças dinásticas são sempre conturbadas e proporcionam regularmente mexidas no elevador social. A ascensão da dinastia de Avis, como vimos, não fugiu à regra. Apoiado pela burguesia lisbonense no episódio do assassinato do Conde Andeiro, D. João I contará sempre com o apoio da burguesia e da pequena nobreza, que com o seu apoio e o seu empenho em armas e valores à causa, subirá na corte e nos negócios do reino. Pelo lado contrário, boa parte da antiga nobreza e do alto clero tomará o partido de Castela na crise dinástica, não sendo dissuadida, em certos casos, senão pela força das armas do rei e do condestável D. Nuno⁹⁰.

Adentramo-nos no tema deste ponto através da história *sui generis* de D. Nuno Álvares Pereira, importante personagem deste período. Evidenciará grandes qualidades como guerreiro e estratega, comandando os exércitos em diversos recontros contra as tropas castelhanas, salvaguardando a independência nacional⁹¹. Em paralelo, participará, ao lado do rei, em campanhas internas de apaziguamento dos senhores locais adversos à causa do mestre de Avis. De tudo isto resultará um enriquecimento sem precedentes, sendo, à data da paz com Castela, um dos mais ricos e influentes senhores do reino. Do seu casamento com Leonor de Alvim nascerá uma filha, Beatriz Pereira de Alvim, que mais tarde casará com D. Afonso, conde de Barcelos, filho mais velho de D. João I,

⁸⁹ Cf. SOUSA, «Realizações», 507-508.

⁹⁰ Cf. SOUSA, «Realizações», 495.

⁹¹ Cf. João César das NEVES, *Os Santos de Portugal*, Lucerna, Príncípa Editora, Lisboa 2006, 128-131.

embora bastardo. Do cruzamento de linhagens sairá a fundação da casa de Bragança, uma das mais importantes e poderosas casas senhoriais em toda a história de Portugal, que acabará consubstanciando a dinastia que sucederá aos reis de Avis, após um interregno de governação castelhana.

D. Nuno, depois de viúvo, entregará todos os seus bens, quer em dote da filha, quer vendendo e distribuindo pelos pobres e casas religiosas, fazendo-se converso carmelita, no convento do Carmo em Lisboa, por si mesmo mandado erigir. Ali se conservará até ao final dos seus dias, morrendo em novembro de 1431, trabalhando como porteiro e mendigando pela cidade, num exemplo e testemunho de vida que muito influenciou e bradou na sociedade da capital e, certamente, na corte da novel dinastia⁹².

Exemplos deste tipo, embora talvez de não tão grande envergadura ou mediatismo, não escasseiam na corte de Avis. São diversos os casos de fidalgos, cortesãos ou aios de casas nobres do reino que abandonaram tudo pela vida religiosa, sobretudo reformada e austera. Enumerando mais alguns casos, poderíamos citar Mendo Gomes de Seabra⁹³, que se fará eremita da Serra d'Ossa, ou Beatriz da Silva, dama de companhia de D. Isabel, esposa de D. João de Castela, que será fundadora das Irmãs Concepcionistas em Toledo⁹⁴.

Se os finais da Idade Média são por toda a Europa um tempo de afirmação de identidades nacionais e do poder régio, em muitos casos em detrimento do poder temporal da Igreja, o facto é que os príncipes deste tempo são, na sua generalidade, muito atidos à prática religiosa. Todos eles, em geral, dispõem de um numeroso corpo de clérigos como conselheiros, confessores, diplomatas, esmoleres. Nas cortes reais europeias, que neste período se vão fazendo cada vez menos itinerantes, é muitas vezes seguido um ritmo de oração e frequência dos sacramentos quase monástico, sendo, por diversas vezes, acesa a disputa pela presença dos melhores teólogos e músicos para a liturgia das capelas reais⁹⁵.

A corte de Avis não fugia à regra nesse aspeto. Até pelas informações que obtemos da carta de Bruges que o infante D. Pedro envia a seu irmão D. Duarte⁹⁶, instando-o a

⁹² Cf. Jorge CARDOSO, *Agiolégio Lusitano dos sanctos e varões illustres em virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas*, III, edição fac-similada com estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2002, 199-207.214-218.

⁹³ Cf. MATTOSO, «Mendo Gomes de Seabra», *Dizionario Degli Instituti de Perfezione*, V, 1212-1213.

⁹⁴ Cf. NEVES, *Os Santos de Portugal*, 134-136.

⁹⁵ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 54-57

⁹⁶ Cf. PEDRO DE AVIS, «Carta do infante D. Pedro, escrita de Bruges, a seu irmão o infante D. Duarte, sobre diversos assuntos, tais como a preparação dos clérigos, instituição de colégios universitários, sobre religiosos e frades, vassallos, coudéis, guarnição das vilas e castelos, virtudes cardeais aplicadas, fidalgos, feitos de Ceuta, quebra da moeda, Conselho régio, escassez de cavalos, etc., em parte para satisfazer o

promover, entre outras reformas importantes, o desenvolvimento da universidade, para que se obtivessem os homens com a melhor formação possível para os mais altos cargos de responsabilidade na corte⁹⁷. Universidade essa onde, ao tempo, a formação era ministrada por colégios sob a égide de ordens religiosas, e onde pontificava a formação em filosofia, teologia e direito canónico. Cada um dos infantes tinha consigo um ou mais confesores e conselheiros em matéria de religião, e eram frequentes as pregações na corte, para as quais eram requisitados os melhores e mais conhecidos pregadores, nacionais ou estrangeiros.

Tendo isto em conta, não é de estranhar que todas as grandes opções da corte tivessem a participação de clérigos: expedições militares, prospeções na costa africana, embaixadas reais, comitivas matrimoniais, expedições diplomáticas, execuções jurídicas de decretos reais⁹⁸.

Os reis e infantes portugueses eram educados e tutorados por clérigos escolhidos especialmente para o efeito, introduzindo-os na doutrina da fé, no latim e grego, na filosofia, na leitura de vidas de santos e textos patrísticos. Isso é demonstrável pela quantidade de citações destas obras e respetivos autores, por exemplo, na obras de D. Duarte⁹⁹.

2.3. Intervenção régia na reforma da Igreja

Os séculos XIV e XV, de uma forma geral em toda a Europa, são um tempo em que se afirma de maneira cada vez mais vincada a identidade nacional dos povos, arrastando consigo a identificação com as causas nacionais e as causas das dinastias reinantes. O Rei, como detentor de um poder temporal cada vez mais centralizado, vai paulatinamente ser chamado a comandar os vários âmbitos e destinos da nação, incluindo os eclesiásticos¹⁰⁰. Nesta compreensão, a importância da Igreja para a vida dos súbditos era

pedido que seu irmão lhe fizera quando partiu do reino», António Dias DINIS (dir.), *Monumenta Henricina*, III, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, Coimbra 1962-1964, 140-149.

⁹⁷ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 76-77.

⁹⁸ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 35-36.

⁹⁹ Cf. José Maria Cruz PONTES, «Lulismo», *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, III, 157-158.

¹⁰⁰ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 64-74.

de tal ordem, que a sua manutenção e correção era incumbência do rei. Possibilitou esta situação a concomitância do enfraquecimento do poder papal, aquando das diversas querelas entre Roma e os estados europeus, agudizada pela dicotomia de poder gerada pelo Cisma do Ocidente.

Acrescidamente, tendo em conta a situação já descrita de decrepitude de vários âmbitos da vida da Igreja, mais os reis e senhores feudais se sentiam na incumbência de reformar e renovar a vida eclesial dentro dos seus domínios.

No caso português, fruto da reorganização estrutural e administrativa do reino induzida pela implantação da nova dinastia, bem como da necessidade premente de redistribuição das benesses comendatárias e da situação calamitosa, moral, espiritual e materialmente, de muitas abadias e mosteiros no reino, a coroa usará deste contexto de afirmação da identidade nacional para procurar redesenhar o quadro das relações com as instituições eclesiais¹⁰¹. Desde logo, procurando redistribuir os benefícios de que dispunha por padroado e beneplácito régio entre aqueles que, de alguma forma, serviram de apoio na sua ascensão¹⁰². Por outro, impulsionando a introdução de novas comunidades, ou reformas observantes de outras ordens já implantadas, no que favorecia, como vimos já, a religião dos povos do reino, como também recuperava comunidades devolutas e de escasso benefício material¹⁰³.

Paradigmático é o facto de chamar a si o mestrado das principais ordens militares presentes em Portugal, controlando assim, a partir da corte, grande parte do território que a elas tinha sido atribuído: os infantes D. Henrique, D. João e D. Pedro serão respetivamente mestres das Ordens de Cristo, de Avis e de Calatrava, processo que terá desenvolvimento mais tarde com D. João III que se fará a si próprio, na qualidade de monarca, mestre das três ordens, de forma hereditária.

Mais do que interesses espirituais e de reforma, o intuito é o de recuperar terras e benefícios para a autoridade da coroa, num movimento de centralização administrativa e fortalecimento do poder real¹⁰⁴. No entanto, não há dúvida de que os sucessivos monarcas de Avis terão legítimos interesses de renovação e progresso espiritual da Igreja. Compreendem, outrossim, que o papel ativo e decisivo de reforma geral da Igreja

¹⁰¹ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 53.

¹⁰² Cf. SOUSA, «Realizações», 499-500.

¹⁰³ Cf. DIAS, *Correntes do sentimento religioso*, 38-40.

¹⁰⁴ Cf. VENTURA, «As “Leis jacobinas”», 7-8.

portuguesa cabe à coroa, como protetora da religião do reino¹⁰⁵. É isso que diz o infante D. Pedro na já citada carta de Bruges: que o rei será recompensado por Deus, se cuidar com maior zelo daqueles assuntos que mais especialmente lhe dizem respeito, ou seja, os que pertencem à Igreja ou à clerezia «porque a bondade dos prelados faz grande emenda em os súbditos»¹⁰⁶.

D. João I firma a sua relação com a Igreja e com o papado aquando do Cisma do Ocidente no axioma do apoio ao papa romano Urbano VI, promovendo a sua figura como messiânica entre os povos de Lisboa e do reino, tornando uma opção e outra indissociáveis: quem quisesse estar do lado do mestre de Avis, tinha de ser apoiante romano; quem fosse apoiante romano, deveria favorecer João I na consolidação do seu poder em Portugal¹⁰⁷. Mais tarde, tentará intervir diretamente na situação eclesial, mas sofrerá aguerrida contestação pelas chamadas leis jacobinas¹⁰⁸.

De entre todos os escritos que os príncipes de Avis nos deixaram, num só, se bem que extremamente intencional, são usadas expressões afins de «reforma da Igreja»: é o texto enviado por D. Duarte a Eugénio IV, aquando da assembleia conciliar de Basileia. Nele mostra a sua solicitude em implementar em Portugal reformas na Igreja, conducentes à virtude e formação dos prelados. Propõe uma espécie de catecismo simplificado para que o povo conheça o básico das virtudes morais e religiosas, o fim do Cisma com o Oriente, a reorganização territorial, bem como melhor distribuição de rendimentos entre o clero, ao qual não se deveria aceder com menos de vinte anos, e apenas se fosse com objetivo de tomar ordens sacras. Pede que se limite o âmbito das excomunhões que se generalizavam, estatuto especial para as ordens militares e a constituição em todas as catedrais de leitores de *sacra pagina*, para melhor formação do clero e dos fiéis. Por fim, sugere mesmo a diminuição dos dias de preceito e também que se evite generalizar a comutação de penitências em somas pecuniárias, mas antes em obras de caridade. «Esta iniciativa régia de propor medidas para a reforma da Igreja pressupõe que D. Duarte se arrogava esse direito, ou melhor, esse dever, como inerente ao seu ofício»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 494.

¹⁰⁶ Cf. DINIS, *Monumenta Henricina*, III, 140-149.

¹⁰⁷ Cf. DIAS, *Correntes do sentimento religioso*, 80.

¹⁰⁸ Cf. José MARQUES, «Legislação e prática judicial como fontes de tensão entre D. João I e a Igreja», *Revista de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto 1990, 37-46.

¹⁰⁹ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 33-42.59-61.

D. Duarte, ainda regente, tinha já pedido ao papa Martinho V a vinda de D. Gomes a Portugal, com intuitos reformistas. D. Gomes vem com dezoito monges. Em 1424 instalam-se no mosteiro de Alpendorada. No entanto, a falta de sucesso desta iniciativa culmina com o regresso de D. Gomes a Itália logo em 1426. Restará desta tentativa apenas o mosteiro de Xabregas, ainda em construção, que será posteriormente entregue aos Loios de João Vicente¹¹⁰.

D. Duarte fará uma segunda tentativa em 1434, juntando o abade Gomes com João Vicente para uma visita e reforma geral da Igreja do reino, que será bloqueada pela oposição de Alcobaça e do alto clero de origem nobre, encabeçado pelo poderoso arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, que contesta a necessidade de estrangeiros e de gente de origens obscuras¹¹¹ para este tipo de missão. Não chegam sequer a iniciar os procedimentos, graças a uma carta ameaçadora enviada a Eugénio IV, que cede e recua¹¹².

O infante D. Pedro, por seu lado, era mais apenso à importância da reforma das estruturas e jurisdições. Isso vemos atestado nos conselhos que envia regularmente ao seu irmão regente, bem como na famosa carta de Bruges, com numerosas ideias que ia presenciando nas suas viagens que lhe pareciam interessantes para implantar também em Portugal. Confia que a via institucional corretamente aplicada asseguraria a virtude dos pastores. Nesta carta, aconselha, por exemplo, a obrigatoriedade de os bispos, abades e outros altos cargos eclesiásticos deverem apenas ser concedidos a clérigos letrados com formação universitária, e propõe mesmo que estes sejam eleitos colegialmente. Sugere medidas para estancar a proliferação de clérigos menores sem intenção de aceder ao sacerdócio. Sugere que se reforme o viver dos frades, nomeadamente a sua vida em comum, com a obrigatoriedade de «tomar as refeições no refeitório e dormir no dormitório», bem como prover a que tenham efetivo trabalho manual, como combate à ociosidade¹¹³.

Tanto D. João I como D. Duarte e D. Pedro, se bem que com implicações práticas diferentes, assumem a reforma da Igreja em Portugal como tarefa do rei¹¹⁴. Apoiam a formação e desenvolvimento de ordens e institutos reformados, como Jerónimos, Loios,

¹¹⁰ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 66-68.

¹¹¹ Uma velada alusão crítica à escolha de João Vicente para integrar este projeto.

¹¹² Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 74-76.

¹¹³ Cf. DINIS, *Monumenta Henricina*, III, 141-143.

¹¹⁴ Cf. VENTURA, «As “Leis Jacobinas”», 16.

Eremitas da Serra d'Ossa, observantes Franciscanos e Dominicanos¹¹⁵. Já Afonso V abandonará o vigor reformista, tanto por estar mais virado para assuntos militares, como por seguir uma linha conciliadora com o clero e a alta nobreza, evitando sempre conflitos, o que significava, para este âmbito, manter o *status quo*¹¹⁶.

Apesar de tudo, não podemos dizer que os reis de Avis tinham uma formulação consistente e programática de reforma da Igreja. O que vemos é que pretendem tomar a iniciativa de uma nova ordem de relação com as liberdades eclesiásticas, mais interventiva do lado temporal, e que não o deixaram de procurar, apesar dos protestos do clero.

3. Mestre João Vicente: o «Bispo Santo do Azul»

«Quando finalm^{te} esse mesmo Estado Clerical estava mais abatido em o Reyno de Portugal, e desprezado dos próprios seculares nasce na sua Metropole o Veneravell M. João V^{te} pera seu Reformador instituindo e fundando hũa nova Congregação em que se conservasse o mesmo Santo Estado na vida comũa, Pobreza e obed^a voluntária a seus Prelados por imitação dos Sagrados Apostolos com Christo seu Mestre mostrando com obras proprias o acerto de seu nascimento»¹¹⁷

É fascinante o percurso de vida de Mestre João. Se não pela sua santidade, acerto, virtude ou inteligência que averiguaremos noutros pontos deste trabalho com maior detalhe, é-o sobretudo pela diversidade da sua caminhada. Formado em artes e medicina, acabará sacerdote. De lente universitário e médico da corte¹¹⁸ acabará bispo, primeiro em dioceses do interior, mais tarde como confessor de própria rainha de Castela, por especial comissão do infante D. Pedro, à época regente do Reino. De leigo interessado pela teologia e assuntos eclesiásticos, virá a ser próximo da reforma dominicana, depois fundador de uma comunidade mista de clérigos e leigos em Lisboa e no Porto, amigo de emparedados e eremitas, fundador principal de uma congregação de sacerdotes seculares, reformador da Ordem de Cristo. Nesse desiderato percorrerá capitais europeias e

¹¹⁵ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 495.

¹¹⁶ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 64.

¹¹⁷ JORGE DE SÃO PAULO, *Epilogo e Compêndio*, 116.

¹¹⁸ Sousa Costa não duvida que tenha sido médico de renome ou que tenha sido chamado à corte, mas acha pouco verossímil ter granjeado o título de físico mor do Reino, que as crônicas unanimemente lhe atribuem, não obstante. Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 326.

contactará com todas as novas correntes do sentir e viver religioso que emergem um pouco por toda a Europa.

Falar de João Vicente obrigou-nos já a fazer um apanhado contextualizante de envergadura considerável, porque em grande parte aquilo que de importante, em termos religiosos, se passou em Portugal no seu tempo, ele teve algum papel.

João Vicente nasce em Lisboa em 1380, filho de Mécia Ponce e de Estêvão Rodrigues de Maceira. Consta de algumas crónicas que seria, por parte da mãe, aparentado com D. Álvaro de Castro, condestável do Reino. Mas a opinião mais verosímil parece vir da crónica de Paulo de Portalegre, que refere que seus pais eram detentores de uma nobreza «mais per bondades que per geração»¹¹⁹. Há algumas histórias sobre o seu nascimento e a sua infância, que aparecem nas crónicas posteriores, mais à giza de *fioretti*¹²⁰ que de crónica, de modo que não podemos ter por certa grande informação da sua infância e juventude, senão que teria, de facto, sido criado em casa de D. Álvaro de Castro, na perspectiva de, por esse modo, poder aceder à corte e a algum cargo de prestígio, neste tempo em que, como vimos, havia alguma ascensão social, graças às mudanças políticas que acompanharam a implantação no poder da nova dinastia.

3.1. Juventude e vida na corte

Se é verdade que da sua infância e adolescência muito se pode especular pelo pouco que se sabe de forma documentada, a partir da sua juventude, as crónicas de que dispomos demonstram em geral uma grande unidade de relatos, ajudando-nos a olhar para a vida de João Vicente com um maior grau de certeza. A correlação com documentos pontifícios, oficiais e correspondências também ajudam ao desiderato.

¹¹⁹ PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 79.

¹²⁰ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo aberto na terra*, 256. Francisco de Santa Maria refere, por exemplo, a gravidez há muito desejada por seus pais, a promessa da mãe, o ter sido batizado na mesma igreja que Pedro Julião, médico famoso e Papa João XXI, ressaltando ainda o facto de este João Vicente ser filho único. Enaltece a virtude, honestidade piedade e devoção do menino desde a mais tenra idade, o que, pelo tom deveras apologético do autor, que não esconde o seu desejo de defesa da solidez das bases em que se funda a sua congregação, dá mais ideia de embelezamento piedoso que de informação fidedigna.

João Vicente, com a sua família, muda-se, cerca de 1398, para Benfca¹²¹. Será decisivo este passo, tanto mais que fará amizade com Frei Mendo e Frei João de Moura, frades dominicanos do convento de Benfca, que era, à época, de recente edificação e grande importância, por se ter rapidamente tornado cabeça da irradiação da observância dominicana em Portugal. O contacto com estes homens produzirá nele uma forte impressão, a ponto de ser visita frequente do convento e até uma primeira tentativa de lá tomar o hábito, da qual vai ser dissuadido pelos pais que, como vimos, depositavam nele esperanças de alguma ascensão social através da corte e de prole legitimada por casamento. No entanto, mesmo regressando a Lisboa, João Vicente foge de casa para novamente tentar entrar em São Domingos de Benfca. A reação do pai, apoiado por homens armados e por D. João de Castro, vai amedrontar os frades que, sendo o convento recente, necessitavam dos apoios de gente nobre e rica para se estabelecerem e manterem influência que lhes permitisse continuar a ter um papel ativo na reforma dominicana. De modo que despedem João Vicente, animando-o a continuar, de outra forma, os seus bons propósitos¹²².

Este, procurando evitar as pressões familiares para se casar e prosseguir os planos para ele traçados, decide estudar na universidade, convencendo os pais de que seria boa forma de alcançar prestígio numa corte como a de Avis, onde muito se admirava o mérito das letras. É assim que vai cursar artes e medicina¹²³, área na qual obtém mestrado e a categoria de lente de medicina na própria universidade, em 1408. Terá, ao tempo, frequentado também cursos de teologia, o que não é despiciendo, dado que o veremos, na corte e na faculdade, rodeado de clérigos e aspirantes ao sacerdócio. Vemo-lo também, no entanto, visita regular de um certo emparedado estrangeiro de nome Vicente, contíguo ao mosteiro agostiniano da Graça, com quem manterá longas conversas, à giza de acompanhamento espiritual. Ajudado no seu discernimento por este, procurará fazer-se instituir em ordens menores, às escondidas dos pais, que, depois de saberem do facto consumado, procuram-lhe ao menos um benefício que faça dele um homem honrado, e

¹²¹ PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 81.

¹²² Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 121.

¹²³ Cf. António Moreira de SÁ (dir.), *Chartularium Universitatis Portugalensis*, II, Fundação para a Ciência e Tecnologia, Lisboa 1999, 425. Artes seria o curso preparatório, de âmbito matemático e filosófico, segundo o ordenamento do 'trivium' da época. Será sempre com o título de «mestre em artes e medicina», como aparece neste texto, que será citado em documentos oficiais relativos à fundação dos Loios.

quicá o lance numa boa carreira, agora como eclesiástico. Uma única crónica situa a morte dos pais por estes anos¹²⁴.

Ser professor universitário em medicina é ser, por raciocínio lógico, mormente num tempo em que a formação intelectual de nível universitário estava muito longe da massificação, convidado a frequentar a corte, primeiro em missão por doença de algum nobre ou funcionário, depois por relações de amizade. E João Vicente é visita permanente da nobreza e mesmo da família real, como atestam vários episódios consignados nas crónicas, como a cura de D. Vasco, futuro bispo do Porto e de Évora, do infante D. Fernando¹²⁵, e de D. Fernando da Guerra, o poderoso arcebispo de Braga, de origem real. Será, portanto, neste contexto que conhecerá Martim Lourenço, Lourenço Anes e Afonso Nogueira, entre outros amigos e companheiros que se começarão a reunir em casa do pároco de São Julião de Lisboa, primeiro para discutir o estado da Igreja e das ordens religiosas, depois para elencar um caminho para uma renovação da mesma Igreja e sobretudo, do clero secular. Entretanto, vai continuar o contacto regular com o emparedado Vicente, que, como se erigido em seu diretor espiritual, o animará no desamparo do mundo e na sua conversão.

E, vendo que as reuniões tardavam em dar frutos concretos, pensa mais uma vez em tomar o hábito em São Domingos de Benfica, no que é dissuadido por Lourenço Anes, ao ser finalmente convencido por este de que o caminho era ser fundador de um projeto de renovação do clero secular pelo testemunho e exemplo.

«Óo Mestre Johane, e que hé esto que dizês? Ou que hé o que cuidaaes? Não nos desamparês! Nom vedes como o ho mundo hé todo cheo de religiosos? E todas aas Oordens açaz tem? E somente a nossa desperece, a qual deu nascimento ha todas? E ora as outras sam exalçadas e a nossa deribada em toda a frieza e dissuluçam! Aviventai-a, aviventai-a com ha graça de Deos, qua pois vos ele toquou ho coração, ele vos abrirá o caminho como as cousas venhão há bom fi»¹²⁶.

Para melhor aprofundar esse seu chamamento, decide fazer um tempo de retiro na companhia de Mendo de Seabra, no seu ermitério de Mendoliva em Setúbal, e após alguns

¹²⁴ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 165.

¹²⁵ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra*, 566. Esta cura, das citadas, é a que aparece apenas numa crónica, a de Francisco de Santa Maria, sendo a mais afastada dos eventos e por isso faltando-lhe o substrato das outras, que são confirmadas pelos acontecimentos posteriores.

¹²⁶ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 87.

momentos fortes de conversão pessoal, prepara-se para as ordens sacras e ordena-se finalmente sacerdote, celebrando no ermitério de Mendoliva a primeira missa¹²⁷.

3.2. Os caminhos da fundação dos Loios

Animado destes objetivos, e provavelmente por conhecimentos e amizades criados através da corte, João Vicente recebe o convite do pároco de Santa Maria dos Olivais para lá se instalar com aqueles que a ele se juntassem. Sendo esta uma paróquia recente e semiurbana, permitia o recato de quem queria desamparar o mundo, ao mesmo tempo que manteria o seu carisma urbano e a proximidade com a corte, onde continuariam os membros da nova comunidade a deslocar-se por ofício¹²⁸.

