

Paraísos “alternativos” na literatura de espiritualidade e na prosa de ficção em Portugal (séculos XVI-XVII)

“Alternative” paradises in the literature of spirituality and prose fiction in Portugal (XVI-XVII centuries)

Paula Almeida Mendes

paula_almeida@sapo.pt

CITCEM, Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Palavras-chave: Paraíso, bosque, ermo, literatura, séculos XVI-XVII, Portugal.

Keywords: Paradise, forest, wilderness, Literature, XVIth-XVIIth centuries, Portugal.

A nostalgia de um Paraíso perdido, associada à busca de uma Idade do Ouro, com origens na Antiguidade clássica, reflete-se, em Portugal, em diversos textos, que se inscrevem em filões que vão da literatura de espiritualidade à prosa de ficção, ao longo dos séculos XVI e XVII. Indissociável do desejo ancestral do Homem pela paz, a conceção de um Paraíso, enquanto lugar pautado pela harmonia, pela ausência de guerras e conflitos, configura-se de modos vários e diversos, nas diferentes culturas: na cultura clássica, como a Idade do Ouro; na cristã, como o Éden, o “jardim de delícias” – para utilizarmos a designação utilizada por Hieronymus Bosch e, mais recentemente, por Jean Delumeau –, descrito no Génesis, como um lugar calmo e tranquilo, onde abundam as flores, os frutos, animais, águas, que coexiste, como realçou Pierre Miquel (Miquel, 1983, col.187), com a conceção de um Paraíso como um jardim suspenso, ao qual se acede por uma escada (*scala paradisi*), ou como uma alta montanha, que escapou ao Dilúvio.

A “perda” deste Paraíso “genesíaco” estimulou a configuração de representações “alternativas” deste lugar, como, por exemplo, a Terra Prometida por Deus aos Hebreus. Nos apócrifos do Antigo Testamento, encontramos a descrição de um Paraíso temporal (*Livro de Enoch, Esdras*), tradição esta que passará para o Apocalipse (20, 2-7) (Miquel, 1983, cols. 188-189), onde se narra que, depois de o diabo estar aprisionado, os justos viverão e reinarão com Cristo durante mil anos, configurando o reino da Igreja militante e triunfante, que escoram as doutrinas milenaristas (Delumeau, 1997) e que conhecerão, como é sabido, uma muito significativa importância na Idade Média, sobretudo graças a Joaquim de Fiore e às ordens mendicantes, nomeadamente os franciscanos.

Nesta moldura, não será despidendo lembrar que a Bíblia apresenta também o deserto como uma espécie de “paraíso terreal” possível ou alternativo, na medida em que se configura como um lugar salvífico ou de catarse, como o mostram as figuras de Moisés, Elias, João Batista e Cristo. De resto, nos primeiros séculos do cristianismo, o deserto funcionou como um lugar de refúgio para os cristãos, no contexto das sangrentas perseguições levadas a cabo pelos imperadores romanos; mas, paulatinamente, tornar-se-ia também no local ideal para quem queria fugir do pecado, conotado com o bulício do mundo e, muito especialmente, das cidades, e seguir uma vida escorada na perfeição espiritual: é nesta moldura, de extrema importância na história das vias de perfeição religiosa, tanto do Oriente, como do Ocidente, que surgirão os eremitas ou anacoretas, cujos altos exemplos, enquadrados na tentativa de viver um estado de mais completa perfeição, pela maior comunhão que o ermo permite com Deus, foram, desde cedo, divulgados através da hagiografia: disso são exemplo a *Vita* de Santo Antão, escrita por Santo Atanásio, e a *Vita* de São Paulo Eremita (ou Paulo de Tebas), redigida por São Jerónimo¹.