Não se sabe bem o que conduziu ao precipitar do fim desta experiência, mencionando apenas os cronistas que o pároco dos Olivais, se teria desentendido com o grupo por alguma inveja, deixando pairar a ideia um eventual conflito de autoridade. Foi então o pequeno grupo expulso desta primitiva comunidade. No entanto, a sua fama tinha-se já espalhado e João Vicente decide-se a aceitar o convite de D. Fernando da Guerra a instalar-se na sua arquidiocese, onde não faltariam casas para os acolher, a ele e seus companheiros, bem como povo para evangelizar¹²⁹.

De passagem pelo Porto, porém, decidem aceitar o convite de D. Vasco, bispo da diocese, e instalam-se em Santa Maria de Campanhã. Por lá se dedicam à oração, à vida comum, à pregação e cuidado pastoral e corporal do povo simples, que lhes ganha grande afeição. No entanto, também esta experiência terá desfecho semelhante à anterior: tendo sido D. Vasco transferido para o arcebispado de Évora, pede-lhes que o acompanhem, ao que estes recusam, sendo, pouco depois, expulsos de Campanhã pelo pároco do lugar¹³⁰.

A este ponto, depois de duas experiências infrutíferas, João Vicente ficará praticamente só, com o abandono dos seus companheiros, seja desmoralizados pelas tentativas falhadas, seja para tentarem, cada um por sua via, solução mais definitiva e

¹²⁷ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 88.

¹²⁸ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 136.

¹²⁹ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 89.

¹³⁰ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 140-141.

segura para a nova comunidade¹³¹. João Vicente segue apenas com João Rodrigues para Braga, onde é calorosamente recebido por D. Fernando, que os acolhe no Paço e promete a primeira casa que vagar. Vagou primeiro a abadia de Santa Maria de Adaúfe que João Vicente recusa, sabendo que esta seria comenda de um outro clérigo que lhe faz chegar o seu protesto. Estando já desesperado de bom desfecho e preparando-se para regressar a Lisboa ou ao priorado de São Tiago de Tremês em Santarém, do qual era reitor, João Vicente recebe a proposta de se instalar no decrépito mosteiro de São Salvador de Vilar de Frades, em Barcelos. Visitando-o e achando-o demasiado arruinado para poder instalar-se, acaba por aceitar, com a promessa de Vasco Rodrigues, chantre da Sé de Braga, de anexar a este mosteiro o de São Salvador da Várzea, contíguo e igualmente reduzido a igreja secular. Deixando João Rodrigues, João Vicente vai procurar reunir os companheiros dispersos, começando a vida comunitária oficialmente em Vilar de Frades em 28 de fevereiro de 1425¹³².

Dedicam-se todos arduamente à recuperação do mosteiro, bem como à atividade religiosa comunitária e pastoral junto das populações vizinhas, granjeando rapidamente o título de «bons homens de Vilar».

«Os frutos do seu [da congregação] zelo, aliados a uma vida irrepreensível, não se fizeram esperar: cónegos e abades renunciavam os seus benefícios para se alistarem na companhia dos ‘homens bons’, ainda sem aprovação canónica, mas já regrada por estatutos compostos pelo fundador»¹³³.

A título de exemplo, encontramos o abade do mosteiro de Calvelo ou o próprio Vasco Rodrigues, chantre da Sé de Braga e benemérito essencial para a instalação da comunidade em Vilar de Frades, que se fazem membros¹³⁴.

É neste afã que, em 1429, os vem encontrar a comissão do regente D. Pedro para que tanto João Vicente como Martim Lourenço integrassem a comitiva matrimonial da Infanta D. Isabel para o seu casamento com Filipe, o Bom, duque da Borgonha. Aceitam, intimados, mas com a promessa de poderem aproveitar a viagem para posteriormente se

¹³¹ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 91.

¹³² Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 144-145. Transcrição completa do documento em que D. Fernando da Guerra erige canonicamente a comunidade de Vilar de Frades.

¹³³ Manuel GONÇALVES DA COSTA, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, I, edição do autor, Lamego 1977-1984, 203.

¹³⁴ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 102-104.108-110.

deslocarem a Roma de forma a obter aprovação canónica da comunidade, bem como confirmação das doações feitas por D. Fernando da Guerra¹³⁵.

Já em Roma, João Vicente, durante as suas diligências junto da cúria romana, conhece o cardeal Gabriel Condulmer. Também este beneficia dos seus cuidados e conhecimentos médicos e lhe fica devedor. Consegue as aprovações pretendidas, embora de forma surpreendente, pois a bula de aprovação concede à nova comunidade a qualidade de Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, com eleição de prior trienal¹³⁶.

No entanto, estando já no caminho de regresso a Bruges, João Vicente recebe a notícia da morte do papa Martinho V e da eleição, em sua sucessão, do próprio cardeal Gabriel Condulmer, fundador ele mesmo dos Cónegos Seculares de São Jorge de Alga, com o título de Eugénio IV. Regressa a Roma, obtendo novas aprovações: a ereção canónica da sua comunidade em Cónegos Seculares de São Salvador de Vilar de Frades, com constituições e privilégios dos Cónegos de São Jorge de Alga e dos Jerónimos; a colocação da nova congregação como imediata à Santa Sé, na qual o próprio João Vicente acumularia o cargo de superior e de visitador com faculdade de nuncio apostólico; a transferência de Vilar de Frades e do Couto de São Salvador da Várzea para a posse da Congregação, beneficiando do mesmo regime de isenção em relação ao ordinário do lugar¹³⁷.

O mesmo João Vicente é ordenado bispo em Roma por Eugénio IV e nomeado para a diocese de Lamego, em 1430¹³⁸. Esta situação, à partida muito favorável, desencadeará reação violenta por parte do arcebispo de Braga, inconformado com esta subtração à sua jurisdição, numa querela com vários episódios, que terá desfecho desfavorável para a nova congregação, sendo apenas resolvida com a transferência, sob o novo nome de Cónegos Seculares de São João Evangelista, para o convento de Xabregas em Lisboa¹³⁹.

¹³⁵ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 149.

¹³⁶ Cf. António Domingues de Sousa COSTA (dir.), *Monumenta Portugaliae Vaticana*, IV, Editorial Franciscana, Braga-Porto 1970-1982, 581-582.

¹³⁷ Cf. COSTA, *Monumenta Portugaliae Vaticana*, IV, 596-597.

¹³⁸ Cf. José MATTOSO, «Canonici Regolari di San Giovanni Evangelista», *Dizionario Degli Istituti di Perfezione*, II, 120. É também referido que, além da ordenação episcopal, João Vicente teria recebido de Eugénio IV mandato para se dirigir ao duque da Bretanha para o convencer a comparecer em Basileia, no que teria sido bem sucedido. Não exploramos este facto, apesar de plausível, por não encontrarmos menção desta demanda noutras fontes.

¹³⁹ Cf. TAVARES, «Lóios», 151-152.

3.3. Bispo de Lamego e Viseu

«Pela bula *apostolatus officium*, de 7 de maio de 1431, Eugénio IV confirmou na mitra lamecense a João Vicente, mestre em artes e medicina, por a igreja se encontrar vaga [...] O próprio sumo pontífice lhe deu o roquete em Roma, confirmando-o ao mesmo tempo como superior geral perpétuo da sua congregação de Vilar de Frades, com faculdade de nuncio apostólico em relação à mesma»¹⁴⁰.

João Vicente, agora não só superior da congregação por si fundada mas também bispo diocesano de Lamego, regressa a Portugal no mesmo ano de 1431. Rapidamente toma posse da sua diocese, empenhando-se desde a primeira hora em inteirar-se da situação geral da pastoral e do clero ao seu serviço¹⁴¹.

Procurou fazer pessoalmente e com pequena comitiva a visitação de todas as paróquias e comunidades religiosas da diocese, por vezes demorando-se em algumas vários dias, resolvendo problemas, celebrando sacramentos e catequisando pessoalmente as comunidades. Mostrou sempre grande firmeza na correção dos abusos e relaxamentos, nomeadamente no que à vida do clero dizia respeito, castigando severamente casos de concubinato, heresias e nepotismo¹⁴².

Deu mostras de se preocupar com os mais pobres, abrindo os celeiros da mitra e vendendo mesmo alfaias de culto para custear a alimentação dos mais desvalidos em anos de más colheitas e carestia de alimentos. Tinha por hábito sentar todos os dias um pobre à sua mesa, e visitar regularmente pessoas simples da vila, quer por razões pastorais ou de amizade, quer para cuidados médicos gratuitos. Paralelamente, tentou corrigir abusos de tradições populares, como eram as chamadas «merendas dos Ós», oferecidas pelo cabido no advento, que se tinham tornado arraiais populares com pouco de religioso, e nas quais se registavam situações de embriaguez e zaragatas pouco edificantes com o seu intuito religioso¹⁴³. Elaborou novos estatutos para o cabido diocesano e reduziu a igrejas seculares vários mosteiros e conventos desprovidos de vida religiosa regular, como foi o caso da abadia de São Jorge de Recião, onde viviam apenas duas monjas sem votos e em notório escândalo público. Para o mesmo lugar procurou criar uma nova comunidade

¹⁴⁰ Cf. COSTA, *História do bispado*, 201.

¹⁴¹ Cf. COSTA, *História do bispado*, 205.

¹⁴² Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 156.

¹⁴³ Cf. Joaquim de AZEVEDO, *Historia Ecclesiastica da Cidade e Bispado de Lamego*, Typographia do Jornal do Porto, Porto 1877, 62-63.

confiada aos seus cónegos, o que originou nova disputa de jurisdição, porquanto a abadessa anterior se sentiu espoliada e contou com a proteção do conde de Marialva, seu familiar por linha ilegítima¹⁴⁴.

Em 1444, recebe de Eugénio IV nova provisão, desta vez para a diocese de Viseu. Demora-se um pouco desta vez a tomar posse da nova diocese, onde chega apenas em 1446¹⁴⁵. De novo, inicia um périplo de visitas pastorais de forma a conhecer de forma pessoal e aprofundada a sua nova diocese. Continua a sua presença junto dos cidadãos de Viseu, nomeadamente transferindo o paço de Fontelo, à época fora da cidade, para junto da Sé. Para além da sua solicitude pelos pobres, nomeadamente no fornecimento de cuidados médicos gratuitos, e rigor com a vida moral, religiosa e económica do clero, toma iniciativas para melhorar a sua formação, criando um mestre-escolado. Adquire livros e alfaias de culto para melhorar a qualidade da liturgia, e é visto várias vezes a ajudar na limpeza e ornamentação da própria catedral¹⁴⁶. Foi por várias vezes comissionado pelo papa para dirimir casos de consciência e jurisdição, como o conflito entre D. Fernando da Guerra e D. Luís da Cunha, prior da colegiada de Guimarães, e para outros ofícios de reforma da Igreja, como a visitação geral programada por D. Duarte e comissionada a D. Gomes e João Vicente, em 1434, mas nunca realizada¹⁴⁷.

Em 1447 recebe nova comissão de D. Pedro, desta vez para acompanhar D. Isabel, filha do infante D. João e futura esposa de D. Juan de Castela, na qualidade de confessor da Rainha. Permanece durante nove anos neste ofício, na corte castelhana em Valhadolid, onde assistirá aos acontecimentos relativos à vocação de Santa Beatriz da Silva, acompanhando-a nas suas provações, e assistindo a rainha no derrube de Álvaro de Luna, poderoso valido do rei castelhano e fonte de intrigas nocivas para Portugal e para o próprio reino de Castela, acabando este executado a mando do Rei¹⁴⁸. Entrementes, desloca-se a Portugal para redigir e publicar a reforma dos estatutos e constituições da Ordem de Cristo, mandada pelo papa, por especial pedido do infante D. Henrique, o que faz em 1449¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 267-269.

¹⁴⁵ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 331.

¹⁴⁶ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 159.

¹⁴⁷ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 74-76.

¹⁴⁸ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra*, 590-596.

¹⁴⁹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 267.

Com a morte de D. Isabel, regressa a Portugal em 1456 e finalmente a Viseu em 1460¹⁵⁰, onde permanece no seu posto até que a morte o vai encontrar em 30 de agosto de 1463, recebendo os últimos sacramentos do Loio João de Nazaré, que ali se encontrava vindo de Vilar de Frades para despachar assuntos relativos à Congregação. Congregação da qual já não era superior geral desde 1460, mas com a qual mantinha sempre relações estreitas, visitando as suas já várias comunidades regularmente¹⁵¹, sendo conhecido em Lamego e Viseu como o «Bispo Santo do Azul», por nunca ter deixado o hábito da congregação, mesmo como bispo¹⁵². Foi sepultado numa capela lateral da Sé de Viseu, mandada contruir por sua iniciativa vários anos antes, sendo durante longos anos lugar de peregrinação¹⁵³.

4. Conclusão do capítulo

Depois de termos analisado a personagem de João Vicente em paralelo com alguns elementos que considerámos importantes pelo que aportam de influência e informação sobre o seu pensamento e linhas de atuação, vemos como o carisma do fundador dos Loios e a sua visão de reforma da Igreja se inserem num contexto mais amplo em que de diversos lados se sente o clamor por renovação, ao mesmo tempo que muitos procuram, ao seu modo e com os meios de que dispõem, dar resposta a essas necessidades que se vão fazendo sentir.

Desde as estruturas da cúria romana ao simples clérigo, passando pelas diversas casas reais e nobres da Cristandade, a necessidade de *reformatio in capite et in membris ecclesiae* vai-se repetindo uma e outra vez, até se tornar um jargão tão comum como banalizado¹⁵⁴.

Todavia «a sociedade portuguesa do século XV, ao lado de uma decadência religiosa enorme, guardava no seu seio os germes da vitória sobre si mesma»¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Cf. COSTA, *História do bispado*, 209-210.

¹⁵¹ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 82-83.

¹⁵² Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 169.

¹⁵³ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 167.

¹⁵⁴ Cf. CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas», 636-637.

¹⁵⁵ DIAS, *Correntes do sentimento religioso*, 65.

Com diferentes começos, variados caminhos e diversas vicissitudes, a reforma, esse ideário protológico de regresso às origens, ao fervor e ao rigor dos primeiros tempos, fará o seu caminho na generalidade das ordens, estando nesta fase, já a pleno vapor, quando João Vicente se começa a interessar por estes assuntos. O problema do seu tempo, na sua leitura, já não era esse, mas persistia no clero secular. E, aqui, o problema era obviamente transversal, mesmo se as raízes eram inversas: se os altos cargos eclesiásticos estavam ocupados pelos indivíduos vindos da nobreza e das grandes casas feudais, tornando o exercício do seu ministério uma carreira de acumulação de benefícios, privilégios e guerras familiares, já o baixo clero padecia do contrário. Esse mesmo clero que, estando mais perto do dia a dia do povo simples, sofria das mesmas enfermidades deste: iliteracia, superstição, pobreza material e permeabilidade a relaxamento de costumes e procedimentos, quando não declarados abusos e situações de escândalo. É sobre o estado da *ordem apostólica* que João Vicente acabará pousando o seu olhar crítico, e procurará em toda a sua vida atuar com firmeza e determinação.

João Vicente desperta para a vocação no contacto com os Dominicanos de Benfica, e, por várias vezes, se decide a fazer religioso dominicano. No entanto, o seu itinerário vital vai permitir-lhe contactar com diversas formas de vida religiosa, das mais relaxadas e cortesãs, às novas formas de vida austera e observante. Nota-se que pende para iniciativas de reforma, sobre a qual discutiria longamente nas reuniões de São Julião. No entanto, João Vicente não é tanto um teórico, mas um homem de ação: depois de um tempo de retiro, não vendo as coisas avançar, impacienta-se, não sendo demovido senão depois de Lourenço Anes lhe fazer perceber que era muito mais preciso junto do século que dentro do claustro. O seu alvo era o clero secular, o mais necessitado de guia para se renovar.

As suas iniciativas surgem mais de uma consciência prática que de uma intuição carismática: da vida de oração das primeiras tentativas de implantação pouco sabemos, senão que João Vicente e seus companheiros eram assíduos à oração e a uma vida pastoral intensa. A estrutura é flutuante e depende sobretudo da iniciativa pessoal dos fundadores, com João Vicente à cabeça. Como bispo, procurará sobretudo pôr em prática aquilo que achava que nunca deveria ter sido abandonado.

CAPÍTULO II – MOSAICO DE INFLUÊNCIAS E AFINIDADES

Depois de termos procurado João Vicente dentro do contexto social e eclesial que o envolveu, vamos agora proceder ao caminho inverso: procurar o contexto dentro da sua personalidade, ou seja, aferir o modo como diversos aspetos foram trabalhados interiormente de forma a exercer influência na sua caminhada.

Nesta demanda centraremos a nossa atenção nas pessoas, instituições, carismas e fontes literárias. Do circuito de rostos e relações buscaremos atitudes e exemplos, bem como apoios e oposições mais ou menos pronunciados. Num segundo momento, enquadraremos as formas de vida religiosa com que contactou, tentando vislumbrar o impacto que possam ter tido em João Vicente, ora negativo ora positivo, que o tenham feito querer emular, adaptar ou rejeitar aspetos desses carismas que conheceu. Por fim, sabemos que João Vicente escreveu pouco, mas leu bastante: selecionaremos algumas obras com as quais sabemos que contactou, para aprofundar de que forma influenciaram o seu pensamento e espiritualidade.

A metodologia de enumeração sistematizada de fatores externos que encontrámos plasmados em João Vicente preside ao desejo de conjugar vários pequenos detalhes para que, malgrado a incompletude documental com que nos deparamos ao estudar o fundador dos Loios¹⁵⁶, possamos, qual mosaico danificado, ainda assim ter uma visão aproximada da sua envergadura interior.

Optámos por não fazer um levantamento exaustivo, mas antes trazer à liça os elementos com maior suporte documental, na demanda por uma visão mais clara das dimensões estruturantes da personalidade e vetores basilares de atuação de João Vicente. Talvez assim consigamos demonstrar a importância da ideia de estado apostólico como conceito constitutivo no seu carisma, averiguando da forma como esta consciência se foi formando interiormente em si.

¹⁵⁶ Cf. Bernardo Vasconcelos e SOUSA (dir.), «"Guia histórico das Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento" um projecto de investigação», *Lusitania Sacra*, 13-14 (2001-2002) 633-639. Aspeto muito comum à época em estudo, agravado ainda pela fiabilidade de muitas crónicas posteriores referentes a este período, a que alude Bernardo Vasconcelos e Sousa ao apresentar o método investigativo utilizado para compilar o «Guia Histórico das Ordens Religiosas em Portugal: Das origens a Trento».

1. Pessoas e relações

Na busca de, tanto quanto possível, reconstruir o itinerário de João Vicente, procuraremos, através das fontes documentais disponíveis, descobrir pontos de contacto entre este e algumas personalidades suas contemporâneas, aferindo depois a forma como estes tiveram maior ou menor influência no caminho do fundador dos Loios.

As relações que mantemos, sobretudo quando perduram no tempo, deixam em nós marcas indeléveis. Certas pessoas marcam, tanto positiva como negativamente, o nosso caminho e moldam o nosso agir e pensar. Estas, que escolhemos desenvolver, são no nosso entender decisivas para o desenrolar de opções de João Vicente, influenciando a sua ação e pensamento.

A corte foi, após a universidade, o alfobre de ideias e de horizontes vocacionais, bem como o lugar privilegiado de recrutamento de companheiros da primeira hora da comunidade. O duque de Bragança e a cúria romana foram grandes pontos de referência, bem como apoio nos momentos de maior necessidade. Finalmente, a história da fundação dos Loios e, por extensão, de João Vicente, ficaria terrivelmente truncada caso fossem omitidas ou insuficientemente aprofundadas as relações deste com D. Frey Gomes Eanes, abade de Santa Maria de Florença e prior de Santa Cruz de Coimbra, e com D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga.

João Vicente teve diversos «mentores»: desde os Dominicanos de Benfica, ao emparedado Vicente, Mendo Seabra ou Lourenço Anes. Mas, para a sua compreensão carismática da utilidade e missão dos Loios, nenhum foi tão decisivo como D. Frey Gomes. De entre os diversos problemas e obstáculos que teve de ultrapassar, nenhum foi tão espinhoso como a querela com D. Fernando da Guerra.

Creemos que este leque de aprofundamentos nos ajudará a perceber, a partir destes espaços e personagens, mais um pouco sobre os influxos recebidos por João Vicente.

1.1. A Dinastia de Avis e a corte

Segundo as crónicas, João Vicente foi educado perto da família de D. Álvaro de Castro, condestável do reino. Seus pais, não sendo de origem nobiliárquica, seriam

relativamente abastados, provavelmente comerciantes, e procuravam nele elevar o nome da família, fazendo dele frequentador da corte. Para tal buscaram-lhe um casamento honroso e proveitoso e opuseram-se às suas manifestações de vocação religiosa.

Não se opuseram, no entanto, antes fomentaram, a sua opção pelos estudos universitários, conscientes que os estudos superiores podiam ser uma alavanca decisiva para a sua ascensão social, acedendo a uma corte que estava ainda em consolidação por via da transição dinástica e que privilegiava publicamente os letrados para os officios reais.

Formando-se em medicina e alcançando algum prestígio ao tornar-se lente de medicina da própria universidade, foi naturalmente chamado à corte: primeiro, sobretudo pelas suas qualidades profissionais como físico; depois, por relação pessoal e de amizade com os infantes e outros frequentadores habituais do paço. Lá terá conhecido, muito provavelmente, Martim Alho e Lourenço Anes, seus companheiros de primeira hora no grupo de reflexão que alimentaria em São Julião.

Já depois de iniciar a primeira experiência comunitária em Santa Maria dos Olivais, continuaria a frequentar a corte com regularidade. E a mesma corte não o perdeu de vista quando, em 1429, D. Duarte o mandou chamar de Vilar de Frades para integrar a comitiva da Infanta D. Isabel no seu casamento em Bruges com Filipe, o Bom, duque da Borgonha.

Nessa viagem aproveitou para ir a Roma buscar confirmação pontifícia para as doações do arcebispo de Braga de Vilar de Frades e do Couto da Várzea, bem como aprovação da comunidade entretanto por si fundada. Não havendo qualquer registo que o indique, é no entanto de crer que chegasse a Roma munido de salvo condutos e de cartas de recomendação, possivelmente de origem real, que permitissem que a sua súplica fosse ouvida, como foi, pelo cardeal Gabriel Condulmer. Mais ainda o conjecturamos, atentando na celeridade com que conseguiu estas aprovações, estando já de regresso a Bruges no início do ano seguinte, quando a ascensão do mesmo Gabriel Condulmer ao sólio pontifício o faz regressar a Roma para tentar com sucesso novas concessões e privilégios para si e para a sua comunidade.

Ainda no reinado de D. Duarte, em 1434, o seu nome é proposto a Eugénio IV como acompanhante de D. Frey Gomes Eanes, na tentativa gorada de uma visitação geral de reforma eclesiástica do reino. Já D. Pedro, regente por morte do seu irmão, vai enviá-lo como confessor de D. Isabel, prometida em casamento a D. João II de Castela, sendo-lhe confiado o encargo com orientações diplomáticas precisas e delicadas, o que denota

conhecimento e confiança naquele que enviava. Estando já em Valhadolid, vem João Vicente a Portugal presidir e testemunhar a entrega, pelo mesmo D. Pedro, do Hospital de Santo Elói, a 24 de abril de 1442, à guarda da congregação por João Vicente fundada¹⁵⁷. Também dispensará os Loios da interdição de adquirir novas terras e imobiliário, privilégio concedido com muita parcimónia nesta época.

É conhecida a afeição e comunhão espiritual de D. Isabel, filha de D. Pedro e futura esposa de D. Afonso V, pelos Loios e pelo seu fundador principal. Em seu favor procurará diversas benesses, como a construção de uma casa para estes em Lisboa, por forma a melhor os proteger dos ataques do arcebispo de Braga à comunidade de Vilar de Frades. Acabará por ser o seu esposo a cumprir esta sua disposição, já depois do seu falecimento, transferindo a cabeça da congregação de Vilar de Frades para São João Evangelista de Xabregas¹⁵⁸. Emitirá o mesmo rei uma carta de comenda pessoal a João Vicente, a propósito das suas queixas, relativas a abusos do direito real de aposentadoria nos territórios da sua diocese¹⁵⁹.

Será ainda comissionado por Eugénio IV para dar seguimento ao pedido do infante D. Henrique para reformar os estatutos e constituições da Ordem de Cristo. João Vicente, neste trabalho, fará alterações profundas e estruturais, sobretudo no regime de obediências a que a Ordem estava sujeita, o que seria impossível de concretizar sem o apoio e confirmação real.

Sendo, portanto, João Vicente frequentador e conhecido da corte, é normal que se tivesse deixado influenciar pelas correntes de opinião sobre a situação do clero e da Igreja que por lá fossem mais difundidos. Não seria, aliás, difícil a João Vicente nutrir simpatia pelas correntes de reforma e observância, sendo ele pessoalmente próximo dos Dominicanos observantes de São Domingos de Benfica. Terá sido também pela corte que, por certo, toma consciência dos problemas que afligiam sobretudo o clero secular, reunindo-se com outros companheiros que partilhavam a mesma opinião.

Podemos também afirmar que João Vicente seria conhecedor das iniciativas reais de ação reformadora, bem como das resistências encontradas. Talvez, vendo essas dificuldades, se tenha mais depressa disposto a fundar uma comunidade nova que a tentar

¹⁵⁷ Cf. MATTOSO, «*Canonici Regolari di San Giovanni Evangelista*», 120.

¹⁵⁸ Cf. ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, I, 340. Inclui transcrição do breve de Pio II *inter caetera desiderabilia cordis nostri*, de 9 de Março de 1461, que confirma esta mudança de nome e sede da congregação.

¹⁵⁹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 299-300.

reformular uma já existente. Diversos, também, terão sido os itinerários de fé e santidade que terá acompanhado *in loco*, como o mostram o decisivo acompanhamento espiritual que procurou junto de Mendo Gomes de Seabra, antigo nobre e cortesão, feito eremita da Serra D'Ossa¹⁶⁰.

João Vicente seria, portanto, profundo conhecedor da realidade eclesiástica do reino e dos caminhos da sua renovação, sobretudo a partir da perspectiva real do estado de coisas e nas necessidades mais prementes. Da mesma forma, vemos que as suas iniciativas não passaram despercebidas à corte, que nunca o perdeu de vista, auxiliando-o nos seus intentos e confiando-lhe missões de elevada importância para o próprio reino¹⁶¹.

Apesar disto, não será possível aferir, de forma conclusiva, a influência do testemunho e atuação de João Vicente na perceção e iniciativa real no movimento de reforma eclesiástica do reino. Se alargarmos ainda mais a abrangência do conceito de corte, temos também dificuldade em descortinar algum inciso em João Vicente resultante do seu contacto com a corte ducal da Borgonha, bem como da sua, relativamente prolongada, estadia junto da corte castelhana de Valhadolid.

1.2. A casa de Bragança

Do casamento de D. Afonso, conde de Barcelos com D. Leonor Alvim, filha de Nuno Álvares Pereira, nasce o embrião da «sereníssima» casa de Bragança, da qual o mesmo D. Afonso será o primeiro duque, em concessão atribuída por seu meio-irmão, o regente D. Pedro, em 1442.

Desde cedo, D. Afonso ambicionou o engrandecimento familiar, sobretudo através do aumento do poderio de jurisdição territorial, como também pelo entrelaçar dos destinos dos Braganças com a família real. Sendo o filho mais velho de D. João I, embora ilegítimo, era frequentador assíduo da corte, como atestam as crónicas dizendo que foi educado junto dos reis e infantes «como se de filho legítimo se tratasse»¹⁶². É por isso

¹⁶⁰ Cf. CARDOSO, *Agiolégio Lusitano*, I, 237-242.

¹⁶¹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 261-262. D. Duarte, como outros após, concederam diversos privilégios a João Vicente, à congregação por ele fundada e aos bispados onde exerceu.

¹⁶² Cf. PINA, *Chronica de el-rei D. Duarte*, 140.

normal supor que tenha sido nesse contexto que se cruzam primeiramente os caminhos deste com João Vicente.

Não se descortinam presença ou intervenção direta de ninguém ligado à casa de Bragança nas primeiras movimentações e tentativas de fundação dos Loios, a não ser quando, já em Vilar de Frades, pessoal da casa do duque procura aderir à comunidade ou a ela lega bens em testamento¹⁶³. A primeira nota de relação entre os dois que temos documentada é uma bula pontifícia nomeando, em 1434, João Vicente como juiz interveniente na contenda entre D. Afonso e D. Fernando da Guerra, a propósito de conflitos de jurisdição, visitação e rendas de algumas igrejas do padroado do ainda conde no território da arquidiocese¹⁶⁴.

A intervenção ducal surge em força aquando das questões entre João Vicente e D. Fernando da Guerra, a propósito da jurisdição de Vilar de Frades¹⁶⁵. Por diversas vezes D. Afonso intervém em defesa da comunidade, intercedendo junto do rei e mesmo da cúria romana, da qual chega a obter o título de protetor¹⁶⁶. No auge das animosidades, quando a balança do conflito pendia já irremediavelmente para o poder arquiépiscopal, procura que o rei seu sobrinho trave a intervenção por braço secular desencadeada pelo arcebispo, ao mesmo tempo que comissiona o povo da vila de Barcelos a instalar-se em Vilar de Frades para a defesa da casa e da comunidade. Não vendo possibilidade de um desfecho favorável para os Loios nesta contenda, dispõe-se a acolher a comunidade na colegiada da mesma vila de Barcelos, de modo a eximirem-se à jurisdição arquiépiscopal e a ficarem sobre a sua proteção direta¹⁶⁷.

A ligação dos Loios à casa de Bragança fortalece-se e perdura no tempo. É a eles que é confiado o acompanhamento final de D. Teodósio, sucessor de D. Afonso, condenado ao cadafalso por alegada conspiração contra D. João II. Atestam esta ligação também as posteriores fundações em Évora e Arraiolos, terras sob influência da casa de Bragança.

É certo que nas crónicas da congregação se nota um certo azedume pelo desfecho de Alfarrobeira, no qual D. Afonso teve um papel importante. No entanto, mais do que

¹⁶³ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 876-881.

¹⁶⁴ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 248-249. Transcrição da Bula.

¹⁶⁵ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 406.

¹⁶⁶ ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA, *Fundo Monástico Conventual: Vilar de Frades*, VI, 36. Transcrição do breve pontifício, de 4 de outubro de 1460.

¹⁶⁷ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 406-424.

duplicidade diplomática, muito deviam também os Loios a D. Pedro e à sua filha, a rainha D. Isabel¹⁶⁸.

No que concerne à questão com D. Fernando da Guerra, a intervenção de D. Afonso deve-se, sobretudo, à conjugação de interesses pessoais, num diferendo pessoal que de corre, em grande parte, dos diferendos relativos à crise de sucessão após a morte de D. Duarte. Enquanto D. Afonso foi constante no apoio a D. Leonor, D. Fernando da Guerra, depois de um apoio inicial, optou pela neutralidade tendente ao lado de D. Pedro, o que lhe valeu maior influência da corte e nomeação para altos cargos régios¹⁶⁹. Nesse sentido, o interesse particular de D. Afonso nesta questão é mais que uma disputa de autoridade entre o poder episcopal e senhorial em Barcelos, onde se situa Vilar de Frades¹⁷⁰. É antes, e sobretudo, uma inimizade pessoal num quadro mais lato, que aproveita o pretexto para uma tentativa de ajuste de contas.

Quanto à sua relação pessoal com João Vicente, duas questões se põem: qual seria o nível de relação pessoal entre os dois? Ao contrário de D. Pedro, que vemos chamar João Vicente a Lisboa para lhe confiar pessoalmente missões de importância diplomática relevante, não conhecemos o nível de proximidade entre o duque e o fundador dos Loios. Sabemos apenas que a sua amizade é duradoura, mas de origem circunstancial. É natural que sendo João Vicente, além de bispo diocesano, superior geral e visitador dos Loios até 1459, período em que se acentua a turbulência nas relações entre o duque e D. Fernando da Guerra, se tenha reforçado esta ligação por via do interesse comum. Mas vemos sobretudo os Loios João de Nazaré e Paulo de Portalegre a despachar os assuntos com D. Afonso, e raramente João Vicente a fazê-lo pessoalmente.

Outra questão seria averiguar «quem se aproveitou de quem» nesta coligação de interesses contra o arcebispo de Braga. D. Fernando da Guerra detinha um poder considerável a vários níveis: comandava a maior e mais poderosa diocese do país. Por

¹⁶⁸ Cf. TAVARES, «Lóios», 151. À Rainha D. Isabel devem os Loios não só o convento de Xabregas, mandado construir a expensas suas para aí albergar uma comunidade, como a sua constituição em cabeça da congregação, doravante como Cónegos Seculares de São João Evangelista e não de São Salvador de Vilar de Frades, o que os eximia do espartilho da composição de D. Fernando da Guerra e lhes recuperava os direitos e isenções equiparados aos Cónegos de Alga e aos Jerónimos. D. Isabel teria mesmo sido a primeira pessoa a ser enterrada amortalhada no hábito azul da congregação.

¹⁶⁹ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 863.

¹⁷⁰ Cf. José MARQUES e Maria CUNHA, «Conflito de jurisdições e documentos judiciais: o caso de Braga», *Bracara Augusta* 50 (2002), 16-17. De entre as diversas posses de D. Afonso, por doação régia ou do seu sogro, Nuno Álvares Pereira, estavam os padroados das igrejas das terras de Neiva, Bastuço e do Couto da Várzea, onde se situavam diversas paróquias a cargos dos Loios de Vilar de Frades.

várias vezes, evidenciou a sua influência junto dos soberanos e mesmo junto do papa. D. Pedro acentua esse poder ao fazer dele regedor da casa da suplicação. De Roma obterá ainda o estatuto de reformador geral dos mosteiros na sua diocese e em todo o reino.

É natural que alguém com as ambições de D. Afonso tenha especial atenção a esta influência crescente¹⁷¹. Mais ainda quando as autoridades temporais se entrelaçam e sobretudo quando as intrigas cortesãs os colocam em campos opostos. Não seria difícil a João Vicente saber onde procurar apoio para a defesa contra um inimigo comum. Mas fica por saber se, na sua relação de mútuo interesse, houve mais que uma coligação negativa que de forma fortuita os tenha juntado.

1.3. O papado e a cúria romana

Três aspetos neste ponto nos interessa aprofundar: o primeiro seria a forma como João Vicente trava em Roma conhecimento com Gabriel Condulmer, futuro papa Eugénio IV, e como evolui a relação entre os dois ao longo da caminhada de ambos. O segundo seria tentar perceber de que forma o fundador dos Loios toma conhecimento do modelo de São Jorge de Alga e qual o seu interesse em replicá-lo na sua já fundada congregação. Finalmente, que opinião teria João Vicente da situação e da autoridade romana, muito questionada na época em estudo.

Poucos anos depois de fundar a sua comunidade de clérigos viventes em comum, segundo o ideal apostólico, João Vicente é comissionado para acompanhar o casamento da infanta D. Isabel em Bruges. Consegue entretanto autorização para deixar temporariamente a comitiva e deslocar-se a Roma, no intuito de ver aprovada a sua comunidade, bem como as doações de Vilar de Frades e de São Salvador da Várzea, sua anexa.

Em Roma, é recebido pelo cardeal Gabriel, sobrinho de Gregório XII e membro fundador da Congregação Apostólica de São Jorge de Alga. Gera-se amizade pela coincidência de visão, interesses e metodologia de reforma eclesiástica: uma comunidade de clérigos seculares viventes em comum, buscando o estado apostólico e a reforma da Igreja pelo rigor comunitário e testemunho da vida e ação pastoral. Mais se adensa a sua

¹⁷¹ Cf. MARQUES e CUNHA, «Conflitos de jurisdições», 28-29.

relação pela alegada cura do cardeal por parte de João Vicente de uma grave enfermidade. Conseguindo as aprovações pretendidas, estão já os fundadores dos Loios de regresso à Flandres quando a notícia da eleição ao sólio pontifício do cardeal Gabriel os faz voltar atrás.

Não sabemos se João Vicente teria já conhecimento de São Jorge de Alga antes, através de Afonso Nogueira e D. Frey Gomes, ou se apenas em Roma tomou conhecimento da sua existência¹⁷². A dupla viagem a Roma, com pedidos sucessivos e contrastantes parece sugerir que João Vicente se desloca a esta cidade no interesse primeiro de ver aprovada a sua comunidade num formato próximo dos Dominicanos de observância ou dos Cónegos Regrantes de Windesheim, com os quais teria contactado na Flandres. Mas terá vislumbrado uma oportunidade de uma situação mais vantajosa e condizente com os objetivos primordiais do seu projeto, similares aos da congregação italiana que vira um dos seus fundadores ascender ao papado. A proximidade carismática e programática, a confiança no suporte do poder pontifício, a jurisdição mais favorável e autonómica, parecem ter feito João Vicente menosprezar o poder e rancor de D. Fernando da Guerra, a quem já conhecera o temperamento feroso aquando do episódio do abade comendatário de Adaúfe¹⁷³.

Eugénio IV dá-lhe poder de núncio e visitador da sua congregação, mas também a nomeação para a diocese de Lamego. Mais tarde, para além de outras comissões, transfere-o para Viseu, desculpando-se por não ser a promoção que este mereceria pelos seus muitos serviços¹⁷⁴. Podemos perceber que em Roma, sobretudo durante o pontificado de Eugénio IV, não o esquecem e nele confiam. No entanto, não nos parece que a sua relação fosse assim tão próxima: não vemos algum tipo de intervenção de João Vicente em momentos como o concílio de Basileia nem, por outro lado, comissões papais fora do âmbito circunscrito do reino de Portugal, apesar de o papa o considerar alguém idóneo e de valor, com qualidades atestadas pela sua prática reformista¹⁷⁵.

Portanto, apesar da amizade pessoal, a influência de João Vicente em Roma é diminuta. Quanto à influência de Eugénio IV, pelo contrário, esta é a vários títulos

¹⁷² Cf. NUNES, *D. Frey Gomes*, 355-356.

¹⁷³ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 92-93.

¹⁷⁴ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 176.

¹⁷⁵ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 406.

decisiva: quer pela transposição do carisma e modelo institucional de São Jorge de Alga para os Loios, quer pela elevação episcopal do seu fundador.

1.4. D. Fernando da Guerra

D. Fernando da Guerra, bisneto de D. Pedro I e, portanto, sobrinho de D. João I, ascende à mitra arquiépiscopal bracarense por volta de 1416, após passagem pelo Algarve e pelo Porto. Cedo se apercebendo do estado lastimoso da diocese que recebe, efetua diversas visitas pastorais um pouco por toda a vasta diocese, reformulando várias paróquias e mosteiros, conventos e abadias. Procurando estar sempre inteirado dos acontecimentos do reino e da sua diocese, efetua produção escrita considerável, sobretudo correspondência, num afã de tal forma notável que chega a pedir autorização real para possuir trinta mulas para que os seus escudeiros pudessem fazer funcionar um serviço de correio privativo¹⁷⁶. Convocará também diversas assembleias de clero e sínodos provinciais.

Em termos políticos e religiosos, destacou-se pela defesa acérrima das liberdades eclesiásticas e das prerrogativas da sua autoridade, bem como do clero em geral. São conhecidas as suas posições na contestação às leis jacobinas de D. João I e às iniciativas de reforma eclesiástica e centralização administrativa, intentadas por D. Duarte¹⁷⁷. Foi, portanto, no seu tempo, a mais poderosa e influente figura eclesiástica do reino.

João Vicente conhece-o, por certo, a partir da frequência da corte, que D. Fernando frequentava por parentesco, título e também ofício. No entanto, o primeiro registo seguro de um encontro entre os dois situa-se no tempo em que já João Vicente residia em Santa Maria dos Olivais, frequentando embora ainda a corte em ofício de médico: D. Fernando cai enfermo e é por ele tratado¹⁷⁸. A crónica dá ainda assim a entender que não haveria proximidade entre eles anterior a este encontro, já que João Vicente lhe é recomendado por terceiros¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Cf. José MARQUES, «Os Itinerários do Arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra (1417-1467)» *Revista de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1 (1978), 115.

¹⁷⁷ Cf. MARQUES, «Legislação e prática judicial», 43.

¹⁷⁸ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra*, 210-216.

¹⁷⁹ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 76.

A cura é considerada como quase milagrosa e motiva vincada gratidão por parte do arcebispo que, sabendo das disposições de João Vicente e companheiros, lhes oferece a possibilidade de se instalarem em Braga, onde não lhes faltaria apoio nem casas livres, dado que se vira obrigado a reduzir vários mosteiros e conventos a igreja secular, por falta de *quórum* e idoneidade para a vida religiosa regular.

Quando falha a tentativa dos Olivais, a comunidade dirige-se para norte, mas detém-se no Porto, por ser mais urbano. Depois de expulsos de Campanhã, apenas João Rodrigues acompanha João Vicente a Braga, onde é calorosamente acolhido por D. Fernando, que se dispõe a cumprir a promessa feita em Lisboa. Oferece-lhe Santa Maria de Adaúfe, mas o protesto do abade comendatário faz João Vicente recusar. D. Fernando, agastado com a situação, acaba retirando da mesma forma a abadia e comenda ao queixoso. Abrindo-se a possibilidade de Vilar de Frades, por morte do abade e único monge residente, e complementando-se a oferta com a cedência do vizinho Couto da Várzea, antigo cenóbio também reduzido a igreja secular e na posse de Vasco Rodrigues, chantre do cabido bracarense e futuro Loio, João Vicente recebe, em nome da comunidade que procurará reunir, o ofício e benefício deste local, em fevereiro de 1425.

João Vicente participará inclusive no sínodo de Braga de 1426-1427, onde alinhará com D. Fernando nas críticas à postura de D. Duarte de permanente interferência nos assuntos da Igreja¹⁸⁰.

Esta grande concórdia de interesses e desejos de reforma eclesiástica sofrerá um grande revés em 1431 quando João Vicente chega de Roma via Bruges, feito bispo de Lamego, superior geral e visitador apostólico da nova congregação, que, por aprovação pontifícia, fica irmanada em carisma, isenções e benefícios com a Congregação Apostólica de São Jorge de Alga, passando a ser pela mesma razão isenta dos ordinários e imediata à Santa Sé.

A reação de D. Fernando é violenta e eficaz. Depois de várias represálias, obriga os Loios a uma composição¹⁸¹ desfavorável em 1439, em que abdicam das suas isenções¹⁸². Mas a contenda reacende-se pouco depois, e mesmo com auxílio real e, sobretudo, de D. Afonso, conde de Barcelos e duque de Bragança, os Loios são obrigados, em 1461, a

¹⁸⁰ Cf. MARQUES, «Legislação e prática judicial», 41

¹⁸¹ Cf. MARQUES e CUNHA, «Conflito de jurisdições», 16-17. Uma composição era um acordo pré-judicial em que as partes resolviam entre si uma contenda para evitar o seu julgamento público e a incerteza da decisão.

¹⁸² COSTA, *Bispos de Lamego*, 274-277. Transcrição do documento na sua íntegra.

humilharem-se publicamente perante o arcebispo, assinando uma dura composição que os proibia não só do usufruto dos privilégios e isenções recebidas de Roma, como inclusive de qualquer menção a São Jorge de Alga ou de portar o seu hábito azul no território da arquidiocese¹⁸³.

Já vimos a perspectiva de João Vicente ao procurar estas benesses pontificias que se tornariam como da discórdia. Vejamos agora o ponto de vista de D. Fernando. A experiência como ordinário mostrara que era preciso uma autoridade forte para que houvesse rigor reformista. As isenções e autonomias, que ajudam ordens observantes e renovadas na sua disseminação, tornam, por outro lado, irreformáveis as comunidades mais relaxadas. Ora, a comunidade fundada por João Vicente podia ser nova e reformista, com inícios muito auspiciosos, mas não era ainda provada pelo tempo e pelo terreno para poder eximir-se de vigilância. Não eram os rendimentos que estariam em causa, pois estes eram historicamente escassos, o que se demonstra pelas numerosas vezes em que, apesar da contenda, D. Fernando isenta os Loios de taxas e contribuições, para que estes não se vissem obrigados à mendicância. Em ambas as composições, os Loios ficam mesmo obrigados apenas ao pagamento de um real de prata de Castela, como sinal de obediência¹⁸⁴.

A relação entre D. Fernando e João Vicente nunca mais será amigável. Na nomeação do segundo por D. Duarte para acompanhar D. Frey Gomes numa visitação geral de reforma eclesiástica do reino, o arcebispo vai contestar que se tenha escolhido alguém de tão baixo nascimento e índole duvidosa. Quando João Vicente é nomeado para dirimir a questão entre D. Fernando e D. Luís da Cunha, prior da colegiada de Guimarães, D. Fernando alegará falta de idoneidade e imparcialidade de João Vicente para julgar o caso e nunca responderá às convocações do bispo de Lamego.

Estamos perante um choque entre dois reformadores, com visões análogas do problema, mas diversos na metodologia. D. Fernando preconiza sobretudo a via jurídica e estrutural de reforma. Já João Vicente, sem descurar esses aspetos, concebe a solução mais pela mudança de mentalidade, atitudes e testemunho contagiante¹⁸⁵.

O desenrolar dos acontecimentos vai afastá-los, apesar do interesse comum e da inicial conjugação de esforços. D. Fernando foi crucial na fundação dos Loios e na

¹⁸³ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 860.

¹⁸⁴ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 862.

¹⁸⁵ Cf. CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas», 637.

caminhada de João Vicente. Mas vai também tornar-se num dos maiores espinhos e problemas para o desenvolvimento da congregação e mesmo para o normal trabalho de João Vicente como ordinário. A fundação dos Loios será, contudo, uma grande mais-valia para D. Fernando e a sua diocese: os Loios serão, ao longo de todo o século XV, a comunidade religiosa mais numerosa e com mais atividade pastoral e crescimento. As rendas não pararão de aumentar e a simpatia das populações farão de Vilar de Frades um oásis numa diocese que continuará em franca decadência, apesar da ação decidida do seu arcebispo, até às portas de Trento¹⁸⁶.

1.5. D. Frey Gomes Eanes

Dom Frey Gomes Eanes, nascido de origem humilde em 1383 em São Mamede, Lisboa, deixa Portugal em 1409 para estudar direito canónico em Pádua, quando já era prior da igreja de São Tomé, na capital portuguesa¹⁸⁷.

Em Pádua, trava conhecimento com Luís Barbo e junta-se à sua congregação beneditina em 1413, em Santa Justina. De lá, é enviado, em 1418, à frente de um grupo de monges a reformar a abadia de Santa Maria de Florença, com vista à sua integração na dita congregação monástica. É eleito abade em 1419 e torna-se superior da congregação em 1423¹⁸⁸.

Em 1424, é convidado a regressar a Portugal para intentar uma reforma dos mosteiros e abadias beneditinas. No entanto, as resistências encontradas e as dissensões dentro do próprio grupo de monges que o acompanha impossibilitam a boa concretização desta demanda, regressando este a Florença em 1426, para lidar com uma profunda crise na sua abadia, que levará à sua secessão da congregação de Santa Justina em 1428, para amargura do então cardeal Gabriel Condulmer¹⁸⁹.

Apesar disso, regressa a Portugal em 1435 como núncio de Eugénio IV, encarregado da reforma eclesiástica do reino, em conjunto com João Vicente e a pedido

¹⁸⁶ Cf. José MARQUES, «Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missionação do Brasil», *Revista de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 11 (1991), 50-51.

¹⁸⁷ Cf. NUNES, *D. Frey Gomes*, 20-21.

¹⁸⁸ Cf. COSTA, «D. Gomes Reformador», 78-80.

¹⁸⁹ Cf. COSTA, «D. Gomes reformador», 132-142

do próprio rei D. Duarte. A resistência arreigada do alto clero lusitano, com ameaças veladas de cisma enviadas ao sumo pontífice impossibilitam mais esta iniciativa. Regressa a Itália em 1437, para dois anos depois ser nomeado por Eugénio IV geral dos Camaldulenses¹⁹⁰, numa tentativa de o afastar de Santa Maria de Florença, facilitando o reingresso da comunidade na congregação de Santa Justina¹⁹¹.

Mas logo em 1441 é nomeado prior de Santa Cruz de Coimbra, com faculdade de reformador dos Agostinianos em Portugal¹⁹². É confirmado por eleição no ano seguinte, e reeleito consecutivamente durante dezoito anos, com considerável sucesso nas suas iniciativas de reforma, até ao seu falecimento em 1459¹⁹³.

Não é possível perceber com clareza a origem da sua relação com João Vicente e com os Loios, embora haja vários filamentos possíveis para esta teia. Frey Gomes terá possivelmente frequentado estudos universitários em Lisboa na mesma época de João Vicente e Martim Lourenço, antes de seguir carreira académica em Pádua. A estreiteza da sua relação com os monarcas de Avis, sendo nomeado várias vezes como conselheiro real, faz supor que seria de longa data visita frequente da corte, assim como os fundadores dos Loios. É abundante a sua correspondência com Martim Lourenço, Afonso Nogueira, Vasco Rodrigues, homens da fundação, sendo alguma dela anterior à fixação da comunidade em Vilar de Frades, em 1425. Desde essa altura que se constituiu como um ponto de apoio para a comunidade, tendo levado Afonso Nogueira a procurar e obter documentação relativa a São Jorge de Alga, bem como ajudado João Vicente nas suas demandas junto da cúria romana, e ainda recebido e ajudado Vasco Rodrigues na sua viagem à mesma cidade. É uma personagem crucial para a fundação e consolidação da comunidade, pelo seu apoio jurídico, logístico, e mesmo intelectual, na compra divulgação e cópia de livros.

Enquanto prior de Santa Cruz, o seu caminho vai cruzar-se amiúde com o dos Loios, sendo por diversas vezes chamado a casos que envolviam esta comunidade, como foi o da sua contenda com o arcebispo de Braga, em 1446¹⁹⁴. A sua relação com Santa Justina

¹⁹⁰ Cf. FOIS, «Osservanza, congregazioni di osservanza», 1045.