A santidade eremítica, que se caracteriza pela vida em lugares solitários, pela austeridade e devoções exacerbadas, pela maior comunhão que o ermo permite com Deus, constituiu, desde cedo, uma forma de espiritualidade importantíssima no quadro pautado pela busca da perfeição cristã. Encorporando um ideal de *contemptus mundi*, a vida no ermo reveste-se de um significado fundamental, enquanto “paraíso possível” na terra, no sentido de alcançar a salvação eterna. Com efeito, as “Vidas” de santos eremitas, enquanto testemunhos e modelos “radicais”, conduziram, ao longo dos séculos, vários cristãos ao deserto ou ao ermo.

Ao longo da Idade Média, a chegada do Ano Mil, as guerras que acompanharam a formação dos estados polítics, na Europa – e a Reconquista cristã, no caso ibérico – as intempéries, as epidemias (como a Peste Negra), os maus anos agrícolas, o Grande Cisma do Ocidente, entre outros aspetos, alimentaram uma ambiência de insegurança, de angústia, de agonia em relação à vida no mundo, associada a determinadas correntes de espiritualidade que percorreram o contexto europeu e ao medo de não se alcançar a salvação eterna (que, de resto, muito contribuirá para o sucesso das *artes bene moriendi*). Por outro lado, não será despidendo lembrar que foi no século XIII que se assistiu, como mostrou Jacques Le Goff, ao nascimento do purgatório, terceiro lugar na escatologia do Além cristão, que funciona como uma espécie de esperança para a futura salvação (Le Goff, 1995).

Por outro lado, a conceção do mosteiro como Paraíso acentua-se também na Idade Média, graças a São Bernardo e ao seu secretário, Nicolas de Clairvaux, que amplifica, mais concretamente, a solidão espiritual, configurando-a como um meio da vida contemplativa (Miquel, 1983, cols. 193-194), ao mesmo tempo que textos como a *Navegação ou Viagem de S. Brandão (Navegatio S. Brandani)* – de que existe um exemplar entre os códices alcobacenses –, se difundem, narrando aventuras polarizadas em torno da busca do Paraíso terrestre.

¹ Assim como as *Vitae* de Santo Onofre ou Santa Maria Egípcíaca.

Desde o fim do Cisma do Ocidente, em 1418, até meados do século XVIII, na Europa, pervive o eremitismo e, graças aos ramos reformistas que ganham contornos mais definidos a partir do século XV – inícios do século XVI, parece expandir-se e reatualizar-se: de facto, esta tendência vai-se tornando uma espécie de fenómeno (Carvalho, 2002, pp. 85-86), na medida em que vários cristãos – e muitos deles oriundos da nobreza – optam por este modelo de vida, traduzido no abandono total do mundo como única forma de salvação, escorado em uma pobreza que assume contornos extremos e que poderá, em certa medida, enquadrar-se na moldura cristã que exaltava a figura do pobre como um *alter Christus*...

Por outro lado, a *Devotio moderna*, enquanto movimento europeu de reforma espiritual, constituiu um passo crucial no sentido da afirmação de uma espiritualidade afetiva e prática, colocando a tónica na importância da vivência interior do fenómeno religioso, e conduziu a uma revalorização e reatualização do ideal do *contemptus mundi* e à recuperação de muitos desses exemplos de santidade eremítica. Neste enquadramento, a purificação e a salvação são indissociáveis do desapego do mundo, configurando uma moldura em que o refrigério só se consegue alcançar em lugares apartados do século, que parecem assim funcionar como uma espécie de Paraísos alternativos ou, pelo menos, possíveis.