¹⁹¹ Cf. ELBL, « The Private Archive (Carteggio) of Abbot Dom Fr. Gomes Eanes (Badia di Firenze): An Analytical Catalogue, with Commentary, of Codex Ashburnham 1792 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence)», *Portuguese Studies Review (University of Trent)*, 21 (1) (2003) 25.

¹⁹² Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 894.

¹⁹³ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 57.

¹⁹⁴ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 269.

de Pádua, com São Jorge de Alga e o papa Eugénio IV, de quem foi, apesar de tudo, partidário em Basileia, nem sempre foi fácil, mas faz-nos supor com certa certeza o seu inciso na própria fundação e orientação carismática da comunidade de João Vicente.

A carreira de Dom Frey Gomes é recheada de atividade reformista, tanto em Itália como em Portugal. Numa visão estrutural das necessidades de reforma, este seguia um padrão de atuação onde descortinamos similitudes com a ação de João Vicente em diversos aspetos. Em primeiro lugar, pugnava desde a primeira hora por um reforço da obediência e disciplina, com um regresso à estrita obediência à regra, adaptando ou mesmo elaborando de novo regras e costumes que a isso conduzissem. Em segundo lugar, na sua condição de letrado humanista, procurava a elevação cultural e intelectual da comunidade, enriquecendo-a com obras de beneficiação de qualidade artística, recheando as suas bibliotecas e defendendo acerrimamente as suas liberdades, direitos e recursos materiais. Por fim, mas não menos importante, trabalhava a edificação de uma reputação respeitável, que possibilitasse às comunidades prestígio, proteção de benfeitores poderosos, respeito do povo e atração de novos membros com perfil elevado.

Como pudemos verificar, se é nebulosa a origem da relação entre Frey Gomes e João Vicente, esta foi sólida, próxima e duradoura, tal a constância com que se cruzaram itinerários, mas também gestos e pensamentos.

João Vicente deve a este muito do que foi o primeiro contacto com São Jorge de Alga e com a cúria romana, bem como apoio logístico e jurídico. Talvez, sem a ajuda de D. Frey Gomes, os Loios de João Vicente nunca tivessem passado de um pequeno círculo erudito lisbonense que discutia os males da Igreja em Portugal.

2. Formas de vida religiosa

Diversos foram os carismas e formas de vida religiosa mais ou menos austera com que João Vicente contactou ao longo da sua vida. Tanto em Lisboa como na Flandres, em Valhadolid ou Roma, teve oportunidade de conhecer a decadência ou renovação observante de ordens mais antigas, tanto monásticas como mendicantes. Da mesma forma, pôde observar diversos projetos florescentes e perceber a sua importância e oportunidade.

A sua relação com comunidades religiosas é precoce, desde o tempo em que se tenta fazer Dominicano em Benfica, projeto que alimentará diversas vezes ao longo dos anos. Mais tarde, o primeiro projeto de aprovação romana da sua nova comunidade previa a adoção de profissão religiosa e da regra de Santo Agostinho¹⁹⁵. Pelo meio, contactará com eremitas e anacoretas, manterá relações cordiais com Franciscanos de observância e Agostinianos da Graça em Lisboa e de Santa Cruz de Coimbra, através de D. Gomes.

No entanto, o seu projeto tinha no horizonte o clero secular, a sua motivação e alvo principal. Apesar disso, diversos foram os aportamentos feitos por João Vicente destes contactos, na forma como estruturou a sua comunidade, bem como no seu relacionamento com os religiosos enquanto bispo.

2.1. Ordens monásticas e mendicantes

Se os mosteiros e abadias em Portugal forneciam nesta época, objeto do nosso estudo, escasso testemunho capaz de exercer influência para projetos reformistas, as ordens mendicantes estavam em plena ebulição de reformas de observância. Ao tempo de João Vicente, tanto os observantes Franciscanos como os Dominicanos estavam já implantados e difundidos em Portugal¹⁹⁶.

O seu primeiro contato conhecido foi com os Dominicanos de Benfica, por quem desde tenra idade nutria grande atração e admiração. Como vimos antes, por diversas vezes equacionou seriamente a hipótese de ingressar neste convento e ordem. Manterá sempre uma relação de grande proximidade, tendo mesmo intercedido na corte junto da infanta D. Isabel em favor do convento de Benfica. Podemos também perscrutar diversos aportamentos desta forma de vida para a estrutura de governo dos Loios, nomeadamente a importância central do capítulo geral, eletivo e cíclico, que efetivamente tinha a última palavra a dizer sobre o governo da congregação. E isto processava-se em óbvio detrimento do poder pessoal dos superiores¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Cf. SÁ, *Chartularium Universitatis Portugalensis*, IV, 13-14.

¹⁹⁶ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 494.

¹⁹⁷ Cf. Isabel Castro PINA, «Qui a le plus grand pouvoir? Personnes d'autorité dans la Congrégation des Chanoines Séculiers de Saint-Jean l'Évangéliste (Portugal XV^e siècle)», *Les personnes d'autorité en milieu régulier*, Congrégations ordres religieuses et sociétés, Université de Saint Étienne, 2012, 170.

O ramo observante do franciscanismo chegou desde muito cedo ao reino e granjeou alto estatuto e proteção de reis e rainhas. Estes procuravam-lhe diversos apoios, concessões e isenções, apoiando-se neles para projetar a reforma, bem como para desempenharem a função de pregador, confessor e preceptor da corte.

De entre os elementos comuns a Franciscanos e Dominicanos que encontramos plasmados na organização e carisma dos Loios, podemos vislumbrar a importância dada à educação e ao ensino, bem como a austeridade de vida, o cuidado da liturgia e a proximidade a meios urbanos e à corte. A proximidade do ideal de reforma da Igreja por via carismática e testemunhal aproximava-os: a metodologia, porém, era diversa. Os Loios, e João Vicente em particular, nunca se consideraram ou quiseram equiparar aos mendicantes, e o seu carisma e testemunho visavam um alvo bem mais específico que o destas ordens, o clero secular. A sua proximidade prática é por diversas formas insinuada, quer pelo contacto por via informal de João Vicente com algum frade de uma das ordens quer pela proximidade das casas dos Loios com conventos medicantes, como acontecia em Xabregas, Santo Elói e Barcelos.

Esta consideração perdurará no tempo, como atesta a escolha por parte de João Vicente dos frades de São Francisco para ocupar a igreja do convento de Ferreira, em Viseu, reduzida a igreja secular ao serviço do mestre-escolado recuperado na Sé¹⁹⁸.

2.2. O eremitismo

Assistimos ao longo dos séculos XIV e XV, em Portugal como um pouco por toda a Europa, a um ressurgimento generalizado da atração pela austeridade e pela vida eremítica¹⁹⁹.

Sob diversas formas, indivíduos de diversas proveniência e diferentes condições sociais decidem encetar projetos de vida solitária e recolhida, sem apoio de qualquer instituição preexistente, vivendo de forma despojada, retirada e rigorosa, dedicados ao estudo e meditação das escrituras, no silêncio das suas grutas e conventículos.

¹⁹⁸ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 345.

¹⁹⁹ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 492.

Esta dimensão de vida exerceu forte impressão e influência em João Vicente, que contactou e conviveu de perto com diversos casos que foram decisivos na sua caminhada.

O primeiro episódio de contacto com a vida solitária é o exílio de Tentúgal, onde João Vicente experimenta grande satisfação no afastamento do mundo, dos seus ruídos e tentações. Depois, já estudante em Lisboa, vai tornar-se visita regular de um emparedado estrangeiro de nome Vicente, com quem conversará de tal forma amiúde que é crível estarmos perante uma situação de discipulado ou direção espiritual²⁰⁰.

Posteriormente, já como físico da corte e fomentador do projeto embrionário dos Loios, João Vicente recorre a um dos grandes personagens do movimento eremítico do tempo: o outrora nobre cavaleiro Mendo Gomes de Seabra, agora transformado em eremita da Serra d'Ossa, recolhido na sua gruta de Mendoliva, perto de Setúbal²⁰¹. Será lá que João Vicente solidificará as suas convicções e discernimento vocacional, preparando-se aí para as ordens sacras e celebrando no mesmo lugar a primeira missa. Daqui partirá para começar a materializar a tertúlia de São Julião numa primeira tentativa de concretização de um projeto comunitário reformista nos Olivais.

Esta proximidade com o movimento eremítico é patente nos primórdios dos Loios sob a batuta de João Vicente. No entanto, mais tarde, o afastamento entre os Loios e estas formas de vida será inexorável, como demonstram o falhado projeto de transferência do oratório de Óbidos e, mais tarde, a proibição de admissão de pobres da Serra d'Ossa à profissão na congregação por manifesta incapacidade e incompatibilidade, consignada no capítulo geral de 1495²⁰².

Diversos traços de apreço por esta via encontramos em João Vicente e no seu itinerário. Desde o gosto pelo silêncio, a leitura, a simplicidade de vida e a austeridade rigorosa, quase acapuchada que sempre alimentou, mesmo já depois como bispo diocesano, até à sobriedade e discrição com que procurou sempre ser mais notado e lembrado por suas obras e gestos que pela eloquência do seu discurso, pensamento ou produção literária.

²⁰⁰ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O ceo aberto na terra*, 566-567.

²⁰¹ Cf. MATTOSO, «Eremiti Paolini Portuguesi», 1196-1197.

²⁰² Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 170-172.

Apesar disso, João Vicente valoriza a formação intelectual, a pregação, a vida comunitária regrada e a oração metódica. Por muito que o eremitismo o atraísse, nunca esteve nos seus planos uma aproximação a esta forma de vida²⁰³.

2.3. Novas fundações

Para além das influências do eremitismo e das observâncias mendicantes, importa atentar também de que forma as novas correntes e carismas que entretanto surgiam na Europa exerceram influência em João Vicente e nos Loios.

Na bula de Eugénio IV que aprova a congregação dos Loios, concedem-se também a estes os direitos, privilégios e isenções dos Cónegos de São Jorge de Alga, mas também dos Jerónimos. Duas questões surgem:

A primeira é saber de que Jerónimos estamos a falar, se dos eremitas contemplativos de origem hispânica, se dos pregadores e gestores de hospitais da Itália central e do sul. Apesar da aparente proximidade com os segundos, é mais crível que seja a primeira opção a prevalecer, pois se é verdade que os Loios exerciam pregação e catequese, sendo numa fase posterior encarregados da gestão de hospitais, estes, na fase inicial, consideravam-se mais próximos do monaquismo que da mendicância, pautando a sua vida comunitária pelo ofício litúrgico, o silêncio e a reserva claustral²⁰⁴.

A segunda questão é a de saber como é que João Vicente os conhece, ao ponto de pedir comunicação de privilégios com a ordem de São Jerónimo. Mais uma vez se afigura a hipótese de a ordem ibérica, já presente em Portugal, conhecida e apoiada pela proteção real, ser o modelo que o fundador dos Loios tem em vista, complementando a lacuna do desconhecimento e enquadramento da congregação italiana de São Jorge de Alga.

Outra das influências que vemos surgir é a dos Irmãos de Vida Comum e dos Cónegos regrantes de Windesheim. Para além de serem percussores da *devotio moderna*²⁰⁵, que teve grande influxo na vida dos Loios, o pedido de João Vicente para estabelecer a sua comunidade como cónegos viventes em comum, segundo a regra de Santo Agostinho, podia indiciar a sua influência. Se considerarmos ainda que este pedido

²⁰³ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 232-235.

²⁰⁴ Cf. MARQUES, *A Arquidiocese de Braga*, 874.

²⁰⁵ Cf. EGGER, «Devozione Moderna», 458-460.

surge depois de João Vicente e Martim Alho terem estado na Flandres, a hipótese ganha mais força.

Todavia, este pedido foi sol de pouca dura, pois, decorridos poucos meses, João Vicente dirige uma nova súplica, desta vez sem menção de qualquer regra e segundo as constituições de São Jorge de Alga. É de crer que esta situação se deva mais a uma hesitação no formato a adquirir e na contabilidade própria dos apoios e resistências ao futuro estatuto e liberdades da nova comunidade.

É de crer, também, que João Vicente não conhecesse ainda São Jorge de Alga, pois se é verdade que Afonso Nogueira consegue, em 1427, os textos fundamentais desta congregação e a aprovação da comunidade segundo o mesmo carisma, a bula demora a ser expedida e Afonso Nogueira desencontra-se com João Vicente, regressando a Portugal quando este último estaria já de saída para Bruges. É a comunidade na sua ausência que envia por correspondência o pedido a João Vicente para se constituir numa forma próxima da de Veneza, o que explica, em parte, a inflexão de vontades e a segunda deslocação a Roma de João Vicente, para novo pedido.²⁰⁶

É portanto possível que João Vicente, conhecendo Deventer e Windesheim na Flandres, equacionasse uma proximidade institucional com este carisma, até que o conhecimento de São Jorge de Alga, através de D. Frey Gomes ou do próprio Eugénio IV, a opinião da comunidade em Portugal e o possível apoio pontifício o fizeram mudar de ideias. Enquanto os cónegos de Windesheim eram assumidamente contemplativos, servindo de suporte espiritual aos Irmãos de Vida Comum²⁰⁷, São Jorge de Alga, por seu lado, compunha-se de militantes da reforma do clero secular pelo regresso à fonte da comunidade apostólica, apoiados numa variação mais espontânea, humana e metódica da *devotio moderna* e agindo com forte pendor exortativo e testemunhal. Viviam na prática da solidão e pregação pública e privada, exercitando-se na meditação sobre a vida de Cristo, procurando por essa via o renovamento espiritual da Igreja. Além disso, viviam em comum sem votos de carácter perpétuo, com superior eleito anualmente e sem honras prelatícias. Toda a sua estrutura era orientada para o apostolado na emulação das virtudes da comunidade primitiva²⁰⁸.

²⁰⁶ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O ceo aberto na terra*, 228.

²⁰⁷ Cf. DEBONGNIE, «Dévotion Moderne», 728.

²⁰⁸ Cf. TRAMONTIN, «Canonici Secolari di San Giorgio in Alga», 155.

Era, sem dúvida, um modelo muito próximo do pretendido por João Vicente. E isto com o bônus de terem um dos seus fundadores no sólio pontifício²⁰⁹. Era um modelo menos testado pelo tempo, é certo, mas a comunhão de interesses, valores e métodos era tal que a proximidade era óbvia. João Vicente não pretendia uma nova forma de vida religiosa, mas antes um formato que permitisse trabalhar junto do clero secular na reforma da classe sacerdotal²¹⁰.

João Vicente sabia bem o que queria atingir, embora divagasse no caminho para lá chegar. A caminhada de fundação dos Loios é muito anterior ao conhecimento de Windesheim ou de Alga. A sua aproximação é utilitarista, na medida em que o tempo o permitiu e obrigou: não fosse na altura praticamente obrigatório tomar regra e constituições de uma ordem ou congregação já existente, e João Vicente não teria tido necessidade de tergiversar tanto em busca do modelo mais consentâneo com o seu projeto. Antes teria provavelmente desenhado um projeto próprio, mais à sua medida.

3. Livros e autores

Sendo um académico, João Vicente terá escrito pouco, mas certamente lido bastante. Os livros, à data, eram ainda manuscritos, raros e de grande valor. Seriam, por isso, de escolha criteriosa, dada a sua importância e escassez para a formação e vida pastoral.

Os Loios eram uma comunidade que muito valorizava a literatura: procuravam apetrechar bem as suas bibliotecas, e o manuseamento, porte e empréstimo de livros eram alvo de especial e meticulosa atenção nas suas reuniões e capítulos²¹¹.

De entre os títulos citados nas fontes documentais, escolhemos aprofundar o nosso conhecimento sobre alguns, quer pela sua direta relação com João Vicente, quer pelo

²⁰⁹ Cf. ANCILLI, «Devotio Moderna», 578.

²¹⁰ Cf. TORRES, «Approvazione delle religioni», 767-769. Até pelas dificuldades conhecidas em ver aprovado um projeto sem precedente, a não ser adotando as regras, costumes e isenções de uma estrutura já existente.

²¹¹ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, «Legislação capitular da Congregação de S. João Evangelista (séculos XV-XVI)», *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, II, Faculdade de Letras do Porto, sem data, 461.

facto de serem de tal forma considerados essenciais para os Loios desde os primórdios, que a sua importância terá sido pelo próprio fundador reconhecida e propagada²¹².

Uns serão mais costumeiros da época em questão, como as obras de Raimundo Lúlio e Ludolfo de Saxónia; outros, menos conhecidos à época, como as *Confissões* de Santo Agostinho ou as obras de Lourenço Justiniano. Mas julgamos que todos estes autores foram considerados importantes por João Vicente, e conformes ao espírito e carisma que pretendeu inculcar na sua comunidade.

3.1. Os solilóquios

«Pois ante as outras cousas que me comto, sendo ele asi combatido do mundo, hü dia tomou ho livro do Solliloquios de Santo Agostinho per ho qual ele muito se deleitava ler e pose-se à sombra de hüa figueira e começou de ler e tanto foi que sentio lemdo como aquilo que acontecera propriamente a Santo Agostinho, quando polo espritu de Deos compôs haquele livro, acomtecesse a ele mesmo. E desolvia-se todo em lagrimas sem as poder cõter nẽ temperar. E afigurava-se-lhe que aquelas coussas propriamente eram ditas dele e parecia-lhe como diz esse glorioso doutor que se achava a de lomge do Senhor e, vendo-o, se desejava guiar há ele e nõ podia. E desta maneira se apartava com ho dito livro mui ameude e cada vez que podia e em al não achava consolaçam. E asi guostou ho sabor dele que em toda a sua vida numqua ho perdeo nẽ ho partia jamais de si, de modo que em o tempo de seu passamento continuamente ho mandava ler acerca de si como cousa de gram sabor e de que nam se podia fartar»²¹³.

Nos finais do século XIV e em todo o século XV, deu-se um surto do que se chamaria agostinianismo. Caracteriza-se por uma piedade de sinal contrário ao ritualismo escolástico, assente na mortificação, recolhimento, consciência da miséria humana. Insiste no *cognosce te ipsum* e a renúncia absoluta a toda a propriedade. Quem não se aniquila, ou não se recolhe, não se une a Deus. Havia, nos séculos XV e XVI, coletâneas apreciadíssimas de textos atribuídos a Santo Agostinho por pseudoepigrafia, deste teor²¹⁴.

²¹² Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, «Em busca das virtudes primordiais do “Estado Apostólico”: os fundadores Lóios nas “Memórias” de Paulo de Portalegre (1510)», *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, 20 (1) (2003), 266.

²¹³ Paulo de PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 83.

²¹⁴ Cf. DIAS, *Correntes do sentimento religioso*, 14.

O livro dos *Solilóquios* é, sem dúvida, o mais importante para o pensamento de João Vicente. Em todos os relatos da sua vida, aparece como o livro da sua conversão, a sua companhia indispensável, o conforto de o ouvir ler no seu leito de morte²¹⁵.

Surge, como facilmente se deduz da citação que introduz este ponto, um problema de desambiguação: Que «Solilóquios» são estes a que se apegou tanto João Vicente?

Primeiramente, se tomarmos em linha de letra o nome da obra, deparamo-nos com vários textos que levam este nome: os «verdadeiros» *Solilóquios* de Santo Agostinho²¹⁶, obra incompleta e pouco conhecida do público até meados do século XIX²¹⁷; e uma multiplicidade de textos com o mesmo nome, em geral baseados em textos de Ricardo de São Vítor e Bernardo de Claraaval, atribuídos a Agostinho de Hipona, por pseudoepigrafia ou por desenvolverem temas parecidos e forma e estrutura similar²¹⁸.

Cristina Sobral tem uma opinião diferente, fácil de corroborar pela similitude entre o conteúdo da obra e o texto da citação que apusemos no início deste ponto: os *Solilóquios* de que os autores falam serão na verdade as *Confissões* de Santo Agostinho. O conhecido episódio da conversão de Santo Agostinho debaixo da figueira, relatado nesta obra, o facto de o texto ser em grande parte autobiográfico, a indicação que João Vicente, lacrimajante, se identificava com a história do personagem como a sua própria levam a concluir isso mesmo²¹⁹.

Cremos, por isso, poder dizer que João Vicente leu repetidas vezes as *Confissões* de Santo Agostinho e deixou que a história influísse na sua vida e pensamento. Não deixa de ser assinalável, pois é quase unânime a opinião de que os livros mais conhecidos e lidos do Doutor de Hipona à época seriam a *Cidade de Deus*, e também os tais *Solilóquios* pseudo-agostinianos. Só com o génio do Padre António Vieira vemos surgir interesse nos livros das *Confissões* e no das *Retratações*²²⁰.

As *Confissões* de Santo Agostinho podem subdividir-se em duas grandes partes: uma parte, que compreende os livros I-IX, profundamente autobiográfica, em que o autor

²¹⁵ Todas as crónicas são unânimes em citar esta obra como crucial na sua conversão e discernimento vocacional.

²¹⁶ Jacques Paul MIGNE, *Patrologia Latina*, XXXII, 896-901.

²¹⁷ Cf. Mário MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga 1956, 191-200.

²¹⁸ Cf. MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, 101-132. O mais conhecido será o texto que Mário Martins encontrou no códice alcobacense, analisado nesta sua obra.

²¹⁹ Cristina SOBRAL, «Os Lóios e os livros», 171-187.

²²⁰ Cf. Lúcio Craveiro da SILVA, «introdução», Santo Agostinho, *Confissões*, Livraria Apostolado da Imprensa, Oeiras 2010, 5.

se retrata a si mesmo como um pecador em busca da verdade, que vai acumulando maldade e lascívia até encontrar a luz de Deus, numa conversão que muda completamente a sua vida. Numa segunda parte, que compreende os restantes livros, do X ao XII, Agostinho discorre sobre a criação do mundo, o sentido da vida e da conversão, a escatologia latente no livro do *Génesis*. Para Agostinho, a salvação prometida está já espelhada e em semente no ponto originário de partida. Não deixa de ser interessante correlacionar esta visão da pureza das origens como solução de futuro, nas leituras de alguém que procura reformar o clero através das intuições originárias do estado apostólico da primeira comunidade cristã.

3.2. Ludolfo de Saxónia

Sabe-se pouco sobre as origens e grande parte da vida deste cartuxo alemão do século XIV. Apenas que terá nascido na Alemanha central, na região da Saxónia, cerca de 1300, professando na cartuxa de Estrasburgo em 1339, de onde transitou para o priorado de Coblença em 1348 e daí para Mogúncia em 1360, regressando a Estrasburgo em 1368, onde terá falecido cerca de dez anos depois²²¹.

No período da sua estada em Mogúncia terá composto a obra apelidada comumente de *Vita Christi*, um compêndio de concordância entre os quatro evangelhos, ao estilo dos *diatéssaron* sírios, descrevendo e meditando sobre os mistérios da vida de Cristo em cento e oitenta e um capítulos recheados de alusões patrísticas e autores cristãos medievais²²².

Esta obra, que foi amplamente difundida e copiada, está disposta nas suas versões ibéricas em quatro volumes, tratando, no prólogo, da eternidade do Verbo e da essência divina. Depois adentra-se nos relatos da infância e vida pública de Jesus, até à ascensão. Os últimos dois volumes tratam, respetivamente, do contraste entre o inferno e a glória celestial e, por fim, da doçura do repouso em Cristo²²³.

Esta obra foi composta tendo como destinatário o público em geral, embora seja especialmente dirigida aos clérigos e sacerdotes: os comentários teológicos e patrísticos,

²²¹ Cf. Elsa Branco da SILVA, *A Fortuna da «Vita Christi» no Medievo em Portugal: Pensar a espiritualidade à luz da tradução*, Alma Azul, Coimbra 2006, 24-27.

²²² Cf. ILLANES e SARANYANA, *Historia de la Teologia*, 90.

²²³ Cf. SILVA, *A fortuna da «Vita Christi»*, 41.

apenas ao alcance de clérigos, teólogos e eruditos, denunciavam esta atenção específica. Da mesma forma, por diversas vezes, discorre sobre a importância da virtude sacerdotal, que deve retornar à pureza originária do chamamento de Jesus e da comunidade apostólica²²⁴.

É uma obra de profunda devoção à humanidade de Cristo, num sentido afetivo e intimista, na linha já aberta por São Bernardo e São Francisco de Assis, mas com o incluso de uma sistematização metódica da meditação dos mistérios da vida de Cristo em ordem a uma mística de união espiritual com o Verbo Incarnado.