A nostalgia de um Paraíso perdido e a busca de um Paraíso "alternativo" ainda durante a vida terrena reflete-se em diversos textos, que se inscrevem em filões diversos, produzidos em Portugal, nos séculos XVI e XVII, em uma moldura em que se mesclam a realidade e a ficção. Deste modo, tendo como pano de fundo a problemática em torno de um Paraíso “alternativo” na Terra, indissociável de uma quase obsessão pela salvação eterna, procuraremos chamar a atenção para os moldes em que se desenvolvem as dimensões apontadas, sobretudo na literatura de espiritualidade – de que são exemplo as “Vidas” de eremitas, no domínio da hagiografia, ou alguns textos que se inscrevem na literatura de pendor ascético, como o *Boosco Deleitoso* –, que não poderão ser dissociados de uma pauta que se escora em um ideal de perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, e também na prosa de ficção – como, por exemplo, os “livros de pastores”, cuja diegese se desenvolve sempre em um ambiente idílico, longe dos vícios e dos bulícios do “século”.

Começemos pelo *Boosco Deleitoso* (1515), obra que recupera, em larga medida, o *De Vita Solitaria*, de Petrarca, como já o realçaram Mário Martins (Martins, 1956) e Zulmira Santos (Santos, 1989).

Se pretendêssemos encontrar um travejamento que escorasse a organização da obra, este seria, naturalmente, a defesa da superioridade da “vida apartada”, por oposição à “vida nas cidades”, corporizada através de um processo, que tem como protagonista o “mesquinho pecador”, que culminará com o seu convencimento em relação à primazia daquele tipo de vida. Deste modo, no início do *Boosco Deleitoso*, encontramos o mesquinho pecador em bosques espessos e densos, onde encontra um jovem que lhe servirá de guia até “à residência das virtudes e que procura convencê-lo da urgente necessidade de arrependimento” (Dias, 1994, pp. 30-31). Neste sentido, através de uma construção escorada pela tónica argumentativa, a obra equaciona a importância da fuga das cidades, conotadas como lugares onde grassa o pecado.

Este “bosco deleitoso” configura-se como uma metáfora do caminho para o Paraíso: neste sentido, afirma-se como o lugar ermo, mas que constitui, de certo modo, uma espécie de refrigério para o pecador, que o considera, assim, a via mais eficaz de purificação e de progressão de um processo de ascese que tem em vista conduzir o homem à contemplação de Deus, escorada nas três vias da Teologia mística. Ao longo da obra, é convocado um extenso elenco de eremitas e de amantes da vida solitária, que são chamados a dar o seu testemunho, tentando, deste modo, solidificar a estrutura da obra, que se torna agregadora de vários argumentos que a parecem identificar como um manual de “solitários e contemplativos” (Dias, 1994).

Como salientou Aida Fernanda Dias, o “*Boosco* é o elogio da vida eremítica, solitária, através do qual o homem, fugindo do bulício, dos cuidados e das adversidades do século, meditando na sua pequenez, procura atingir um estado de liberdade que as condições do mundo, pelas quais se vê apanhado, lhe negam: pela via da ascese, os seus olhos e o seu coração estão voltados para Deus e é a contemplação e a união com Deus que procura alcançar, ou seja, alcançar a «terra perdurável», a Cidade de Deus, isto é, a Jerusalém celeste” (Dias, 1994, pp. 30-31).

Centremos agora a nossa atenção na obra *Duarum Virginum Colloquium de vita aulica et privata*, (1552) de Luísa Sigéa, uma humanista que pertenceu à corte da infanta D. Maria. Composto em forma de diálogo, que tem como palco uma casa de campo – e que, neste sentido, parece reflectir a influência do *De Beata Vita*, de Santo Agostinho, diálogo que decorreu durante três dias (em 386), numa casa de campo disponibilizada por Verecundo (Santos 2017, p. 235) –, e como interlocutoras duas jovens, Blesila, de Siena, e Flamínia, de Roma, este texto recupera, deste modo, um registo discursivo de larga fortuna desde a Antiguidade clássica. A composição do diálogo releva, em larga medida, da erudição de Luísa Sigéa, mesclando, com mestria, a erudição clássica com a erudição cristã (sobretudo das Sagradas Escrituras e dos Padres da Igreja).

O diálogo coloca em confronto dois modos de viver: “o isolamento no campo, para cuidado e resguardo da alma, e a presença na corte, no espaço político, que deixa a alma mais permeável a perigos de vária natureza” (Santos, 2017, p. 233). Neste enquadramento, Blesila surge como a defensora de um ideal de solidão e de rusticidade, aproximando-se “quer do individualismo e do naturalismo renascentista, quer do racionalismo ético do estoicismo” (Santos, 2017); por seu lado, Flamínia, sem manifestar qualquer repúdio ou aversão pela corrupção e frivolidade que caracterizam a corte, mostra-se favorável ao modo de viver neste espaço.

Configurando-se como um local ideal de refúgio, face aos perigos que grassam na *Urbs*, a natureza que envolve a casa de campo onde decorre o diálogo assume um papel importante. Blesila afirma que a natureza, cuja beleza, materializada por árvores, flores, aves que cantam, etc., é o reflexo do seu Criador, se reveste de uma beleza mais extraordinária e impactante para ouvir as duas jovens donzelas falarem sobre a vida perfeita (Sauvage, 1970, p. 28): é neste sentido que Blesila defende que o recolhimento no campo, ou seja, a *vita rustica*, favorece o estabelecimento de um elo de proximidade com Deus, ao contrário da agitação da vida na corte e na cidade, que afastam as pessoas de Deus (Sauvage, 1970, p. 28). Deste modo, o ‘leitmotif’ que estrutura o diálogo é a oposição entre

vida contemplativa, que não poderá, naturalmente, ser dissociada dos espaços rústicos, conotados com o isolamento e a tranquilidade, e vida no século, aproximando, assim, este texto, da obra de Antonio de Guevara, *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea* (1539).

A primeira parte do diálogo polariza-se em torno dos príncipes e da corte. O texto de Sigee parece, deste modo, inscrever-se na linha da corrente anti-cortesã, na esteira das tradicionais críticas às “misérias dos cortesãos”, concretizadas em obras como o *De Miseriis Curialum* (meados do século XV), de Enea Silvia Piccolomini, que foi traduzida para castelhano com o título *Tratado de la Miseria de los Cortesanos*, editado em 1520, tradução da qual se fez uma edição em Coimbra, por João de Barreira, em 1563, ainda que, como é sabido, esta tendência foi, paulatinamente, dando lugar à figura do “perfeito cortesão” e do bom conselheiro (Fernandes, 1995 pp. 38-39); no entanto, no caso ibérico, a reação “anti-cortesã”, desencadeada pelo sucesso de *Il Cortegiano*, de Baldassare Castiglione, constituiu um facto de relevante importância (Fernandes, 1995, p. 39). Blesila pretende mostrar que as alegrias e felicidades que a corte proporciona são vãs, ilusórias e enganadoras, pois a verdadeira felicidade só se encontra em Deus. A Flamínia muito apraz viver na corte, pese embora a sua frivolidade, escorada, em larga medida, nas manobras secretas dos cortesãos que, por calculismo ou por orgulho, estimulam rivalidades várias.

Na segunda jornada, como já acentuou Odette Sauvage, Blesila critica violentamente o luxo das donzelas e damas da corte, assim como as suas conversações “fúteis”, cuja condenação é ainda mais violenta, na linha de Tertuliano e de Cipriano, traçando, na sua sequência, uma espécie de manual da “mulher cristã”, tributário da *Institutio Foeminae Christianae*, de Juan Luis Vives (Sauvage, 1970, p. 37), e também dos textos de Christine de Pisan.

A última jornada constitui o corolário da defesa da *vita beata* e das vantagens da fuga do mundo, exaltando a beatitude reservada aos que se aproximam de Deus. O debate que equaciona a oposição entre vida ativa/vida contemplativa faz eco de uma longa tradição que acentuava as diferenças entre estes dois tipos de vida, que remonta à períclope evangélica sobre Marta e Maria, irmãs de Lázaro (Sauvage, 1970, p. 44), que conheceu uma significativa revalorização, durante o século XVII, não só ao nível da literatura, como também da iconografia.