Esta obra paradigmática da *Theologie Deutsch*²²⁵ será uma das obras inspiradoras e precursoras da *devotio moderna* que nascerá e se difundirá com Gerard Groote e Windesheim, e terá desde cedo grande influência na espiritualidade em Portugal, onde circulam versões manuscritas desta obra desde o final do século XIV. Será um dos primeiros países a registar uma versão impressa da obra, a pedido de D. Leonor, esposa de D. João II. Mas muito antes disso, já D. Duarte redigira um dos capítulos, sobre as virtudes, do *Leal Conselheiro*, inspirado na leitura da obra de Ludolfo.²²⁶

Terá sido certamente por esta via que João Vicente acedeu ao conhecimento da obra. É até possível que ela orientasse, pelo seu teor conducente à santificação da ordem sacerdotal, as reuniões iniciais em São Julião de Lisboa do grupo fundador dos Loios que este animava e orientava. O certo é que desde cedo se constitui, a par de outras, como obra de referência para a piedade dos Loios, sendo mesmo de leitura obrigatória no refeitório em dias normais, e traduzida em português.²²⁷

A vida retirada, devota, assente numa piedade prática, metódica e na meditação do evangelho sobre a vida de Cristo, em ordem à santificação da classe sacerdotal, pelo recuperar da sua pureza original, foram temáticas muito caras a João Vicente. O facto de não vislumbrarmos nem na influência italiana nem na Dominicana ou dos Jerónimos esta importância da obra de Ludolfo faz-nos alvitrar que se terá inserido no conjunto de obras que terão tocado o fundador dos Loios ao ponto de a constituir desde os primórdios como fonte da espiritualidade e devoção da comunidade.

²²⁴ Cf. SILVA, *A fortuna da «Vita Christi»*, 316-324.

²²⁵ Cf. ANCILLI, «Devotio Moderna», 578.

²²⁶ Cf. SILVA, *A fortuna da «Vita Christi»*, 9-19.

²²⁷ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 257-258.

3.3. Lourenço Justiniano e São Jorge de Alga

Falar da influência de São Jorge de Alga e dos seus fundadores em João Vicente e nos Loios é tratar de algo evidente de *per si*. Como visto já atrás, os Loios beberam grandemente deste carisma veneziano e procuraram adotar as suas constituições, carisma e até a cor do hábito²²⁸.

Nascido em Veneza em 1381, Lourenço Justiniano foi um dos dezassete clérigos fundadores da comunidade que, a convite de Luís Barbo, se instalou em São Jorge de Alga, próximo da cidade de Veneza. A partir do momento em que Gabriel Condulmer e António Correr foram chamados a desempenhar funções junto da cúria romana, tornou-se paulatinamente na personagem mais influente e no mestre espiritual mais seguido na comunidade. Com o crescimento da congregação, tornou-se, em 1427, no seu primeiro superior geral, sendo várias vezes reconduzido nessa função até acabar nomeado bispo de Castello, depois patriarca de Veneza, onde muito fez sentir o seu ímpeto reformista, até à sua morte em 1456²²⁹.

Deixou diversas obras de sua pena, sobretudo sermões e meditações bíblicas, mas também apologias da vida monástica reformada, onde se nota grande afinidade com os cartuxos. Desenvolveu também propostas práticas de oração mental, tornando-se um dos grandes autores da *propago italica* da *devotio moderna*, na sua característica específica de uma procura de métodos práticos de oração individual, todavia acessíveis não apenas a clérigos, mas a leigos que quisessem progredir no caminho da santidade.

A sua grande inspiração era o restauro da vida monástica, como atestam grande parte das suas maiores obras, como o *Lignum vitae*, composto em 1420, ou o *De disciplina monastica conversationes*, de 1425²³⁰. Mas o seu intento mais profundo era a reforma do clero, do povo e das instituições, plasmado no *De complanctu christianae perfectionis* e no *Synodicum* que mandou publicar já como patriarca veneziano²³¹.

Sendo contemporâneo, aliás mais novo e de vida mais breve que João Vicente, não é de crer que os dois se tenham encontrado pessoalmente ou influenciado mutuamente. A

²²⁸ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Os Lóios em Terras de Santa Maria: Do Convento da Feira à realidade nacional da congregação*, Município de Santa Maria da Feira, 2009, 25.

²²⁹ Cf. Silvio TRAMONTIN, «Lorenzo Giustiniani», *Dizionario Degli Istituti di Perfezione*, V, 737.

²³⁰ Cf. MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, 145-155.

²³¹ Cf. TRAMONTIN, «Lorenzo Giustiniani», 736-738.

influência que possa ter sido exercida insere-se na recepção das fontes da espiritualidade de São Jorge de Alga pelos Loios em Vilar de Frades. E esta influência sobre a comunidade é bem documentada e forte, porquanto as constituições, memorial e obras de Lourenço Justiniano (sobretudo o *De disciplina monastica conversationes*) eram lidas regularmente, em português, nos capítulos e refeições comunitárias²³².

João Vicente, longe de ser um autor espiritual profícuo, encontrou em Lourenço Justiniano um pensamento de tal forma congénere ao seu que logo tornou as obras do escritor italiano de leitura não só recomendada mas obrigatória, e de forma traduzida para que pudessem ser ouvidas e compreendidas por todos. A apologia da reforma, o desprezo do mundo e o acento na vida de oração baseada no texto bíblico e nos autores patrísticos, tão caros a Lourenço, encontraram concerteza eco e aceitação confirmante no espírito de João Vicente, que viu aí uma base espiritual segura para firmar o axioma da sua comunidade. E a sua influência ao longo do tempo é atestada pela quantidade de relíquias e relicários que encontramos ainda hoje em casas dos Loios como Vilar de Frades.

3.4. Raimundo Lúlio

Ramon Lull, conhecido em Portugal como Raimundo Lúlio ou simplesmente Reymão, foi um famoso pensador catalão dos séculos XIII e XIV. Nascido em 1232 em Maiorca, recém conquistada pelos aragoneses, será ao longo dos seus oitenta e três anos de vida um dos mais profícuos autores do seu tempo, com quase trezentas obras, de sua pena, recenseadas²³³.

Os seus principais temas eram a conversão dos muçulmanos, judeus e gentios, bem como a reforma da Igreja e a criação de um sistema de pensamento unificador entre as diversas ciências e a sabedoria divina consignada na Escritura, através de uma metodologia de declinação de «razões necessárias» da existência de Deus a partir dos evangelhos, sobretudo do evangelho segundo São João. A par da sua obra literária desenvolveu vários projetos de evangelização, sobretudo no norte de África, e participou no concílio de Vienne em 1311, interessado no tema da reforma da Igreja.

²³² Cf. SOBRAL, «Os Lóios e os livros», 176.

²³³ Cf. MOLINER, *Historia de la Espiritualidad*, 190-194.

A sua obra e pensamento tiveram grande repercussão e adesão, apesar das suspeitas de racionalismo. O conhecimento de Lúlio na corte de Avis é atestado pelo comentário crítico que D. Duarte faz no *Leal Conselheiro*, a propósito das razões dos «Reymonistas», denunciando a existência do ensino do pensamento luliano em Lisboa, possivelmente ao nível universitário ou em escola particular²³⁴.

Dois são, então, os lugares impregnados do pensamento luliano que João Vicente frequentava assiduamente: a universidade e a corte. Se na universidade a *Ars Magna* de Lúlio era de conhecimento elementar para os estudantes do *trivium*, a corte mostra-se bem documentada e conhecedora deste autor. As temáticas fundamentais do seu pensamento eram estudadas e aprofundadas nesse contexto, vendo alguns autores na obra do pensador catalão um dos fundamentos do impulso missionário da corte de Avis, presidindo à compilação do *Livro da Corte Emperial* que tem em Lúlio uma das suas principais fontes²³⁵.

Outros testemunhos fazem-nos crer que não só a obra deste autor era conhecida, como fazia parte do ensino universitário elementar, parte do currículo do *trivium* da escola de artes: a «arte de Raymão» é citada por Paulo de Portalegre no seu elogio ao P. João de Nazaré, que teria pouco de intelectual, tendo tido apenas algumas lições de gramática a partir desta obra luliana, a qual vemos presente nos catálogos das diversas casas dos Loios²³⁶.

Raimundo Lúlio é, aliás, um autor de grande e constante presença nas bibliotecas da congregação, fazendo supor que era lido e considerado, fazendo parte do seu programa de formação interna²³⁷.

É a partir destes dados que vislumbramos o seu lugar e influência em João Vicente: mestre em artes e medicina pela universidade lisbonense, é certamente um profundo conhecedor da obra de Raimundo Lúlio, e por ele se firma a influência do seu pensamento na congregação por si fundada e orientada. A sua atividade catequética e de pregação deve ter bebido significativamente das razões necessárias do autor maiorquino, onde se exaltavam grandemente não só a demonstração racional, mas o exemplo da virtude. Vemos pelas mesmas bibliotecas dos Loios a diminuta importância dada à sistematização

²³⁴ Cf. PONTES, «Lulismo», 157.

²³⁵ Cf. PONTES, «Lulismo», 157.

²³⁶ Cf. PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 127.

²³⁷ Cf. SOBRAL, «Os Lóios e os livros», 178-179.

escolástica e ao direito canónico, em detrimento de sermões e comentários bíblicos, na mesma linha daquilo que Lúlio defendia, sendo assaz crítico dos escolásticos e canonistas.

João Vicente, mestre universitário e físico cortesão, foi certamente influenciado pelo pensamento luliano, transpondo essa inclinação para a sua comunidade, que foi por si largos anos dirigida e tutelada, fazendo da *Ars Magna* base elementar da formação dos seus quadros, e dispondo para tal de um dos catálogos mais extensos de obras de Raimundo Lúlio de que há registo em Portugal para este período²³⁸.

4. Conclusão do capítulo

Académico lisbonense pejado de inquietações religiosas, João Vicente será grandemente influenciado pela sua frequência da corte de Avis. O seu contacto com os infantes, sempre atentos ao que de mais inovador se passava na Europa, vai abri-lo a novos horizontes que tiveram grande influxo na sua perspectiva da situação eclesial, bem como da forma de obviar aos seus males.

De entre os infantes, D. Afonso, conde de Barcelos e futuro duque de Bragança, veio a revelar-se uma amizade crucial, dada a sua atividade protetora no auge dos conflitos com o cabido e arcebispado de Braga. Embora movido por interesses de origem diversa, muito batalhou D. Afonso no sentido de preservar e desenvolver a comunidade nascente dos Loios, relação que os seus sucessores continuarão a alimentar.

Em Roma, as recomendações de D. Frey Gomes e a amizade travada com Eugénio IV serão decisivas por entre as tergiversações quanto ao modelo e regra a implementar em Vilar de Frades. Vão estes constituir-se como ponto de apoio e conselho para João Vicente, nos diversos mestres que foi chamado a desenvolver.

Nos seus itinerários, pôde João Vicente contactar com diversas formas de vida e regra religiosa, das quais procurará condensar e aproveitar o melhor e mais adaptado à circunstância e missão da comunidade por si formada. Diversos são os aspetos, desde o ponto de vista carismático e espiritual, até a simples orientações práticas e estruturais, usados por João Vicente na tentativa de uma síntese entre a vida devota e claustral,

²³⁸ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 879-881.

temperada com ação pastoral e caritativa incisiva, consubstanciada numa comunidade dedicada à reforma do clero.

Nesta sua caminhada, João Vicente privilegiou certos autores e obras, tanto para leitura e formação pessoal, como para orientação e formação dos Loios. É difícil compreender, a título de exemplo, o seu pensamento e opções, sem conhecer as *Confissões* de Santo Agostinho, o *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia, a *Ars Magna* de Raimundo Lúlio ou as diversas obras de Lourenço Justiniano.

De tudo isto, desta panóplia de mosaicos de origem e relação circunstancial com o personagem-objeto deste estudo, obtemos diversas informações e conjeturas parcelares que acreditamos serem ajuda na demanda de obter uma imagem mais completa do perfil de João Vicente.

CAPÍTULO III – EM BUSCA DO ESTADO APOSTÓLICO

Para apreender a tradição espiritual de uma congregação ou o seu carisma, o caminho mais simples pode ser o de identificar algumas palavras-chave, comuns a essa tradição e segui-las, «como se agarrássemos um fio, para ver até onde nos leva»²³⁹.

«Esta Regra e Ordem de vida foy instituída, e ordenada por nosso redemptor Jesu Christo, ho qual com seus apóstolos e discipulos a teue e guardou e depouys da vinda do spirito sancto os apóstolos a guardaram e todos aquelles que se conuertiam aa fé vendiam todo o que tinham e offerecião aos apóstolos ho preço e erao lhes todas as cousas comuvas e nehum tinha propio como se diz aos quatro capitulos dos autos dos apóstolos»²⁴⁰.

A partir do *Novo Memorial* de Paulo de Portalegre e dos primeiros capítulos dos *Statutos e Constituyções* dos Loios vemos que a ideia de estado apostólico que atravessava a mente dos fundadores era a recuperação de algo originário entretanto perdido e afrouxado com o passar dos tempos²⁴¹. João Vicente tinha este vetor como central no seu pensar e agir. Por isso, depois de o termos situado no seu contexto e recenseado uma vasta panóplia de fatores que descortinámos como constituintes do seu sentir e atuar, deter-nos-emos num aprofundamento da sua conceptualização do estado apostólico, bem como da forma como pretendeu concretizá-lo.

Vida apostólica, reforma, abandono e fuga do mundo são conceitos-chave deste entendimento de João Vicente da comunidade eclesial primitiva²⁴². No entanto, expressões análogas a estas estavam já difundidas e, de certo modo, banalizadas pelo tempo e inércia. O regresso a uma Igreja primitiva, evangélica, pura e igualitária, de cariz martirial é a pretensão de todas as reformas de todos os tempos. Vinha esta demanda já do concílio de Vienne, e foi alimentada por Marcílio de Pádua e Jean Gerson. O primeiro alimentava a nostalgia dos tempos pré-constantinianos, pugnando por uma Igreja arredada da vida pública, económica e política. Uma estrutura puramente espiritual, de autoridade diluída e colegial, sem títulos nem propriedade, submetida aos estados e

²³⁹ Paul MURRAY, *The New Wine of Dominican Spirituality: a drink called Happiness*, Burns and Oates, Londres 2006, 45. Tradução da nossa autoria.

²⁴⁰ *Statutos e constituyções dos virtuosos e reuerendos padres Conegos azuys do especial amado discipulo de xpõ e seu singular secretario sam Ioã apostolo e euãgelista e ho fundamento de sua apostolica e muy louuada congregaçã da clerizia secular reformatiua em a obseruãcia de sua vida*, Germão Galharde, Lisboa 1540, 11. Citando Actos 4, 32-37.

²⁴¹ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 213.

²⁴² Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 90.

servindo como critério definidor da moral e conduta do cidadão comum²⁴³. Uma visão de reforma assente na estrutura (neste caso na desestruturação radical) da hierarquia da Igreja e nos seus elementos jurídicos e económicos.

Jean Gerson (1363-1429), era mais moderado e teve maior difusão. Para ele, o germen da Igreja é a comunidade apostólica de Jerusalém, onde, no entanto, estava já presente, ou pelo menos implícita, a sua dimensão hierárquica, importante para a sua própria definição como «corpo místico de Cristo». É, portanto, adepto de um conciliarismo moderado, em que o poder do papa e dos bispos pode e deve ser moderado e escrutinado pelos «São Paulos» de cada época, neste caso os teólogos e os concílios. A reforma, essa é necessidade e incumbência de todos os degraus da hierarquia, e deve ser tanto estrutural como carismática, e sempre com os olhos postos na pureza das origens.

Gerson era anti-racionalista e suspeitava dos místicos especulativos da Renânia, sendo grande defensor e propagador da *devotio moderna*²⁴⁴. Encontramos assim similitudes assinaláveis entre o seu pensamento e o entendimento que João Vicente terá das virtudes apostólicas. Aliás, Gerson é mesmo citado nos *Statutos e Constituições* de 1540: «Diz ho egregio doutor Joam de jarsão parisiensi que pera toda perfeiçam e guarda dos preceytos e conselho do euangelho que abasta a vida comum»²⁴⁵.

Da mesma forma, vemos João Vicente constituir um grupo que queria ajudar a refontalizar a Igreja, sem com isso a hostilizar ou dela se afastar, procurando uma certa fuga do mundo para melhor cumprir a sua missão e inculcando características apostólicas no ideal de clero secular, que paradoxalmente se reformaria através de vida comunitária estruturada e regulada, sem, no entanto, exigir profissão religiosa perpétua e solene.

Para tentar sistematizar a concretude desta consciência de estado apostólico em João Vicente, começaremos por aprofundar aquilo que este preconizava como caminho de reforma da Igreja segundo tal horizonte, sobretudo ao nível do clero secular. Depois adentrar-nos-emos nos dois âmbitos em que mais se destacou e pôde consubstanciar esta visão: a forma com constituiu e guiou a congregação dos Loios, bem como a sua atuação como bispo diocesano de Lamego, e depois de Viseu.

²⁴³ Cf. VAUCHEZ, «l'idea di chiesa nell'occidente latino» 265-266.

²⁴⁴ Cf. MOLINER, *Historia de la Espiritualidad*, 246.

²⁴⁵ *Statutos e Constituições*, 11. Cf. também PINA, *Os Lóios em Portugal*, 93.

O caminho metodológico é agora o de isolar, dentro do que já foi estudado, os elementos que nos possam ajudar a formular uma noção da sua consciência deste caminho e da sua necessidade, bem como a forma como procurou a sua concretização.

1. Uma visão sobre a reforma da Igreja

Dada a confluência de tantos autores, obras, carismas e personalidades que marcaram o caminho de João Vicente, até que ponto podemos afirmar a existência de um pensamento orgânico sobre os itinerários de reforma formulado pelo fundador dos Loios?

A partir das preocupações presentes já desde as reuniões iniciais em Lisboa, perscrutamos uma visão setorizada da Igreja, pois é definido desde cedo o clero secular como lugar privilegiado de intervenção. João Vicente também não parece descartar nenhum dos âmbitos de reforma na sua ação: importa-se com a estrutura visível da Igreja, com os seus problemas materiais, o absentismo, o concubinato, os meios financeiros, as suas liberdades, direitos e isenções. Mas complementa tudo isto com a dimensão testemunhal, carismática e de acrisolamento de virtudes. É, por isso, uma visão mista e, portanto, mais totalizante.

É nesta plasticidade na visão de reforma e de virtudes apostólicas que ganha sentido a intuição de João Vicente em fundar uma comunidade e uma congregação, quando o seu objetivo era primordialmente o clero secular. Ter-se-á inspirado no sistema de pequenos cenóbios de matriz agostiniana, modelo que por cá já tinha antecedentes similares, como a organização de Braga nos tempos suevo-visigóticos, por parte de São Frutuoso²⁴⁶. Esta intuição aparece sugerida no texto dos estatutos e constituições: «dizese do doutro sancto agostinho que como quer que foi feito sacerdote que logo ordenou hu mosteiro de clerigos estabelecido sob a regra dos sanctos apóstolos»²⁴⁷.

João Vicente confiava que o exemplo de alguns arrastaria consigo aqueles que procuravam realmente a santidade no seu estado e envergonharia os outros, por efeito de contraste, abrandando-os assim indiretamente na sua decadência.

²⁴⁶ Cf. Carlos Moreira AZEVEDO, «Forma de vida canónica: Nota histórica», SOUSA (dir.), *Ordens Religiosas em Portugal*, 169-171.

²⁴⁷ *Statutos e Constituições*, 11.

Como bispo, é rápido e incisivo nas medidas de reforma segundo este ideal: mas procurará, antes de mais, viver ele próprio aquilo que preconiza. Por isso, se é verdade que a sua visão de reforma do estado apostólico é como que mista, há uma certa preponderância das atitudes, formação e espiritualidade sobre os elementos jurídicos e organizacionais.

1.1. A perspetiva da situação eclesial

Quando nasce João Vicente, estavam já em curso tentativas de renovação eclesial em Portugal, sobretudo no âmbito monástico e mendicante. Desde tenra idade terá contacto com clérigos e comunidades reformadas como os Dominicanos de Benfca, onde terá por diversas vezes equacionado ingressar. Mesmo afastado por iniciativa paterna, manterá o hábito de oração e exercícios pessoais de devoção, o que o insere desde cedo na linha de espiritualidade prática e rigorosa que se consubstanciará nos seus dias como a renovação espiritual da *devotio moderna*.

Decerto este espírito será aguçado pelo contacto com a situação eclesial através dos estudos universitários e da frequência cortesã, onde conhecerá personalidades como Mendo Seabra, Nuno Álvares Pereira ou o emparedado Vicente, que será, de certo modo, seu diretor espiritual. Encontrando semelhança de inquietações noutros homens da corte e da universidade, constituirá a comunidade embrionária que reunirá em São Julião de Lisboa para exercícios devocionais e debate sobre possibilidades de ação em prol da reforma da Igreja em Portugal.

Dessas reuniões nascerá a convicção de que o principal alvo de uma ação de reforma deveria ser o clero secular, por ser o mais desprovido de iniciativas reformistas, bem como o mais desapoiado e decaído. Também as ordens necessitariam de reforma, mas essas tinham mais condições de recuperação, e teriam já quem se ocupasse com sucesso do assunto²⁴⁸.

Mas na decisão de como agir, o consenso era mais periclitante e o caminho a seguir menos claro, quase deitando por terra os esforços. Uma vez vencida essa hesitação, a

²⁴⁸ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 851-852.

solução ficou mais clara: era preciso começar por um projeto exemplar, que pudesse servir de luminária a outros e chamada de atenção para toda a classe sacerdotal.

Nasce assim a comunidade, nas diversas metamorfoses que terá sem nunca deixar de procurar este objetivo de ser germen de uma nova forma de ser clérigo secular. Mais do que um novo sistema regular de vivência da vida clerical, era preciso liderar pelo testemunho e fervor contagiante que desafiasse outros a mudarem a sua forma de viver o sacerdócio e as obrigações de estado.

Não podemos, por isso, ler a iniciativa de fundação dos Loios como uma refundação do estado clerical, nem como uma rejeição liminar do que antes era feito. Se atentarmos nos números de matrículas de ordenações em Vilar de Frades, veremos que nunca foi intenção dos Loios uma massificação, mas antes uma cuidada e constante preocupação em escolher e formar os melhores. Os Loios terão, à morte de João Vicente, cerca de cinquenta elementos, ou seja, ao fim de pouco mais de trinta anos de existência. Números que comparados com as centenas de admissões anuais a ordens de algumas dioceses portuguesas em igual período, não são nada de extraordinário²⁴⁹.

Na sua atuação como bispo diocesano, ou como reformador da Ordem de Cristo, João Vicente não enveredou por ações de grande envergadura ou disruptivas. Antes procurou trabalhar com os agentes que já tinha, corrigindo os problemas mais graves e procurando inspirar com a sua própria pessoa uma moralização geral e gradual do clero.

Não é, por isso, uma visão catastrofista do clero que move João Vicente e a sua comunidade, mas um grande realismo e valores sólidos. O clero secular estava decaído, é certo, mas não era irreformável nem incorrigível. Se padecia de corrupções graves, também o era por falta de apoio, formação e exemplo, que João Vicente procurou sempre proporcionar.

1.2. Posição sobre a intervenção régia e ducal na reforma

Estava ainda João Vicente na corte de Lisboa quando D. João I e seu filho D. Duarte, na qualidade de regente, publicavam as ordenações que ficaram conhecidas como

²⁴⁹ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 865-868.

leis jacobinas²⁵⁰ que vão desencadear reação violenta do clero nacional pelo seu teor conducente a uma diminuição das suas liberdades e isenções, em detrimento do poder régio e centralizador da coroa. O próprio papa reage contra estas leis e intima D. Fernando da Guerra a convocar uma assembleia nacional do clero para responder aos agravos que essa legislação provocava nas imunidades e liberdades eclesiásticas²⁵¹.

Nessa assembleia, reunida em 1426 em Braga, João Vicente, na qualidade de superior da comunidade de Vilar de Frades, participará ativamente, assinando a resposta ao lado do arcebispo e do restante clero, contra o rei. Vê-lo-emos mais tarde, como bispo de Viseu, dirigir resposta do mesmo teor, quase transcrevendo palavras de Martinho V²⁵², a D. Afonso V, a propósito de abusos verificados na sua diocese.

No entanto, sabemos que a concordata firmada em Santarém, a 30 de agosto de 1427²⁵³, por iniciativa de D. Fernando da Guerra para resolver a questão jacobina não encerrou o assunto, que teve diversas sequelas nos reinados seguintes²⁵⁴. E aqui já não encontramos o nome de João Vicente, antes o vemos membro de comitivas reais a território estrangeiro, nas cogitações de D. Duarte para uma reforma eclesiástica de iniciativa real, ou então sendo enviado por D. Pedro como confessor para a corte de Castela, numa missão de clara confiança política e diplomática. Inolvidável é também a proteção que os reis e duques de Avis dispensaram em diversas ocasiões, tanto a João Vicente como aos Loios no seu conjunto²⁵⁵.

Que juízo fazer então de João Vicente sobre a interferência real na reforma da Igreja em Portugal? Será que devemos dividir as suas posições por fases ou encontrar antes um fio condutor entre episódios de índole díspar? A segunda hipótese merece-nos maior adesão.

Em diversas ocasiões, João Vicente reagiu contra abusos do poder temporal contra a Igreja. Mas, fora esses casos, a sua posição era confluyente com as intenções reais, sobretudo em matéria de reforma.

²⁵⁰ VENTURA, «As “Leis Jacobinas”», 18-32. Transcrição do texto das leis jacobinas.

²⁵¹ Cf. MARQUES, «Legislação e prática judicial», 42.