No entanto, a posição, de certo modo intransigente, de Blesila reflete a perenidade da conceção, predominante ao longo da Idade Média, da superioridade da vida religiosa sobre a vida ativa. Na época feudal, havia-se difundido a ideia de que a vida “no século” dificilmente era compatível, na prática, com a perfeição cristã e ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de “santificação” dos casados, que foram alterando profundamente as representações de santidade, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado (Fernandes, 1995).

Mas, nos textos analisados, para além dos exemplos “ficcionalis”, encontramos também exemplos “reais”, divulgados por obras como a *Chorographia* (Coimbra,

João Álvares, 1561), de Gaspar Barreiros (falecido em 1584), humanista que foi cónego de Viseu e Évora. Durante uma viagem a Roma, Gaspar Barreiros visita, em Julho de 1546, Monserrat, registando na sua *Chorographia* algumas notas sobre o lugar, as formas de vida dos seus eremitas e algumas figuras que habitavam as doze ermidas que cobriam a serra. É um local que se configura como uma espécie de paraíso terrestre “alternativo”, em que a solidão física é, de certo modo, aliviada com os livros e a convivência com as gralhas: “não tem estes ermitães ó mais do tempo outra comunicação, senam com Deos por meio de sua oraçam, e com seus livros, de que recolhem sancta doctrina. E depois com os passariños, os quaes andando derramados por aquelles fragosos arvoredos, lhes vem comer nas mãos ao som de hum assovio, com que recebem alguma consolaçãem espirital” (Barreiros, 1561, fol. 120 r). Esta serra, cujo antigo nome era “Camara Angelical”, era um local de passagem para alguns peregrinos, sendo habitada por eremitas, cujo aspeto exterior era, efetivamente, “severo”, como o materializa o exemplo de “hum homem, que vem receber ao caminho os que vam visitar sua casa, vestido de burel com as carnes muito somidas, sustentando seus membros sobre hum mal feito bordam, com que lhe parece hum Helias ou hum sanct Ioam Baptista” (Barreiros, 1561, fol. 119 v.). No entanto, esta imagem dissipar-se-ia, na medida em que os eremitas se mostraram muito hospitaleiros para com Gaspar Barreiros, que refere mesmo o caso concreto de um eremita – Fr. Benito Tocos, um rico fidalgo napolitano que deixara a corte – que vivia na ermida de S. João Batista, havia dois anos, mostrando como o ideal de vida eremítico fascinou certos setores da nobreza, ao longo dos séculos XV e XVI, tal como sucedeu em Portugal (Rosa, 1998).

O *Agiológio Lusitano*, cujos três primeiros volumes, da responsabilidade de Jorge Cardoso, foram editados em 1652, 1657 e 1666, e que, como é sabido, se apresenta como um monumental catálogo de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres “ilustres em virtude” portugueses, e que, neste sentido, pretendia investir na construção de uma História da “santidade territorial” do reino português, que complementaria a História política, inclui também um número muito significativo de casos reais de eremitas que, tendo em conta os propósitos edificantes e pastorais que enformam a obra, funcionavam como pautas comportamentais modelares propostas à imitação por parte dos leitores, muito especialmente para aqueles que sentissem ânsias em se desapegar dos laços mundanos e optar pela vida no ermo – essa espécie de paraíso possível na terra –, emulando paradigmáticos exemplos, divulgados pela literatura hagiográfica. Disso é exemplo o caso de Joanne, o Pobre (século XV), “catalão, da ilustre casa dos Condes de Urgel, que vindo em romaria a Sant-iago de Galliza, tocado da divina graça (deixando o mundo), fez vida eremítica em lugar solitário, junto de Nossa Senhora da Varzea, do mesmo destricto, onde fabricou hum oratório, no qual com grande aspereza, vestido de grosseira, e esfarrapada túnica de burel, e tam curta, que lhe não cobria os joelhos, nem cotovelos, passava a vida dormindo na terra fria, huma pedra por cabeceira, sustentando-se de secca broa, mendigada de esmola, onde Deos o visitava com extraordinárias consolações celestiais; de maneira que attrahidos do cheiro de suas virtudes, o vinhão visitar, e comunicar, o Arcebispo de Braga, e o primeiro Duque de Bragança, e outras graves pessoas, aos quaes

fazia spirituaes praticas inflamadas no amor de Deos, dando-lhe santos conselhos” (Cardoso, 1652, p. 118).

Jorge Cardoso regista também a memória de Álvaro Fernandes (c. 1450), “sacerdote, de grande virtude e recolhimento, natural e morador de Vila Viçosa, que á imitação dos antigos Padres do Ermo... se retirou a huma piquena horta, desviada do povoado, e muy apta à vida solitária, e contemplativa [...], onde levantado hum devoto oratório, gastou o restante da vida em perpetuo silencio, penitencia, e oração, vacando a spirituaes exercícios sem afrouxar hum ponto do rigor começado... Por seu testamento vinculou em capella a ditta horta, e a mais fazenda que tinha, a qual deixou a Sacerdotes, que naquele sitio (à imitação sua) fizessem vida solitária...” (Cardoso, 1666, p. 438). A título de exemplo, valerá a pena referir o caso de Gonçalo Barreto (c. 1528), nobre português, que por motivos que se ignoram, foi meter-se solitário na ilha de Capri, onde viveu muitos anos, “fazendo vida penitente, solitária e contemplativa” (Cardoso, 1652, pp. 535-536).

Por sua vez, os *Dialogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1611), de António Carvalho de Parada, equacionam também alguns vetores que se configuram em torno da dimensão enformada pelo eremitismo. Os interlocutores do diálogo em torno da vida de Bartolomeu da Costa, virtuosíssimo tesoureiro da Sé de Lisboa, são um teólogo da Universidade de Coimbra e um ermitão “literário”, mas cujo retrato não se afasta da imagem que dos eremitas se fazia nos primeiros anos do século XVII: “Junto das prayas saudosas do dourado Tejo corre huma ribeira fresca, & apraziuel; que antes d’entrar nelle, & perder seu nome o acompanha algum espaço, como em competência, vestida de verdes arvoredos, tão alegres á vista, como proveitosos pela variedade dos fructos que produzem. Perto d’ella em hum lugar solitário desuiado do caminho, está huma ermida d’edeficio antigo, com huma pequena casa, em que viuia hum ermitão, homem de muita idade, & virtude; que em sua mocidade escolheo aquelle lugar pera nelle passar a vida quietamente; desprezando as esperanças de tudo o que o mundo lhe podia dar” (Carvalho, 1611, f. 1r-1v.).

Neste ambiente pautado pelo bucolismo, o Ermitão, “sentando-se junto da ribeira ao pé de hum sombrio, & copado freixo, começou discorrer com a memoria pelo discurso de sua vida; a maior parte da qual tinha gastado naquele lugar, que por mais quieto escolheo, cansado das tempestades, com que huma alma costuma ser combatida na flor da idade. E depois de ter gastado parte da tarde na contemplação deste discurso, de que tiraua hum feruorado agradecimento a Deos N. Senhor author dele: chegou com o pensamento ao principio de sua vida, & ao perigoso labirintho, em que o mundo o tinha posto no tempo que o seguia: & olhando pera a tranquilidade presente, & perigo passado, começou lançar d’alma, cõ os olhos em o Ceo saudosos ais de alegria, manifestadores de hum coração brando, & agardecido; entre os quais com huma voz mais rustica que polida, dizia assi. Quão bemaumenturada he a vida, que pobrememente se passa na solidão destes campos, quão pouco são pera enuejar os cetros, & mitras, de quem bem conhece o gosto que causa a quietação de hum animo liure de tudo o que lhe pode impedir este repouso; ditoso desterro em que Deos mora acompanhando quem o serue. Tenha quem quizer todos os bens da vida; que não ter