²⁵² Cf. COSTA, Bispos de Lamego e Viseu, 318-320. João de Mela, a pedido de Martinho V, apelida as leis jacobinas como desonestas, injustas e atentatórias do direito divino, canónico e civil. João Vicente usará a mesma ordem de ideias na sua reclamação enviada ao rei, ajuntando-lhe a jurisprudência de concordatas firmadas por Sancho I e D. Dinis com a Igreja.. Análise da carta em VENTURA, Igreja e poder, 36-42.

²⁵³ Cf. ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, IV, 156-172.

²⁵⁴ Cf. MARQUES, «Legislação e prática judicial», 44.

²⁵⁵ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 875.

A promulgação das leis jacobinas coincide com as primeiras movimentações de criação de um projeto reformista por parte de João Vicente, justamente quando este era lente universitário e físico régio. É na corte que recruta os primeiros companheiros para esta aventura, a mesma corte onde o rei procura fazer valer os seus direitos de zelador e defensor da Igreja, tomando medidas para, no seu dizer, a reformar.

A caminhada de João Vicente vai moldá-lo, portanto, entre dois polos agregadores da sua posição: é a coroa a instituição mais capaz de promover iniciativas de reforma de uma Igreja dividida, diminuída e acomodada nas suas contradições; por outro lado, não é possível reformar a Igreja privando-a de autoridade e condições físicas e jurisdicionais. João Vicente apoia iniciativas reais no âmbito eclesiástico, desde que estas não conduzam a nenhum sequestro das liberdades e imunidades gozadas pela Igreja.

É, por isso, de forma coerente que critica a legislação real e levanta a voz contra os abusos, ao mesmo tempo que se inclui em projetos como a visitação de D. Frey Gomes ou a reforma dos estatutos da Ordem de Cristo a pedido do infante D. Henrique. De notar aqui que estes dois projetos, sendo de iniciativa real, são sancionados pelo papa, e o seu nome é chamado à liça por iniciativa pontifícia.

Quando se escuda na proteção real para se defender, por exemplo contra D. Fernando da Guerra, fá-lo para escapar aos anticorpos levantados pela sua própria ação, respaldando-se na admiração que os príncipes de Avis e seus descendentes e consortes nutriam por ele, exatamente por aquilo que representava como reformista, prelado zeloso e religioso exemplar.

1.3. Conflitos e relações

A caminhada fundacional de João Vicente e companheiros desenrola-se e compreende-se, como vimos no capítulo anterior, numa complexa teia de relações, ora de apoio ora de oposição mais ou menos manifesta. Se João Vicente é visto como uma pessoa calma, ponderada e consensual na sua atuação, e foi por sua iniciativa que se juntou um grupo decisivo de apoios que possibilitaram o sucesso da comunidade, é também verdade que foram diversas as reações adversas desencadeadas, direta ou indiretamente, pela sua ação.

As primeiras reações adversas verificadas foram as expulsões de Santa Maria dos Olivais e Santa Maria de Campanhã. Na primeira é insinuado um sentimento de inveja do pároco pelo sucesso e popularidade, apesar de ter sido o próprio, numa fase inicial, a convidá-los e a alojá-los na sua paróquia. O cronista não o diz diretamente, mas parece terem sido questões de autoridade, nas quais João Vicente teria impedido que este se imiscuísse, que desencadeiam a tensão que resultará da expulsão. Em Campanhã a situação tem diferentes nuances. No Porto, é o bispo que os instala em Campanhã, por o pároco ser cónego da catedral e estar, por ofício, muito ausente da cura paroquial. Mas, desaparecido o seu patrono por transferência para Évora, o pároco não os expulsa, mas faz pressão para tal, «significando-lhes o incómodo da sua presença»²⁵⁶.

É a relação de amizade entre João Vicente e D. Fernando da Guerra que salva da extinção a comunidade que entretanto já se dispersava. Esta relação, como vimos, terá uma reviravolta com o regresso de João Vicente de Roma, mas numa primeira fase terá sido bastante amistosa.

Já como bispo de Lamego, depois de Viseu, as ações de João Vicente vão desencadear reações negativas. A redução do mosteiro de Recião, com a instalação dos Loios na casa, fez correr muita tinta, mesmo depois de João Vicente ter sido transferido. Tanto numa como noutra diocese, os seus sucessores decidirão romper com reformas feitas, tomando mesmo, como no caso de Recião, o partido da reversão total. As relações com os respetivos cabidos não será isenta de querelas, com João Vicente a reformular em ambos os casos os seus estatutos e a sua conduta em diversos âmbitos, mostrando até algum grau de desconfiança para com estes, cerceando as suas liberdades em matéria de gestão económica e financeira²⁵⁷.

O que podemos intuir da análise comparada destes conflitos? Por um lado, poderia sugerir algo que vemos acontecer em diversos casos análogos, a oposição dos agentes instalados a uma reforma que lhes retira direitos e lhes exige um novo modo de agir. Por outro, a tentação dos reformistas ou observantes de generalizar um certo menosprezo pelos não pertencentes à sua estirpe, tratando-os simplesmente como decadentes e alvos a denegrir e abater.

²⁵⁶ PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 90.

²⁵⁷ Cf. VENTURA, *Igreja e poder*, 433-434.

Para nenhuma das duas hipóteses temos suporte documental que nos permita ser conclusivos. Se, no que toca à primeira, a da reação dos não reformados, é possível conjecturar como natural uma resposta deste tipo à ação daqueles que os denegriam pelo contraste evidente aos olhos do povo, quanto à segunda hipótese, do desprezo altivo dos observantes sobre os da «velha ordem», se é verdade que é implícito em diversos casos análogos, temos mais dificuldade em descortiná-la neste enquadramento. Seria difícil vencer a contradição em afirmar que João Vicente e os Loios pretendiam reformar o clero secular e, simultaneamente, hostilizá-lo. Possível, mas pouco verosímil: não se ataca alguém que se quer ganhar para a causa.

Nas visitas de João Vicente, vemos o prelado a agir decididamente contra os abusos que descobria, mas também a dar mostras públicas de amizade e carinho por todos os que encontrava idóneos ou que, arrependendo-se, se emendavam. Na sua linha agostiniana de pensamento e espiritualidade, João Vicente procurava agir contra o pecado e nunca contra o pecador. Acharmos que terá também impresso este vetor de ação na congregação de Vilar de Frades, desde os primórdios. A natureza pacífica e conciliadora com que os cronistas o descrevem dá, a nosso ver, testemunho disso mesmo.

2. Os Loios como projeto de escola sacerdotal

Talvez o lugar onde melhor se possa ver o estado apostólico no pensamento e ação de João Vicente seja a maneira como fundou os Loios. Desde logo através das aspirações iniciais: uma comunidade de clérigos seculares vivendo em comum, uma estruturação simplificada e colegial, em que os seus membros se dedicassem ativamente ao testemunho e pregação, cultivando as virtudes apostólicas. Depois, pela maneira como procurou incarnar estes valores mesmo quando os seus caminhos divergiram da congregação por si fundada²⁵⁸.

Nos Loios, todas as posses eram comuns, mesmo os próprios breviários, hábitos e utensílios de trabalho²⁵⁹. Qualquer posse pessoal de bens podia ser motivo de expulsão. A vida das comunidades pautava-se pela assiduidade à oração pessoal e comunitária, e

²⁵⁸ Cf. TAVARES, «Lóios», 151.

²⁵⁹ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 858.

todas as distinções e honras eram interditas, desde o refeitório ao dormitório, fosse noviço ou superior geral. A todos era prescrito um tempo de pregação e catequese pública, para o qual era necessária aturada e rigorosa preparação intelectual²⁶⁰. As reuniões e capítulos eram de periodicidade semanal, e as visitas e inspeções, regulares e minuciosas. Qualquer semelhança com a descrição bíblica da comunidade apostólica não é simples coincidência.

Outros elementos de aproximação à realidade apostólica eram o entendimento da forma como o seu exemplo arrastava jovens e mesmo clérigos letrados de renome e posição para entrar na congregação. As dificuldades por que passavam, nomeadamente por causa do arcebispo de Braga, ou pelos problemas de Recião, bem como as expulsões iniciais eram lidas como emulação das perseguições que também a comunidade de Jerusalém sofrera pelo evangelho.

Depois de nomeado bispo, é certo que João Vicente acompanhou de forma mais distante este projeto, não deixando, no entanto, de se manter como superior e visitador dos Loios até idade avançada. Será conhecido em Lamego e Viseu como «Bispo Santo do Azul», dado o facto de ter sempre portado o hábito da congregação em detrimento das vestes episcopais. Visita e é visitado regularmente pelos seus confrades, sendo presença regular em Santo Elói e Xabregas. O próprio superior de Vilar de Frades acaba por ser testemunha do seu passamento, por estar em Viseu para despachar com João Vicente assuntos relacionados com a congregação. Ainda em Lamego, quando pretende reformar o decadente mosteiro de Recião, é aos Loios que recorre para reconduzir esta casa à observância.

Este projeto de acrisolamento sacerdotal de cariz testemunhante manter-se-á após João Vicente. Os Loios eram conhecidos pelo seu rigor e exigência, pela sua honestidade e probidade, bem como pela sua condição de fermento da massa: apesar do franco crescimento ao longo de todo o século XV, as matrículas e ordenações nas suas comunidades eram muito escassas, quando comparadas com outras ordens e dioceses²⁶¹. Esta aura de «tropa especial» foi sempre cultivada e alimentada²⁶².

²⁶⁰ Cf. TAVARES, «Legislação capitular», 468.

²⁶¹ Cf. MARQUES, «Da situação religiosa de Portugal», 55-56.

²⁶² Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 868-870.

Apesar da sua componente marcadamente pastoral e paroquial, tendo ao longo dos séculos XV e XVI fundado diversas comunidades e administrado dezenas de paróquias²⁶³, os Loios foram diversificando o seu raio de atuação: ainda no século XV, partiram para o Congo como missionários, recebendo depois africanos para estudar em Santo Elói, nomeadamente para tomarem ordens sacras²⁶⁴. Gradualmente, foram também assumindo a administração de vários hospitais, lugares em que muito se distinguiram, mas de onde procurarão mais tarde eximir-se, para não se perderem dos objetivos originários, sem os quais se diluía a sua utilidade²⁶⁵.

Que sucesso poderemos aferir do seu testemunho? Obviamente, não foi pelos Loios, de *per si*, que o clero secular se reformou, continuando com problemas sérios muito para lá de Trento²⁶⁶. Mas o seu carácter de luminária, de sinal de contradição, teve o condão de despertar diversas consciências para o mau estado do clero e de servir como exemplo de que era possível, justo e necessário que houvesse uma renovação profunda²⁶⁷.

2.1. O vetor do «estado apostólico» como definição carismática

O título da primeira obra memorialística dos Loios dá o mote para aquilo que presidiu à sua fundação e orientou sempre a sua definição carismática e programática. O objetivo da sua criação era a renovação da Igreja através da base, segundo o modelo da comunidade de Jerusalém, a qual os Loios pretendiam, como exemplo para o clero secular, ser uma emulação atualizada.

É sempre com esta chave de leitura que podemos observar as ações dos Loios e do seu fundador: a linguagem do testemunho diante dos olhos é a mais forte e a única, em última instância, que produz efeito nas gentes.

²⁶³ Cf. TAVARES, «Lóios», 151-152.

²⁶⁴ Cf. MATTOSO, «Canonici Regolari di San Giovanni Evangelista», 121.

²⁶⁵ Cf. António Domingues de Sousa COSTA, «Lóios», Joel SERRÃO (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, IV, Iniciativas Editoriais, Lisboa 1967, 50.

²⁶⁶ Cf. FERNANDES, «Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos», 20-21. Maria de Lurdes Fernandes faz um apanhado de personagens e medidas que dão conta desta evolução na perceção do estado geral do clero e da sua necessidade de regeneração.

²⁶⁷ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, Epílogo e Compêndio, 412. Diziam uns certos irmãos Cardoso de Lamego, ao legarem à comunidade de Recião a sua comenda da Igreja de S. Silvestre de Melcões: «considerando como os Cónegos Seculares Viventes em Comum da Congregação de S. João Evangelista são pessoas honestas e virtuosas e de quem todo o povo recebe bom ensino e exemplo e serem homens que por eles e seus sucessores poderão rogar a Deus por suas almas...».

Este desejo está presente no grupo desde o início, muito antes do contacto com os cónegos venezianos. É uma feliz coincidência o encontro de objetivos comuns e a possibilidade jurídico-canónica que estes fornecem, e isso motiva a reverência que os Loios nutrem por São Jorge de Alga, que nunca se confunde com dependência ou obediência.

Os primeiros capítulos do *Novo Memorial* de Paulo de Portalegre e o preâmbulo dos *Statutos e constituições* são muito claros sobre a importância do conceito de estado apostólico, bem como do entendimento destes sobre o seu significado: o estado apostólico era a imitação da comunidade cristã primitiva, tal como descrita nos capítulos dois e quatro do livro dos *Atos dos Apóstolos*: união na oração, na propriedade, no fervor religioso, no testemunho e na pregação. E, tal como descrito no texto bíblico, atrair pessoas que se sentissem tocadas pelo seu exemplo e suas milagrosas ações. Este último aspeto ajuda a perceber a linguagem utilizada no *Novo Memorial*, onde são frequentes as visões, ações milagrosas e combates contra o demónio, como confirmação divina do acerto da sua existência e atuação.

Na esteira deste ideal, são declinadas, portanto, a ação e carisma dos Loios desde os primórdios. O acento sobre a propriedade comum, a igualdade de tratamento, a pregação pública e a intensa vida de oração foram sempre critérios de atuação e discernimento. Juntando a isto a partilha entre casas e a atenção ao exercício da caridade e do ensino também próprio dos primeiros apóstolos, temos o quadro de valores que define programaticamente a congregação pensada, fundada e dirigida por João Vicente.

Não faltam menções ao bom viver dos Loios, por vezes vindos até da boca de seus detratores como D. Fernando da Guerra, que nas concórdias assinadas afrouxa as medidas punitivas pelo bom viver e exemplo dos cónegos, exortando-os a nunca perder de vista o seu ideal fundacional. A sua pobreza será mesmo confundida com beguínismo, uma forma de vida religiosa mendicante e muito mal vista pela Igreja, pela sua identificação com o *fraticellismo* franciscano de índole heterodoxa e anticlerical²⁶⁸.

Igual testemunho relativo a João Vicente observamos da pena do Rei D. Afonso V, na carta de comenda pessoal que endereça ao bispo de Viseu «por ser a pessoa que é»²⁶⁹:

²⁶⁸ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 498.

²⁶⁹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 299-300. Transcrição da carta.

alguém que lidera pelo exemplo que dá de si próprio e que encontramos nas crônicas da congregação como traço distintivo da sua personalidade e ação pastoral.

Sem menções a questões conciliaristas, presentes ainda que parcialmente no pensamento de Jean Gerson, João Vicente e os Loios consideravam-se legítimos herdeiros da comunidade fundadora da Igreja Universal e concebiam a sua existência como um decisivo avanço de reforma, no único caminho que poderia ser eficaz: o avanço que se faz com os olhos postos na pureza das origens.

2.2. Organização estrutural ao serviço da observância

Até que vejamos os Loios estabelecidos oficialmente como Cónegos Seculares de São João Evangelista de Xabregas, a pequena comunidade de João Vicente passará por vários lugares e metamorfoses. Começam por ser um grupo de letrados reunidos periodicamente para orar e discutir o estado da Igreja. Mas João Vicente quer mais, algo mais concreto. Desesperando por ver poucos avanços no projeto, chega a ponto de desistir da ideia e entrar nos Dominicanos de Benfica. Só a intervenção de Lourenço Anes, lembrando a importância eclesial do projeto de reforma do clero secular a que o grupo se propunha e do qual João Vicente era fundador e animador, o fez recuar no seu intento. Pouco depois inicia-se a primeira experiência comunitária em Santa Maria dos Olivais.

Nesta primeira fase, todos continuam os seus ofícios e afazeres. João Vicente continua na universidade e a frequentar a corte, assim como Martim Lourenço e Afonso Nogueira. Consistia o projeto em oração e residência em comum, mendicância, pregação, sacramentos e catequese na área de implantação da comunidade, numa linha de emulação da comunidade apostólica²⁷⁰.

A mudança para Campanhã não parece acarretar mudanças na orientação da comunidade senão no facto de, apesar de o mesmo contexto suburbano, o afastamento da corte e dos afazeres externos dos membros levar a que se dediquem à sua atividade a tempo inteiro. Até este momento não há menção de qualquer estruturação sistemática da vida em comum.

²⁷⁰ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 853.

Mesmo depois, em Vilar de Frades, para onde transita João Vicente e o remanescente da comunidade inicial, só encontramos menção de que a comunidade, já empossada de casa, terrenos e ofício paroquial, se regia por alguns regulamentos que João Vicente redigira e os quais era o primeiro a cumprir²⁷¹. Se os houve publicados, perderam-se na noite dos tempos, já que os documentos de organização interna mais antigos de que conseguimos dispor são decisões de capítulos gerais da congregação, realizados já depois da morte do fundador, e os *Statutos e Constituições*, publicados em 1540, mas que se reclamam herdeiros dos primeiros regulamentos de João Vicente, com pequenas precisões e atualizações. No entanto, como sabemos, entre 1427 e 1431 foram introduzidos os estatutos dos Cónegos de São Jorge de Alga, que com certeza levaram a alterações no ordenamento comunitário.

Que especificidades procurar, então, que possamos correlacionar com a pena do fundador? Desde logo, a escolha do regime congregacional, mais conforme ao objetivo a que a comunidade se propunha, mesmo entre hesitações sobre o formato. O inciso sobre a reforma do clero secular implicava uma vida comunitária sem a rigidez das ordens monásticas. A ausência de votos solenes, presentes nas ordens mendicantes e canonicatos regulares, permitia não só impedir um possível relaxamento como também fornecer maior liberdade interior aos membros, mantendo uma aproximação ao estado daqueles que eram o objetivo da sua ação, os seculares²⁷².

Não é despicienda, também, a influência que as ordens mendicantes e o eremitismo tiveram em João Vicente, como já atrás aludimos. A radicalidade imposta no que toca à posse de bens, em que possuir mesmo um breviário pessoal era interdito e má gestão de bens podia custar expulsão, denotam um apelo quase *fraticellista* ao despojamento. A organização com predominância do capítulo geral sobre todas as formas de governo aponta à sua predileção pelos Dominicanos. A insistência sobre a temática da *fuga mundi*, expressa nas tendências claustrais da congregação, onde todas as saídas que não fossem estritamente necessárias ou para ministério eram desaconselhadas, combinavam com a

²⁷¹ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra*, 219. Francisco de Santa Maria faz um pequeno esboço do que seriam as diretrizes essenciais desses regulamentos de João vicente: «todos vestiao de pardo, pobre e grosseiro, abraçavao estreitamente as três virtudes essenciais ao estado religioso; a castidade, porque a guardavao, como flor, entre os espinhos da mortificação; a pobreza, porque tudo era comum, sem cousa própria; a obediência, porque nenhu tinha própria vontade. Frequentavao o coro em horas repartidas entre dia e noite. Trabalhavao por suas mãos nas obras do convento, sendo finalmente a sua vida hu continuo exercício da virtude, e hu perene motivo da edificação.»

²⁷² Cf. PINA, «Qui a le plus grand pouvoir», 170.

valorização do silêncio, do trabalho intramuros, do limitado contacto com gente exterior, sobretudo mulheres, mesmo que religiosas ou familiares²⁷³.

Se atentarmos, no entanto, no primeiro pedido de aprovação submetido por João Vicente em Roma, constituindo Vilar de Frades em canonicato regular agostiniano, esta teoria sofre um rompimento abrupto na sua trama. O que terá motivado João Vicente a tal mudança de trajetória? Tanto mais que, nesta altura, era já conhecedor da existência de São Jorge de Alga, com objetivo similar ao da sua comunidade e do seu fundador, o cardeal Condulmer. Terá sido o contacto na Flandres com os Irmãos de Vida Comum ou os Cónegos Regrantes de Windesheim? Ou seria intuição de que um pedido noutra direção não seria bem aceite, quer por Roma quer pelo ordinário bracarense? O facto é que, poucos meses depois, João Vicente é mais afoito, aproveitando a oportunidade para recuperar as intuições iniciais ao ver aprovado para a sua comunidade o mesmo estatuto jurídico da comunidade de Alga, de cónegos seculares viventes em comum.

É isto que, apesar das vicissitudes posteriores será cultivado no Loios, com a sua supervisão. Os votos serão sempre simples, sem que isso afrouxe a exigência para com os candidatos admitidos ao noviciado, que eram testados em todas as suas capacidades e temperança. O número de casos passíveis de expulsão previstos nos regulamentos não parou de aumentar, para que em momento algum houvesse espaço a diminuição de rigor. Rigor este que se manifestava no vestir comum, na mesa e dormitório iguais, na radical ausência de honras ou distinções internas ou externas.

A característica que ressalta como mais importante para a prossecução do seu objetivo de reforma do clero secular era a mutualização pastoral. A cada casa estavam anexadas diversas igrejas e paróquias pela cura das quais a comunidade ficava responsável. A certo ponto, os Loios chegaram a responder pelo encargo de quase uma centena de paróquias em todo o território nacional. Os rendimentos obtidos nesse trabalho eram partilhados com todas as casas, como veremos na quantidade de paróquias anexas a Vilar de Frades que contribuíam para o periclitante equilíbrio financeiro de São Jorge de Recião²⁷⁴.

²⁷³ Cf. *Statutos e Constituições*, 24-25.

²⁷⁴ Cf. TAVARES, «Lóios», 154.

Os dois grandes instrumentos estruturais de que se serviam os Loios para manter o fervor e a observância a salvo de esmorecimentos, para além da austeridade, da vida litúrgica e comunitária intensa, eram o capítulo e a visitação.

O capítulo de cada comunidade reunia semanalmente à sexta-feira de manhã, e nele eram distribuídas todas as tarefas, reveladas as informações e ordenações relevantes, aplicados os castigos e correções necessários. O capítulo geral reunia anualmente na semana anterior ao pentecostes, e nele todos os cargos de autoridade eram distribuídos ou reconfirmados²⁷⁵.

A visitação tinha também nível duplo: se cada superior de comunidade devia visitar e corrigir todas as valências e membros da comunidade, cada casa recebia, pelo menos anualmente, visitação do superior geral e de um visitador externo nomeado pelo capítulo²⁷⁶.

De entre as influências que já mencionámos, faltará referir as que seriam decorrentes da receção das normas de São Jorge de Alga. Seleccionámos uma de ordem formal e outra de cariz mais informal: se, por um lado, as isenções e privilégios eram tidas como importantes e o cultivo da vida de oração ao estilo da *devotio moderna* de cariz prático e acessível, de matriz italiana, imprimia uma intensa e metódica vida espiritual, há uma outra característica, menos óbvia, que vemos aflorar em ambas as congregações. Em ambas se desenvolve uma «casta» dirigente, da qual faziam parte os mais letrados e influentes na corte de cada comunidade. Observando as listagens de superiores gerais e de comunidade para as primeiras décadas de vida dos Loios, encontramos pouco mais que uma dúzia de nomes. Facilmente constatamos a normalidade com que um elemento é nomeado superior de uma comunidade, depois superior geral, depois superior de outra comunidade ainda, em anos consecutivos. O mesmo fenómeno é visto na congénere italiana. Mesmo se os estatutos previam um máximo de três mandatos consecutivos, esta obrigação mereceu várias «fintas» e dispensas ao longo do tempo²⁷⁷.

²⁷⁵ Isabel Castro PINA, «Alterações na paisagem construída: os conventos dos Lóios no final do século XV», *Paisagens rurais e urbanas: fontes, metodologias, problemáticas. Actas das terceiras jornadas de história sobre paisagens rurais e urbanas*, Centro de Estudos Históricos da Universidade de Nova de Lisboa, Lisboa 2007, 251-253. Uma descrição completa mas sucinta, do desenrolar das ordens de trabalhos dos capítulos gerais da congregação.

²⁷⁶ Cf. PINA, «Qui a le plus grand pouvoir», 171.

²⁷⁷ Cf. PINA, «Qui a le plus grand pouvoir», 172-173.

Mais que um modelo oligárquico de governação, esta situação preconizava maior estabilidade, sem distorcer demasiado a democraticidade da estrutura. Para além disso, numa congregação de fundação recente, havia necessidade de desenvolver quadros superiores com experiência e cultura de governo, de modo a fortalecer a própria estrutura.

Não sendo este método unânime, como se depreende da quantidade de vezes em que foi discutido, remodelado e revogado em sucessivos capítulos gerais, não podemos esquecer que todos os cargos eram alvo de eleição e confirmação nos mesmos capítulos, em que cada casa se fazia representar por mais dois membros além do superior. Além disso, a constante expansão e abertura de novas comunidades de Loios ao longo do século XV dissipavam qualquer temor de impedimento na ascensão à estrutura governativa. Os problemas só se começam a pôr com mais insistência quando o ritmo de expansão abrandava significativamente.