nenhum, he o maior de todos: fuja quem quizer os rigores deste lugar, que o mais áspero pera mim he o gosto com que os passo: que maior gloria, que viuer sem a do mundo? Que conversação mais suaue, que a deste rio? Que companhia mais alegre, que a destas aruores? Que premio de mais preço, que saber estimar os bens destes males, & a alegria com que a necessidade corporal vem acompanhada? Não invejo as delicias dos mais poderosos da terra, nem os soberbos edifícios em que viuem: não me inquieta o estrondo dos seus carros, em que triunfando â vista dos homens paixão a vida, adquirindo penas futuras, sem terem glorias presentes, que o mundo não sabe dar se não aguadas: não me lembrão as confiadas esperanças dos cortezãos, mal fundadas, & peor efetuadas, com que andam tão enleuados” (Carvalho, 1611, f. 1v.-2v.). É, assim, neste espaço, cuja descrição nos parece muito próxima da do Paraíso, enquanto um jardim de delícias, que encontramos no Genesis, que se encontram o Ermitão e o Teólogo. O Ermitão enaltece a fertilidade deste lugar, revelando que aí vivia, desde os tempos da sua mocidade: no entanto, o facto de este ser um lugar ermo e solitário não impediu que aí chegasse a *fama sanctitatis* de Bartolomeu da Costa. Como já realçou José Adriano de Freitas Carvalho, o diálogo revela-se “extremamente importante no contexto dos louvores da vida solitária que tece o Teólogo, pois opõe-se aos elogios desse *locus amoenus* em que habita o seu hospedeiro, o Ermitão, considerado o “mais acomodado pera ella”, ou seja, a vida eremítica, que tinha encontrado... Deste modo, como que se consagra os *loca amoena*, presentes tanto na realidade, como na literatura de espiritualidade, como espaços que parecem antecipar os gozos do Paraíso” (Carvalho, 2002, p. 139).

Neste enquadramento, valerá a pena realçar como os livros de pastores equacionam, a seu modo, alguns aspetos relacionados com a nostalgia de um Paraíso perdido. As raízes da literatura pastoril remontam à Grécia Antiga, ancorando, deste modo, nos textos de Teócrito e nas *Bucólicas*, de Virgílio, e conhecerão uma nova vitalidade, no século XVI, graças à *Arcadia*, de Sannazaro. Os protagonistas são pastores, cujo tema principal de conversação é o amor, movem-se numa natureza idílica, dedicando-se à agricultura e à pastorícia, condenando a ambição e a cobiça, a riqueza e a prosperidade individual. Apesar do carácter fundador da Arcádia, é, no entanto, a *Los Siete Libros de la Diana* (1559), de Jorge de Montemor, que se deve a enorme voga europeia dos livros de pastores. O ambiente idílico onde se desenrola a ação destes textos configura-se como uma espécie de Paraíso, cuja natureza se reveste de uma extraordinária beleza, um lugar onde, pesem embora as peripécias amorosas (nem sempre felizes), as personagens vivem em uma espécie de beatitude terreal.

O elenco das obras analisadas parece, efetivamente, relevar, nos seus *Leit-motive*, do contexto histórico e cultural que marcou a Europa do século XVI e da primeira metade do século XVII. Desse ponto de vista, não será despidiendo desvalorizar a fratura da Cristandade na Europa, provocada pela Reforma protestante, o Saque de Roma, as Guerras de Religião (particularmente sangrentas em França), o período de Monarquia Dual e a agudização da decadência do império ultramarino português, fatores que fazem recrudescer o desejo de viver, na terra, em uma ambiência afastada dos bulícios da corte e das cidades, no sentido de seguir um caminho, um trilho de perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna.