Foi por isso uma preocupação constante em manter uma sólida corrente de transmissão de valores, práticas e metodologias que motivou esta constância e alimentou, em parte, o rápido e sustentado crescimento da congregação ao longo do século XV.

Seria este aspeto decorrente, de alguma forma, do pensamento de João Vicente? Possivelmente, em parte. Se é verdade que o fundador foi superior da comunidade *in facto* apenas por alguns anos, desde os Olivais até à sua nomeação episcopal, não deixa de ser verdade que ele próprio só muito mais tarde abandonou a tutela da congregação, da qual se manteve como núncio e visitador. Todas as eleições eram vistas e confirmadas por ele no que se depreende ao menos a anuência tácita a esta forma de transmissão do poder interno.

2.3. A formação intelectual e o testemunho de vida

João Vicente era descrito como «milagroso por seu testemunho»²⁷⁸, pela retidão da sua vida, costumes e ação caritativa junto das populações, e por contraste com os dotes de pregador de Martim Lourenço, ou a formação académica de Afonso Nogueira. No entanto, não deixa de ser um letrado do seu tempo. A sua formação intelectual, a frequência da corte, da universidade e da cidade mais importante do reino estão com

²⁷⁸ PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial*, 89.

certeza entre os principais fatores que o fizeram despertar para a situação eclesial e para as mazelas que a afligiam. Procurou para isso remédios exemplares e eficazes ao reunir um pequeno grupo de reflexão para debater atitudes concretas para obviar ao estado do clero secular. E é isso que vemos refletido no carisma da congregação por si fundada.

O plano de vida e formação dos Loios incluía o estudo de gramática, Sagrada Escritura, patrística e leituras hagiográficas ou espirituais alinhadas com a espiritualidade da *devotio moderna*²⁷⁹. Vemos também pouca importância dada às matérias de escolástica e direito canónico, numa rutura com a tradição antecedente. Paralelamente, os seus cónegos eram encorajados a dedicar-se à pregação pública, catequese e ensino das gentes simples. Em quase todas as casas era ministrada formação, por vezes aberta à população circundante. A exigência interna nunca diminuiu, como demonstra a resistência do capítulo geral a aceitar eremitas da Serra d'Ossa à profissão na congregação, por manifesta falta de qualidade da sua formação académica.

Outra das razões apontadas para a recusa dos eremitas da Serra d'Ossa era a sua incapacidade para viver uma vida comunitária intensa e regrada. Se a formação académica era valorizada, não o era menos a observância das regras, a devoção e o fervor pastoral, numa incessante demanda de acrisolamento das virtudes sacerdotais. O rigor e a exigência eram uma constância, a clausura apertava o cerco a saídas desnecessárias, os votos simples eram sinal de opção livre mas também de exigência e rigor nunca afrouxados em todos os aspetos.

O testemunho de vida era uma demanda basilar para os Loios, que longamente cultivaram a aura de clérigos exemplares, atraindo muita gente pela sua virtude. Sobretudo no período da vida de João Vicente, muitos dos que pediam ingresso na congregação eram letrados e sacerdotes, como alguns párocos de igrejas limítrofes a Vilar de Frades, entre outros João Afonso de São Paio de Midões, Diogo Afonso de Santa Maria de Góios, ou Gonçalo Dias de Barros, abade de Calvelo²⁸⁰.

²⁷⁹ Cf. TAVARES, «Legislação capitular», 460. Era conhecido o alto padrão de exigência dos Loios para admissão ao noviciado, exigindo-se ao candidato qualidades musicais e vocais comprovadas, saber ler e escrever, e formação em gramática.

²⁸⁰ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 855. Ainda no século XV, mas após a morte de João Vicente, o bispo do Porto, D. João de Azevedo, após diligências para a fundação de uma comunidade de Loios nesta cidade, acabou por se recolher à congregação e tomar o hábito em Xabregas em 1496. Cf. também TAVARES, «Lóios», 155.

Ilustres pela sua relação próxima com os Loios eram D. Jorge da Costa e Vasco Rodrigues. O primeiro nunca fez parte da congregação, mas terá feito a sua formação inicial em Santo Elói e sempre lá manteve quarto e gabinete, doando depois ao hospital parte da sua biblioteca²⁸¹. O segundo, cónego e chantre do cabido da Sé de Braga, era culto, letrado e viajado. Aparece nas crónicas citado como o «arcebispo pequeno», tanto por ser de baixa estatura, como por ser homem de confiança do arcebispo de Braga, frequentemente chamado a representar D. Fernando da Guerra em contratos e cerimónias oficiais²⁸². Foi dele que partiu a cedência do Couto da Várzea, que desbloqueou a instalação de João Vicente em Vilar de Frades. A relação entre ambos era muito próxima, referindo-se Vasco Rodrigues a ele como seu «mestre e senhor». Se numa fase inicial, isto indicaria uma certa filiação de ordem espiritual, o chantre acabará por ingressar efetivamente em Vilar de Frades numa fase posterior²⁸³.

O próprio Afonso Nogueira, companheiro nas manobras iniciais de fundação, repetia frequentemente, como arcebispo de Lisboa, ter mais afeição pelo rigor e pobreza da vida em Vilar de Frades que pelo fausto arquiepiscopal de Lisboa, recolhendo-se repetidas vezes a Santo Elói ou a Xabregas²⁸⁴.

João Vicente, tendo sido fundador e superior efetivo dos Loios durante menos de cinco anos, manteve-se como superior e visitador apostólico da congregação ainda por vários anos após a sua nomeação episcopal, cargos de que só abdicou já em 1459, continuando mesmo assim ligado a ela até à morte²⁸⁵.

Apesar do influxo carismático e institucional de São Jorge de Alga nos Loios, é a intuição inicial de João Vicente de constituir uma escola, um exemplo de estado apostólico para o clero secular que os seus sucessores se referem como carisma fundador. É no exemplo e testemunho de João Vicente que encontram o protótipo fundante da sua missão, na sua solicitude para com os pobres, atitude humilde, rigor e vigor na observância de todas as prescrições coroada com gestos concretos e reveladores da espiritualidade cultivada.

²⁸¹ Cf. TAVARES, «Lóios», 154.

²⁸² Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 144.

²⁸³ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 279-288.

²⁸⁴ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 167. O próprio Abade de Alcobaça, D. Estevão Aguiar, ex-companheiro de D. Frey Gomes Eanes na primeira tentativa de reforma monástica do reino, deu posse aos Loios do Hospital de S. Elói. Cf. também TAVARES, «Lóios», 154.

²⁸⁵ Na véspera da sua morte chegou a Viseu João de Nazaré, justamente para despachar assuntos relacionados com a congregação.

Não deixa até certo ponto de ser curioso, embora pouco verosímil, que a congregação fundada por um académico de medicina fosse posteriormente encarregada da gestão dos principais hospitais do reino. Nalgumas crónicas, até o facto de o capelo da cátedra de medicina da universidade ser de cor azul era visto pelo escriba como prenúncio e sinal da providência²⁸⁶.

3. Atuação reformista como prelado

A dupla estadia em Roma vai constituir um ponto de viragem no itinerário de João Vicente, e será marcante não só para ele como também para a congregação por si fundada. O jovem universitário com inclinações à vida religiosa que se reunia em Lisboa com alguns amigos para discutir o estado da Igreja dificilmente imaginaria os trilhos que teria de percorrer até concretizar a sua ideia em Vilar de Frades. Da mesma forma, o fundador religioso que partia para Bruges por incumbência real estava longe de imaginar que regressaria bispo.

Apesar das suas resistências iniciais, abraçou de forma convicta a missão confiada por Eugénio IV²⁸⁷. A sua nomeação episcopal tinha como vetor primordial conferir um prelado, com poderes de visitador e nuncio apostólico, que garantisse a proteção, autonomia e rigor dos Loios. João Vicente torna-se assim fundador e primeiro superior geral da congregação, cargo que apenas deixará em 1459²⁸⁸, mantendo embora a função de visitador, como comprova o seu papel na entrega à congregação do Hospital de Santo Elói em Lisboa²⁸⁹, e a presença de Loios em Viseu à data da sua morte, para «despachar assuntos referentes à congregação»²⁹⁰.

No entanto, com a sua nomeação episcopal, foi-lhe atribuída também uma porção do povo de Deus para ensinar, santificar e governar: João Vicente será bispo da diocese de Lamego, de onde transitará em 1444 para Viseu, para aí permanecer até à morte,

²⁸⁶ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 122-127.

²⁸⁷ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 154.

²⁸⁸ Cf. PINA, *Os Lóios em Portugal*, 146.

²⁸⁹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 333-334.

²⁹⁰ FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O ceo aberto na terra*, 601.

excluindo o já mencionado período de nove anos em que desempenhou funções de confessor real na corte de Castela²⁹¹.

Abre-se um novo capítulo na sua história, que se separa da congregação por si fundada. Para além do seu papel na consolidação dos Loios, que chamará a Lamego para fundar a comunidade de Recião, atua agora de forma isolada e pessoal. Podemos, portanto, identificar de que forma se desenvolve o seu pensamento e posição como buscador do estado apostólico e da reforma do clero a partir de novas perspetivas, além da de fundador de comunidades religiosas.

Não são só dioceses que lhe são confiadas: a sua categoria de prelado reformador vai granjear-lhe prestígio e responsabilidades acrescidas noutros âmbitos, sendo comissionado por Roma para empossar e exonerar abades e abadessas, julgar questões cometidas à Sé Apostólica, proceder a reformas de estatutos de ordens religiosas militares²⁹².

Podemos então perceber um pouco da fibra do seu pulso e a coerência do seu pensamento através de contextos diversificados e assim, aferir até que ponto a sua noção de reforma a buscar e a implementar se desenvolve e consubstancia ao longo da sua vida.

3.1. Visitações e reformas das estruturas diocesanas

Sendo nomeado bispo de Lamego em 1431 e transferido para Viseu em 1444, durante trinta e dois anos João Vicente esteve em posição privilegiada para plasmar nas duas dioceses a sua conceção de caminho de reforma do clero secular e de estado apostólico. Que ações teria levado a cabo o nosso prelado e com que intuito? Como veremos, não agiu movido pela espetacularidade, mas por pequenos gestos que acreditava serem gérmen de uma nova atitude.

Em Lamego, como depois em Viseu, uma das suas primeiras ações foi tomar o pulso à sua diocese, procedendo a uma visitação geral. No entanto, preferiu fazê-lo sem emissários, antes viajava pessoalmente e sem séquito. Ao longo de mais de um ano em

²⁹¹ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 161.

²⁹² Cf. VENTURA, *Estudos sobre o poder*, 133-146.

ambos os casos, visitou todas as paróquias e casas religiosas, demorando-se sempre alguns dias ou mesmo várias semanas em cada uma. Dedicava-se pessoalmente à celebração dos sacramentos, pregação pública e catequese, aproveitando também a estadia para julgar e resolver pessoalmente contendas, dar seguimento a planos de obras ou transferências de património, bem como ouvir as opiniões e queixas das populações²⁹³.

A sua atenção estava sobretudo virada para a correção dos clérigos e sacerdotes que encontrava: sendo conhecido pela paciência e calma, era implacável com os abusos que encontrava, fossem eles falhas na gestão económica, abusos de autoridade ou questões de liberdades eclesásticas e deveres de ofício e ministério²⁹⁴. João Vicente tinha especial atenção e firmeza nas questões relacionadas com a moral e a honestidade de vida do clero: foi firme e intransigente nos casos de concubinato, fazendo alarde público sempre que algum se dispunha a corrigir-se com demonstrações públicas de afeto. Os que não se dispunham a emenda eram imediatamente expulsos do território da diocese, junto com as suas barregãs e prole, sob pena de excomunhão²⁹⁵.

Três casos emblemáticos, por terem sido decisões motivadas por essas visitas são a redução dos mosteiros de São Jorge de Recião em Lamego e de Santa Eufémia de Ferreira em Viseu, bem como a transferência do paço episcopal em Viseu do palácio de Fontelo para edifício anexo à catedral.

Em Recião, João Vicente encontrou um mosteiro decrépito, entregue a três monjas numa situação condizente com o estado do edifício: completamente desconhecedoras da regra monástica e das obrigações de estado, sendo uma delas muito idosa e as outras duas mais jovens, em situação de concubinato e escândalo público. Uma delas seria mesmo amante do abade de Melcões, com extensa e conhecida prole²⁹⁶. Face a isto, o bispo procedeu de imediato à expulsão das monjas e à redução do mosteiro a igreja secular, chamando para a sua cura os cónegos de Vilar de Frades. O facto de Clara Fernandes, a abadessa, ser filha bastarda do conde de Marialva, Vasco Coutinho, e de o sucessor de João Vicente em Lamego ser favorável à sua causa, originou muitos dissabores aos Loios de Recião, chegando a casa a ser saqueada e os membros da comunidade encarcerados em Lamego²⁹⁷. Sendo uma casa pequena, pobre e insalubre, acabou por ser abandonada

²⁹³ Cf. COSTA, *História do bispado*, 205.

²⁹⁴ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 157.

²⁹⁵ Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 155.

²⁹⁶ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O ceo aberto na terra*, 404-407.

²⁹⁷ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 267.

já no século XVIII, transferindo-se para a igreja de Santa Cruz de Lamego, construída de raiz, nos arrabaldes da cidade²⁹⁸.

No caso de Santa Eufémia de Ferreira, a situação encontrada por João Vicente era semelhante, tendo este transferido as monjas para um ermitério junto da cidade, reduzindo a abadia a igreja secular e transferindo os seus rendimentos para a reabilitação do mestre-escolado da catedral, destinado à formação de clérigos. Para a cura da casa, escolheu uma comunidade de Franciscanos de observância²⁹⁹.

Quanto à transferência do paço episcopal, preferiu a proximidade e a residência efetiva na cidade, uma vez que o palácio de Fontelo, sendo maior, rico e airoso, porém situava-se dos muros da cidade³⁰⁰.

Alguns traços característicos da atuação de João Vicente ressaltam destes exemplos: a procura intransigente de moralização do clero e dos religiosos, a preocupação com a formação académica dos sacerdotes, o favorecimento de comunidades novas ou de observância, a presença física e entendimento do episcopado como efetivo pastoreio do povo de Deus.

A propósito deste último traço, encontrámos notícia de várias demonstrações e gestos concretos desta solicitude pastoral. João Vicente caminhava a pé pela cidade, sem séquito e vestido com o hábito da congregação em vez do traje episcopal, ficando conhecido pelas gentes como «o Bispo Santo do Azul». Sentava diariamente pobres à sua mesa e vivia de forma simples e sóbria, constando que o mobiliário do seu quarto se resumia a cama, mesa, cadeiras e um cofre, onde guardava as disciplinas que diariamente usava, e medicamentos que utilizava nas visitas e consultas médicas gratuitas que efetuava aos pobres da cidade³⁰¹. Esgotados os celeiros da mitra, que tinha mandado abrir para obviar à fome da população em ano de carestia, mandou vender jóias do tesouro e alfaias de culto para comprar pão. Era visto diariamente nos ofícios da catedral, dedicando-se pessoalmente à limpeza do chão, varredura do terreiro ou ornamentação dos altares³⁰².

Apesar dos nove anos que passou na corte castelhana de Valhadolid, João Vicente procura ser alguém presente e exemplar, dando testemunho de vida simples ao povo, de

²⁹⁸ Cf. SOUSA, *Ordens Religiosas em Portugal*, 241.

²⁹⁹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 345.

³⁰⁰ Cf. COSTA, *História do bispado*, 208.

³⁰¹ Cf. FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O ceo aberto na terra*, 576.

³⁰² Cf. JORGE DE SÃO PAULO, *Epílogo e compendio*, 159.

quem era muito próximo. E isto sem nunca deixar afrouxar a firmeza da sua autoridade e das suas prerrogativas, como quando lançou interdito sobre a cidade de Viseu, por questões de autoridade sobre os servos dos coutos eclesiásticos³⁰³.

3.2. Conflitos de jurisdição de consciência.

A relação de João Vicente com Eugénio IV e com os príncipes de Avis, junto com o seu currículo como médico, académico e prelado fundador de comunidades religiosas reformadas, capitalizou-lhe alguma autoridade moral junto do clero e da cúria pontificia.

Esta autoridade consubstanciou-se em inúmeros casos a que foi chamado para dirimir contendas, confirmar decisões papais, ou mesmo para substituir priores e abadessas de mosteiros portugueses em ordem a uma reforma.

No entanto, o primeiro caso de envergadura em que vemos João Vicente como parte ativa é o sínodo de Braga de 1426, onde, ao lado de D. Fernando da Guerra, protesta contra abusos do rei e seus fidalgos na usurpação de comendas e prerrogativas eclesiásticas, decorrente da promulgação das Leis Jacobinas³⁰⁴. Vimos também como foi nomeado para, junto com D. Frey Gomes, proceder a uma visitação geral do reino, a pedido do rei D. Duarte e com anuência papal³⁰⁵.

Para além da querela com o arcebispo de Braga sobre Vilar de Frades, terá ainda outro grande motivo de sofrimento com o desenrolar das diatribes de Clara Fernandes e do conde de Marialva, relativos ao processo de redução do mosteiro de São Jorge de Recião, para o fazer casa da congregação dos Loios.

Logo em 1432, no entanto, pouco depois do início das hostilidades com D. Fernando da Guerra, é comissionado para julgar um caso que opunha justamente este último ao prior da colegiada de Nossa Senhora de Oliveira, em Guimarães, D. Luís da Cunha. O prior, alegando isenção que equiparava a colegiada a uma diocese sufragânea no que toca a visitasões, teria impedido o arcebispo de visitar a mesma colegiada, ao que

³⁰³ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 505. A cidade de Viseu pretendia contar com a serventia destas pessoas nas obras de remodelação da muralha, trabalho do qual estes estavam isentos por isenção concedida pelo rei.

³⁰⁴ Cf. MARQUES, *Arquidiocese de Braga*, 77.

³⁰⁵ Cf. COSTA, «D. Gomes reformador», 148.

D. Fernando respondeu com o lançar de excomunhão sobre o dito prior e interdito sobre a colegiada. Pediu então à Santa Sé o prior que fosse levantada a excomunhão, tendo sido escolhido João Vicente para ouvir as partes e julgar o caso. D. Fernando contestou desde o início a idoneidade de João Vicente para ser juiz da questão, não comparecendo às audiências e recorrendo, com sucesso, a Roma para anulação da sentença desfavorável, obrigando o próprio rei D. Duarte a intervir para buscar uma solução de compromisso³⁰⁶.

Apesar dos protestos recorrentes do arcebispo, foi ainda diversas vezes chamado João Vicente para dirimir questões onde era parte interessada, como as que opunham D. Fernando a D. Afonso, conde de Barcelos, relacionadas com assuntos de jurisdição, visitas e rendas de igrejas do padroado condal situadas em território da arquidiocese³⁰⁷.

De entre outras comissões a que foi chamado, mencionamos o caso de Santa Clara de Vila do Conde, em que a abadessa eleita não podia tomar posse, por ter sido excomungada, por Frei Afonso, ministro provincial dos Franciscanos. Também merecem destaque as confusões do mosteiro de Arouca, em que se formam, por influências familiares, dois partidos irreconciliáveis encabeçados por Leonor Pereira e Isabel de Ataíde: se, no primeiro caso, João Vicente a absolveu da excomunhão por não encontrar motivo suficiente, no segundo, vai decidir a favor de Isabel de Ataíde, por causa da má reputação e modo de vida de Leonor Pereira. Esta recorrerá ainda à Santa Sé, mas sem efeitos práticos³⁰⁸.

Da mesma forma procederá em 1452 ao substituir a abadessa de Lorvão, Beatriz Fernandes, por manifesta falta de idoneidade para o cargo e escândalo público. Substitui também o abade comendatário de Tarouca em 1461, por falta de residência regular e de profissão religiosa. De entre todas as comissões a ele entregues, dificilmente alguma lhe terá dado mais gozo e alegria que a de dar posse a Afonso Nogueira, seu companheiro de longa data na fundação dos Loios, como arcebispo de Lisboa, em 1459³⁰⁹.

Perante estes dados, que linhas de atuação descortinar? Parece-nos que, dos vários casos estudados, a linha de atuação de João Vicente se mede por duas chaves de leitura: defesa da autonomia e das liberdades eclesiásticas, por um lado; por outro, favorecimento

³⁰⁶ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 231-248.

³⁰⁷ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 248-249.

³⁰⁸ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 288-290.

³⁰⁹ Cf. COSTA, *Bispos de Lamego e Viseu*, 435-436.

da implantação e difusão da reforma pela colocação de dirigentes capazes e com testemunho de vida honesta. Mesmo nos casos em que um dos contendores era o arcebispo de Braga ou o arcebispo do Couto, que tantos problemas lhe causaram e à congregação, não descortinamos qualquer desvio neste rumo, por inimizade ou parcialidade.

Relacionando estas duas linhas de atuação, vemos que João Vicente procura que se criem condições para uma verdadeira e duradoura reforma: pessoas idóneas que deem testemunho e com autonomia e condições para exercerem os seus bons intentos. Só assim o estado apostólico, que lhe era tão caro, se poderia difundir e criar raízes sólidas.

3.3. A reforma da Ordem de Cristo

Fundada em 1096, a Ordem do Templo será extinta em 1312 por Clemente V, influenciado pela pressão de Filipe, o Belo, de França, após o Concílio de Vienne. Em Portugal, D. Dinis conseguirá a sua sobrevivência através da criação da Ordem de Cristo em 1318, para a qual transitaram os bens e efetivos da extinta ordem.

À imagem de outras ordens militares, o grande prestígio económico e financeiro e a escassez de objetivo militar, pelo fim da reconquista, fizeram a Ordem mergulhar na decadência em termos espirituais e de observância, sendo cada vez mais dependente do poder político, que acabará por tomar para si as rédeas das várias ordens militares em Portugal³¹⁰.

Pela bula de fundação, a Ordem de Cristo adota a regra e estatutos da Ordem castelhana de Calatrava, que, por sua vez, são uma versão adaptada para fins militares das regras e costumeiros da abadia cisterciense de Morimond, em França. Quanto à jurisdição, será por D. João I entregue ao infante D. Henrique, e dependente da visitação e tutela do abade de Alcobaça, para assuntos de natureza espiritual e eclesiástica³¹¹.

³¹⁰ Cf. Luís Adão da FONSECA, «Ordens Militares», *Dicionário de História religiosa de Portugal*, III, 340-342.

³¹¹ Cf. Luís Filipe OLIVEIRA e Fernanda OLIVAL, «Ordem de Cristo», José Eduardo FRANCO, José Augusto MOURÃO, Ana Cristina GOMES (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens e instituições afins em Portugal*, Gradiva, Lisboa 2010, 564-566.

O contexto de afirmação nacional era contrário à sua situação de dependência estatutária de ordens e abadias estrangeiras. A legislação cisterciense, embora adaptada, criava também diversos problemas ao normal funcionamento da Ordem. Para além disso, era objetivo do seu novo mestre, o infante, dotá-la de uma nova plasticidade, tornando-a capaz de não só promover a reforma da Igreja nos territórios e benefícios eclesiásticos detidos em território nacional, mas também de fazer dela suporte dos empreendimentos de expansão marítima³¹².

É nesta conjugação de interesses que se deve situar o pedido do infante D. Henrique, atendido por Eugénio IV, de reforma dos estatutos e costumeiros da Ordem. O pedido é atendido favoravelmente em 1434, pela bula *Super gregem dominicum*, de 22 de novembro, nomeando João Vicente para a tarefa³¹³. Não sabemos se a escolha foi simplesmente de opção pontificia, pela amizade entre os dois, ou se haveria recomendação, mesmo que informal, de D. Duarte ou do próprio infante³¹⁴.

O certo é que D. Henrique apenas entregará a bula a João Vicente em 1443, e este apenas lhe dará seguimento, publicando os novos estatutos, em 1449, sendo já bispo de Viseu. Parece-nos que este atraso se deve, primeiramente, ao clima de crispação entre a coroa e o clero do reino a propósito dos projetos de D. Duarte de visitação geral e reforma eclesiástica, a que já aludimos, e, posteriormente, à instabilidade decorrente da crise sucessória após a morte de D. Duarte, que apenas culminará em Alfarrobeira, no mesmo ano da publicação dos estatutos.

No geral, João Vicente não faz alterações substanciais, a não ser em certos âmbitos: rigor da dimensão religiosa e ascética, distinção mais clara entre frades regulares e simples clérigos ou leigos, autonomia jurisdicional³¹⁵. No âmbito religioso, faz diversas recomendações no que toca às práticas quotidianas da confissão, oração comunitária, jejum e abstinência prescritos, silêncio e meditação. Tudo numa linha de maior vivência religiosa comunitária e disciplina pessoal e interna³¹⁶. Na distinção entre regulares e outras formas de pertença, especifica as interdições de posse e herança para uns e várias dispensas para outros, nomeadamente em termos de heranças, riqueza e aparato. Reforça, todavia, a importância do porte do hábito e sinais externos. Em termos jurisdicionais,

³¹² Cf. VENTURA, *Estudos sobre o poder*, 139-140.

³¹³ Cf. DINIS, *Monumenta Henricina*, V, 113-115.

³¹⁴ Cf. VENTURA, *Estudos sobre o poder*, 133-135.

³¹⁵ Cf. DINIS, *Monumenta Henricina*, X, 125-137.

³¹⁶ Cf. VENTURA, *Estudos sobre o poder*, 145-146.

exime, embora de forma não explícita, a Ordem da obediência às constituições de Calatrava e Morimond, e também da tutela espiritual dos abades de Alcobaça³¹⁷.

Maior rigor ascético, distinção clara do lugar e função de cada um dentro da organização e autonomia jurisdicional são os vetores pelos quais se orienta João Vicente nesta ação, que correspondem aos anseios da coroa para esta reforma. Sobretudo, se os compararmos com a perspectiva dos príncipes de Avis sobre a reforma da Igreja³¹⁸.

Apesar de alguns protestos por parte de Alcobaça e de Calatrava, do qual apenas temos notícia em textos muito posteriores³¹⁹, esta reforma parece reunir consenso e aprovação, como demonstra a bula de Júlio II, em 1504, que confirma o disposto por João Vicente, mesmo se considera que este foi além daquilo que lhe tinha sido pedido, sem que para tal tivesse autoridade. A reforma de João Vicente vigorou por cerca de oitenta anos, até que, em 1529, D. João III fez a Ordem de Cristo passar à estrita clausura³²⁰.

Procurando atender aos desejos do infante que encomendara o projeto de reforma, vemos que João Vicente não enjeita a oportunidade de propor um estilo de vida mais rigoroso, idóneo e testemunhante: previa também nos estatutos, além do rigor ascético, a intensificação da vida comunitária e a ação pastoral de forma regular e constante. Apesar das óbvias diferenças entre a Ordem de Cristo e o clero secular ou os Loios, vemos que João Vicente aplica aqui o que acha ser comum a todos os clérigos, e que considera crucial para uma verdadeira e frutuosa reforma de atitudes: um estado apostólico.

4. Conclusão do capítulo

João Vicente amadurece, pela sua formação, contactos e prática, uma conceção própria de caminho de reforma da Igreja, sobretudo do clero secular. Para ele, esta terá tanto mais sucesso quanto mais se aproximar do ideal originário da comunidade dos discípulos de Cristo: é necessário o regresso constante e renovado à pureza das origens, para que, acautelando as diferenças históricas, se concretize um estado apostólico.

³¹⁷ Cf. COSTA, *História do bispado*, 212.

³¹⁸ Cf. VENTURA, *Igreja e poder no século XV*, 33-42.59-61.

³¹⁹ Cf. Fernando da Silva CORREIA, «Um notável médico conselheiro do Infante D. Henrique», *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, III, Comissão executiva das comemorações do V centenário da morte do Infante D. Henrique, Lisboa 1961, 72-73.

³²⁰ Cf. OLIVEIRA e OLIVAL, «Ordem de Cristo», 567.

A interpretação deste estado é por um lado literal: vida em comum, igualdade radical sem comprometer a autoridade, pobreza comunitária, vida de oração e pregação intensas. Mas também, por outro lado, os efeitos desta aproximação são lidos de forma tipológica: tal como dantes, o seu testemunho, piedade e serviço caritativo atraíam outros indivíduos, de entre os quais letrados e pessoas influentes; tal como dantes, alguns poderosos do *status quo* sentir-se-iam ameaçados e moveriam perseguição à comunidade nascente; tal como dantes, a sua obra seria imparável, mesmo depois de dúvidas, fugas e dispersões, desde que todos se mantivessem fiéis e perseverassem.

Os Loios foram a face mais conseguida e concretizada deste ideal fundante, bem como a iniciativa que mais tempo sobreviveu a João Vicente. A sua estruturação denota uma atenção às metodologias conhecidas e contemporâneas mais aptas à concretização deste ideal. Não é possível definir o carisma dos Loios sem o acento no acrisolamento das virtudes sacerdotais em ordem à perseguição da utopia do estado apostólico. Isto exigia uma cuidada formação e uma meticulosa estruturação da vida comunitária, bem como mecanismos de controlo e visitação, além de decisão colegial nas matérias mais importantes, por forma a envolver a comunidade nas decisões e preservar a unidade.

A partir de 1430, abre-se para João Vicente novo campo de atuação, as dioceses de Lamego e Viseu. Em ambas procura inculcar os mesmos valores, denotando-se uma tendência de não oposição direta às estruturas preexistentes, mas antes dedicando-se, com os instrumentos de que dispunha, a uma renovação a partir das mentalidades e atitudes.

João Vicente é um homem movido por um ideal, com uma direção clara e um pensamento fundamentado. Não deixa, no entanto, de olhar para os sinais dos tempos com uma boa dose de pragmatismo. A sua sistematização de estado apostólico é consistente e enraizada, embora se vá clarificando gradualmente com a prática e com as vicissitudes e resistências encontradas ao longo do seu caminho.

A aplicação deste entendimento é abrangente e transversal, identificando com acuidade os problemas e necessidades, usando o que estava ao seu alcance para imprimir nas consciências essa marca de renovação refontalizante.

Conclusão

A personagem-objeto deste estudo insere-se num contexto português e europeu de crise institucional, ao longo dos séculos XIV e XV, quando a Igreja, por diversos fatores, atravessa um momento de charneira e necessidade de renovação. Aprofundando os seus conhecimentos sobre o estado de coisas, bem como de diversas teorias e iniciativas de renovação, João Vicente vai formulando uma consciência do caminho que se sente chamado a abrir e percorrer.

Oriundo de uma Lisboa ainda em convulsão pós-revolucionária, terá contacto com as mais propaladas correntes de espiritualidade e testemunhos interpelantes de vivência religiosa. Frequentando a corte e a universidade, terá noção dos instáveis equilíbrios de poder e iniciativa na área eclesiástica.

Das tertúlias em que participava, nasce um projeto conduzido por si de renovação do estado clerical pelo ideal apostólico que, depois de diversas vicissitudes, se instalará em Vilar de Frades e obterá aprovação romana segundo o modo de vida dos Cónegos Seculares de São Jorge de Alga, não sem sequelas ao nível da relação institucional com o alto clero português.

Como bispo diocesano, empreenderá diversos projetos de renovação eclesial, sempre imbuídos pelo desejo de restauração do estado apostólico, que entendia como regresso, tanto quanto historicamente possível, às características da comunidade da Igreja primitiva de Jerusalém, tal como descrito nos relatos bíblicos³²¹. Estas características eram a renúncia radical à posse de bens materiais, igualdade entre todos os membros, sem com isso diluir a autoridade, intensificação da vida comum e da oração, prática de boas obras e pregação constante.

São estes os vetores essenciais que orientam a definição carismática dos Loios, a face mais conseguida do seu ideal, concebidos como comunidade-sinal, que interpelasse e arrastasse, pelo exemplo e rigor do seu modo de vida. Outras ações que tomou, como bispo diocesano, visitador, reformador ou juiz de casos de consciência e conflitos de jurisdição eclesiástica, embora impregnados do mesmo espírito, não lograram ter o mesmo impacto, duração e sucesso.

Face a isto, que méritos atribuir a João Vicente neste contexto?

³²¹ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 492.

Em primeiro lugar, o de compreender a reforma como um movimento envolvente, na confluência de vários aspetos de uma realidade a todos os níveis complexa. Havia necessidade de que em todos os setores da Igreja se caminhasse no mesmo sentido de renovação, por forma a engrossar uma vaga de fundo que possibilitasse a uma estrutura pesada e multissecular como a Igreja renovar-se sem ruturas ou cismas.

Da mesma forma, era necessário implicar nela todos os setores da sociedade, clérigos e leigos, príncipes e plebeus, letrados e analfabetos: todos deveriam ter esta consciência e sentir a necessidade e possibilidade de uma renovada forma de ser Igreja.

Para tal, era necessário fazer avançar o movimento a partir de diversas frentes. Se nas ordens religiosas, na corte e na universidade já se iam dando passos nesse sentido, havia ainda um «nicho de mercado» que estava mais adormecido para essa consciência: o clero secular. Partindo dessa necessidade identificada, João Vicente isolou um alvo específico, em vez de tentar abarcar realidades diferentes.

Nessa demanda, teve a capacidade de perceber que essa reforma teria menos de estrutural e jurídico que de carismático³²². Havia necessidade de uma luminária, um alfobre que criasse um ambiente favorável e que fizesse o ideal apostólico resistir e perdurar no tempo: uma comunidade-sinal como a dos Loios.

Paralelamente, mas no mesmo sentido, teve o condão de enfatizar o poder do gesto concreto como catequese discreta, mas direta. Constituiu-se como ícone daquilo que preconizava, desenvolvendo uma imagem de simplicidade e proximidade benigna, confluindo na sua pessoa a cura das almas própria de um pastor diocesano com a cura dos corpos, mercê da sua formação em medicina.

Esta viragem foi também percecionada como espiritual. A comunidade dos Loios privilegiava os estudos bíblicos e patrísticos em detrimento dos elementos escolásticos e jurídico-canónicos. Constituiu-se também a congregação como receptáculo e redifusora no território nacional das novas correntes de espiritualidade pessoal e metódica, conhecidas como *devotio moderna*.

O acento na devoção à humanidade de Cristo era também uma aproximação ao estado apostólico, não fosse a comunidade de Jerusalém constituída por aqueles que conviveram de perto com o próprio Jesus, ouviram a sua mensagem e dele receberam o mandato de anúncio.

³²² Cf. CARVALHO, «A Igreja e as reformas religiosas», 658.

Uma certa escassez de escritos próprios, se é verdade que em muito dificultou este estudo, também assinala como mérito de João Vicente o facto de se preocupar muito mais em beber, de diversas fontes e iniciativas, elementos para pôr em prática o seu ideal em estruturas concretas, do que propriamente preocupar-se com uma sistematização teórica do seu pensamento acerca da matéria. Para ele, era mais o momento de pôr em prática aquilo sobre o qual muito já se tinha dito e pensado.

Pela mesma razão, muitas são as questões que ficam a pairar, aguardando novos estudos e, quiçá, a descoberta de novas fontes que a vicissitude dos tempos deixou perder. Até lá, o mosaico de João Vicente será sempre uma soma de uns poucos ladrilhos, muitos espaços vazios e algumas conjeturas³²³.

Ficam por aferir, a título de exemplo, as suas origens e o nível de afinidade com Álvaro de Castro, D. Frey Gomes, Gabriel Condulmer ou Mendo Gomes de Seabra. Da mesma forma, seria interessante perceber a forma como foi introduzido na corte e o nível de relações que por lá cultivou, nomeadamente o seu nível de proximidade aos infantes, bem como a forma como se desenrolou a sua estada em Bruges e em Roma. Obscuro neste ponto é também o período de nove anos que passou, já depois de fundar os Loios e ser bispo, na corte castelhana de Valhadolid. A falta de documentação das origens da congregação, bem como dos regulamentos originais por si redigidos são obstáculos a uma maior e mais aprofundada compreensão do seu pensamento, espiritualidade e visão eclesiológica³²⁴.

Apesar de tudo isto, cremos que este estudo foi bem sucedido e útil na sua demanda de recolher elementos dispersos sobre João Vicente para, confrontando-os com as crónicas oficiais, isolar a sua personalidade, por forma a compreender através dele não só os Loios como a própria Igreja portuguesa dos séculos XIV e XV.

Depois desta caminhada, é inevitável ver no itinerário de João Vicente alguns elementos importantes para a autoconsciência da Igreja de todas as épocas e latitudes: esta será tanto mas autêntica, vigorosa e dinâmica quanto mais próxima estiver das suas raízes. O desafio será sempre, em todos os setores, tentar consubstanciar esse estado apostólico à luz dos sinais de cada tempo e local histórico, entendendo-os na sua dupla

³²³ Cf. ROSA, «Entre a corte e o ermo», 501. Maria de Lurdes Rosa aponta o facto de esta escassez documental, que permita aferir um pouco mais sobre personalidades reformistas portuguesas desta época, ser uma constante, ao tentar debruçar-se sobre Gonçalo da Silveira.

³²⁴ Cf. MATTOSO, «Canonici Regolari di San Giovanni Evangelista», 122.

dimensão de momento histórico e de lugar teológico. Da mesma forma, a sociedade e Igreja atuais não se compadecem de iniciativas desgarradas. Será sempre precisa uma vaga de fundo, um movimento envolvente, pontuado por comunidades-sinal que sejam, em diversos âmbitos, alfobres de renovação.

Bibliografia

1. Fontes

1.1. Manuscritas

ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA, *Fundo monástico-conventual: Vilar de Frades*, IV.

JORGE DE SÃO PAULO, *Epilogo e Compendio da origem da congregação de Sam Joam Evangelista e do nascimento, vida, e morte dos seus tres fundadores. Da fundaçam dos noue conuentos; das suas Rendas; encargos; e Prelados; e dos onze Hospitaes da sua administração e de outras memorias* (1658), Arquivo Distrital de Braga, Ms. 924.

1.2. Impressas

CARDOSO, Jorge, *Agiológio Lusitano dos sanctos e varões illustres em virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas*, III, edição fac-similada com estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2002.

COSTA, António Domingues de Sousa (dir.), *Monumenta Portugaliae Vaticana*, II-IV, Editorial Franciscana, Braga-Porto 1970-1982.

DINIS, A. J. Dias (dir.), *Monumenta Henricina*, III-VI, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, Coimbra 1962-1964.

FRANCISCO DE SANTA MARIA, *O Ceo Aberto na Terra. Historia das sagradas congregações dos Conegos Seculares de S. Jorge em Alga de Venesa e de S. João Evangelista em Portugal*, Officina de Manoel Lopes Ferreyra, Lisboa 1697.

LOPES, Fernão, *Chronica de el-rei D. João I*, Bibliotheca de Clássicos Portuguezes, Escriptorio, Lisboa 1897.

PAULO DE PORTALEGRE, *Novo Memorial do Estado Apostólico: Primeira crónica dos Lóios*, edição crítica por Cristina Sobral, Roma Editora, Lisboa 2007.

PINA, Ruy de, *Chronica de el-rei D. Duarte*, Biblioteca Lusitana, Edições Renascença Portuguesa, Porto 1914.

———, *Chronica de el-rei D. Afonso V*, Biblioteca de Clássicos Portuguezes, Escriptorio, Lisboa 1901.

SÁ, A. Moreira de (dir.), *Chartularium Universitatis Portucalensis*, II-XI, Lisboa 1968-1993.

Statutos e constituyções dos virtuosos e reuerendos padres Conegos azuys do especial amado discipulo de xpõ e seu singular secretario sam Ioã apostolo e euãgelista e ho fundamento de sua apostolica e muy louuada congregaçã da clerizia secular reformatiua em a obseruãcia de sua vida, Germão Galharde, Lisboa 1540.

ZURARA, Gomes Eannes de, *Crónica da tomada de Ceuta*, introdução por Alfredo Pimenta, Livraria Clássica Editora, Lisboa 1942.

2. Estudos

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, I-IV, edição por Damião Peres, Portucalense Editora, Porto 1967-1971.

ANCILLI, Ermanno (dir.), *Diccionario de Espiritualidad*, I, Herder, Barcelona 1983.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, I-IV, Círculo de Leitores, Lisboa 2000-2001.

———, *História Religiosa de Portugal*, I-II, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000-2002.

AZEVEDO, *Historia Ecclesiastica da Cidade e Bispado de Lamego*, Typographia do Jornal do Porto, Porto 1877.

CARVALHO, José Adriano Freitas de, «A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites», in *Congreso Internacional de Historia, El tratado de Tordesillas y su época*, II, Sociedad «V Centenario del Tratado de Tordesillas», Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Junta de Castilla y León, Madrid, 1995, 635-660.

———, *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*, Centro Universitário de História da Espiritualidade, Porto 2001.

CORREIA, Fernando da Silva, «Um notável médico conselheiro do Infante D. Henrique», *Atas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, III, Comissão executiva das comemorações do V centenário da morte do Infante D. Henrique, Lisboa 1961, 57-78.

COSTA, António Domingues de Sousa, *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV (Revisão crítica dos autores)*, I: (1394-1463), Editorial Franciscana, Braga 1986.

———, «D. Gomes, reformador da abadia de Florença e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV», *Studia Monastica*, 5 (1963), 59-164.

COSTA, Manuel Gonçalves da, *História do Bispado e cidade de Lamego, I: Idade Média, a mitra e o município*, edição do autor, Lamego 1977-1984.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1953.

———, *A política cultural ao tempo de D. João III*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1954.

———, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, volume I, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1960.

ELBL, Martin Malcolm, «The Private Archive (Carteggio) of Abbot Dom Fr. Gomes Eanes (Badia di Firenze): An Analytical Catalogue, with Commentary, of Codex Ashburnham 1792 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence)», *Portuguese Studies Review (University of Trent)*, 21 (1) (2003) 19-150.

FONTES, João Luís Inglês, *Da «Pobre vida» à Congregação da Serra de Ossa: génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)*, Tese de

Doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, edição do autor, Lisboa 2012. Para consulta em <https://run.unl.pt/handle/10362/8390> (consultado em 17.03.2017).

FRANCO, José Eduardo, MOURÃO, José Augusto, GOMES, Cristina Costa (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*, Gradiva, Lisboa 2010.

GONÇALVES, Iria (dir.), *Paisagens rurais e urbanas: Fontes, metodologias, problemáticas*, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2007.

GUIBERT, Joseph de (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, III, Beauchesne, Paris 1957.

ILLANES, José Luis e SARANYANA, Josep Ignasi, *Historia de la Teologia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995.

MARQUES, José, «Os Itinerários do Arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra (1417-1467)» *Revista de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1 (1978), 89-187.

———, *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1988

———, «Legislação e prática judicial como fontes de tensões entre D. João I e a Igreja», *Revista de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto 1990, 37-46.

———, «Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missionaço do Brasil», *Revista de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 11 (1991), 45-63.

MARQUES, José, CUNHA, Maria Cristina de Almeida, «conflito de jurisdições e documentos judiciais: o caso de Braga», *Bracara Augusta* 50 (2002), 5-40.

MARTINS, Mário, *Estudos de Literatura Medieval*, Livraria Cruz, Braga 1956.

- MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, II, Círculo de Leitores, Lisboa 1992-1994.
- , «Perspetivas de investigação em história religiosa medieval portuguesa», *Lusitânia Sacra*, 21 (2009), 153-171.
- MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI, Charles, VENARD, Marc, VAUCHEZ, André (dir.), *Storia del Cristianesimo: Religione-politica-cultura*, VI, Città Nuova, Roma 1998.
- MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologia Latina*, XXXII, Paris 1844-1865.
- MOLINER, Jose María, *Historia de la Espiritualidad*, Facultad Teológica del Norte de España, Editorial el Monte Carmelo, Burgos 1971.
- MURRAY, Paul, *The New Wine of Dominican Spirituality: a drink called Happiness*, Burns and Oates, Londres 2006.
- NEVES, João César das, *Os Santos de Portugal*, Lucerna, Principia Editora, Lisboa 2006.
- NUNES, Eduardo, *Dom Frey Gomez abade de Florença 1420-1440*, I, edição do autor, Braga 1963.
- OLIVEIRA, Miguel de, *História eclesiástica de Portugal*, União Gráfica, Lisboa 1940.
- PINA, Maria Isabel de Castro, *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, Dissertação de doutoramento em história apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, edição do autor, Lisboa 2011, <https://run.unl.pt/bitstream/10362/6635/1/mariapina.pdf> (consultada em 17.11.2016).
- , «Qui a le plus grand pouvoir? Personnes d'autorité dans la Congrégation des Chanoines Séculiers de Saint-Jean l'Évangéliste (Portugal XV^o siècle)», *Les personnes d'autorité en milieu régulier*, Université de Saint Étienne, Saint Étienne 2012, 165-173.
- ROCCA, Giancarlo (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, I-IX, Edizione Paoline, Roma 1974-2003.

- ROGIER, Louis J., AUBERT, R., KNOWLES, M. D. (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, II-III, Editions do Seuil, Paris, 1968.
- ROSA, Maria de Lurdes, «A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajetos de vida», *Lusitânia Sacra*, 13-14 (2001-2002), 369-450.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, *Historia de la Iglesia*, II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.
- SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livraria Apostolado da Imprensa, Oeiras 2010.
- SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, IV Iniciativas Editoriais, Lisboa 1967.
- SILVA, Elsa Branco da, *A Fortuna da «Vita Christi» no Medievo em Portugal: Pensar a espiritualidade À luz da tradução*, Alma Azul, Coimbra 2006.
- SOBRAL, Cristina, «Os Lóios e os livros no século XV», *Românica*, 12 (2003), 167-187.
- SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e (dir.), «"Guia histórico das Ordens Religiosas em Portugal: Das origens a Trento". Um projeto de investigação», *Lusitânia Sacra* 13-14 (2001-2002), 633-639.
- , *Ordens Religiosas em Portugal: Das origens a Trento (Guia Histórico)*, Livros Horizonte, Lisboa 2006.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas, «Legislação capitular da Congregação de S. João Evangelista (séculos XV-XVI)», *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, II, Faculdade de Letras do Porto, sem data, 457-471
- , «Em busca das virtudes primordiais do "Estado Apostólico": os fundadores Lóios nas "Memórias" de Paulo de Portalegre (1510)», *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*, Porto, 20 (1) (2003), 261-271.
- , «Os primitivos "homens bons" de Vilar de Frades segundo um contemporâneo (Paulo de Portalegre)», in *D. Manuel e a sua época, III Congresso Histórico de Guimarães 24 a 27 de Outubro de 2001*, Atas, IV, Câmara Municipal de Guimarães, Guimarães 2004, 387-397.

———, *Os Lóios em Terras de Santa Maria: Do Convento da Feira à realidade nacional da congregação*, Município de Santa Maria da Feira, Santa Maria da Feira 2009.

VENTURA, Margarida Garcez, *Igreja e Poder no Século XV: Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1385-1450)*, Edições Colibri, Lisboa, 1997.

———, *Estudos sobre o Poder: séculos XIV-XVI*, Edições Colibri, Lisboa 2003.

———, «As “Leis Jacobinas”: estudo e transcrição», *Medievalista online*, 12 (2012), <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA12\ventura1203.html> (consultado em 19.06.2017)1-36.

VINHAS, Joaquim Alves, *A Igreja e o convento de Vilar de Frades. Das origens da Congregação dos cônegos seculares de São João Evangelista (Lóios) à extinção do Convento 1425-1834*, dissertação de Mestrado em História de Arte, exemplar policopiado, I-II, Universidade do Porto, Porto 1996.

Agradecimentos	3
Resumo	5
Abstract	7
Introdução	9
CAPÍTULO I – JOÃO VICENTE NO CONTEXTO ECLESIAL	13
1. Panorama eclesial de Quatrocentos	14
1.1. Um contexto eclesial de decadência.....	16
1.2. Teologia e Espiritualidade.....	17
1.3. Os movimentos de reforma: observâncias e novas fundações	19
2. Consolidação do poder temporal: a Coroa de Avis	23
2.1. Implantação e consolidação dinástica	25
2.2. Dimensão espiritual e religiosa da corte	28
2.3. Intervenção régia na reforma da Igreja	30
3. Mestre João Vicente: o «Bispo Santo do Azul».....	34
3.1. Juventude e vida na corte	35
3.2. Os caminhos da fundação dos Loios	38
3.3. Bispo de Lamego e Viseu.....	41
4. Conclusão do capítulo	43
CAPÍTULO II – MOSAICO DE INFLUÊNCIAS E AFINIDADES ..	45
1. Pessoas e relações	46
1.1. A Dinastia de Avis e a corte.....	46
1.2. A casa de Bragança	49
1.3. O papado e a cúria romana.....	52
1.4. D. Fernando da Guerra	54
1.5. D. Frey Gomes Eanes.....	57
2. Formas de vida religiosa.....	59
2.1. Ordens monásticas e mendicantes.....	60
2.2. O eremitismo	61
2.3. Novas fundações	63
3. Livros e autores	65
3.1. Os solilóquios.....	66
3.2. Ludolfo de Saxónia	68

3.3.	Lourenço Justiniano e São Jorge de Alga	70
3.4.	Raimundo Lúlio.....	71
4.	Conclusão do capítulo	73
CAPÍTULO III – EM BUSCA DO ESTADO APOSTÓLICO.....		75
1.	Uma visão sobre a reforma da Igreja.....	77
1.1.	A perspectiva da situação eclesial.....	78
1.2.	Posição sobre a intervenção régia e ducal na reforma	79
1.3.	Conflitos e relações	81
2.	Os Loios como projeto de escola sacerdotal	83
2.1.	O vetor do «estado apostólico» como definição carismática	85
2.2.	Organização estrutural ao serviço da observância	87
2.3.	A formação intelectual e o testemunho de vida	91
3.	Atuação reformista como prelado.....	94
3.1.	Visitações e reformas das estruturas diocesanas	95
3.2.	Conflitos de jurisdição de consciência.....	98
3.3.	A reforma da Ordem de Cristo.....	100
4.	Conclusão do capítulo	102
Conclusão		105
Bibliografia.....		109
1.	Fontes	109
1.1.	Manuscritas	109
1.2.	Impressas.....	109
2.	Estudos	110