Referências bibliográficas

- Barreiros, G. (1561). *Chorographia*. Coimbra: João Álvares.
- Boosco Deleitoso* (1515). Lisboa: por Hermão de Campos.
- Cardoso, J. (1652). *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres [...] Tomo I*. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes (2002). Porto: FLUP.
- Cardoso, J. (1666). *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres [...] Tomo III*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes (2002). Porto: FLUP.
- Carvalho, J. A. F. (2002). Eremitismo em Portugal na época Moderna: homens e imagens. *Via Spiritus*, 9, 83-145.
- Delumeau, J. (1997). *Mil Anos de Felicidade. Uma História do paraíso*. Tradução de Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar.
- Dias, A. F. (1994). Autor anónimo (*Boosco Deleitoso*). In *Antologia de Espirituais Portugueses* (pp. 25-36). Apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho, Fernando Cristóvão. Lisboa: IN-CM.
- Fernandes, M. L. C. (1995). *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/Faculdade de Letras do Porto.
- Le Goff, J. (1995). *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Martins, M. (1956). Petrarca no *Boosco Deleitoso*. In *Estudos de Literatura Medieval* (pp. 131-143). Braga: Livraria Cruz.
- Miquel, P. (1983). Paradis. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (fasc. LXXVI-LXXVII, cols. 187-197). Paris: Beauchesne.
- Parada, A. C. (1611). *Dilogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.
- Rosa, M. L. (1998). D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça. In D. Ramada Curto (Ed.), *O Tempo de Vasco da Gama* (pp. 325-329). Lisboa: Difel.
- Santos, M. T. C. B. G. (2017). O estoicismo no pensamento de Luísa Sigee: a dicotomia entre vida pública e vida privada. *Acta Scientiarum*, 39 (3), 231-242.
- Santos, Z. C. (1989). A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade do século XV: o *Boosco Deleitoso*. In *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Actas* (vol. V, pp. 91-108). Porto: Universidade do Porto/Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses.
- Sauvage, O. (1970). Introduction. In *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552)* (pp. 9-57). Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sigée, L. (1970). *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage. Paris: Presses Universitaires de France.

Resumo

A nostalgia de um Paraíso perdido, associada à busca de uma Idade do Ouro, com origens na Antiguidade clássica, reflete-se em diversos textos, que se inscrevem em filões que vão da hagiografia à prosa de ficção, produzidos em Portugal, nos séculos XVI e XVII. Deste modo, tendo como pano de fundo a problemática em torno de um Paraíso “alternativo” na Terra e da salvação eterna, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que se desenvolvem as dimensões apontadas, sobretudo na literatura de espiritualidade – de que são exemplo as “Vidas” de eremitas, no domínio da hagiografia, ou alguns textos que se inscrevem na literatura de pendor ascético, como o *Boosco Deleitoso* –, que não poderão ser dissociados de uma pauta que se escora em um ideal de perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, e também na prosa de ficção – como, por exemplo, os “livros de pastores”, cuja diegese se desenvolve sempre em um ambiente idílico, longe dos vícios e dos bulícios do “século”.

Abstract

The nostalgia for a lost Paradise, associated with the search for a Golden Age, with origins in classical antiquity, is reflected in several texts, which are inscribed in lines ranging from hagiography to prose fiction, produced in Portugal in the XVIth and XVIIth centuries. Thus, in the context of the problematic of an “alternative” Paradise on Earth and of eternal salvation, this article seeks to draw attention to the ways in which the dimensions pointed out, especially in the literature of spirituality – such as the “Lives” of hermits, in the field of hagiography, or some texts that are inscribed in the literature of ascetic inclination, as *Boosco Deleitoso* – that can not be dissociated from an ideal of perfection which would ensure eternal salvation, and also in the prose of fiction – as for example the pastoral novels, whose action always develops in an idyllic environment, away from the vices and bustles of the secular world.