

Visão sensorial, visão espiritual

*As suas expressões ibéricas
no longo século XV*

Editores

Joana Matos Gomes

Filipe Alves Moreira

Mário João Correia



A Idade Média é um dos mais ricos períodos da história do pensamento, caracterizado por um desenvolvimento vibrante nos seus quatro grandes domínios geoculturais principais na bacia do Mediterrâneo, grego, hebraico, latino e árabe, cada um deles marcado pela prevalência de uma religião predominante: judaísmo, cristianismo, islamismo. É também o período de emergência do léxico filosófico nas novas línguas românicas, anglo-saxónicas e germânicas, de que as línguas contemporâneas são herdeiras e continuadoras. No longo período de mil anos que corresponde à Idade Média, virtualmente todos os problemas da tradição filosófica foram renovados, repropostos, reinventados e daí emergirão os fundamentos do pensamento e das ciências modernas. É esta complexa diversidade que a coleção *Textos & Estudos de Filosofia Medieval* procura espelhar através de estudos atualizados, da tradução de obras de autores medievais e da escolástica tardia, ou da edição de obras medievais em vernáculo.



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

**VISÃO SENSORIAL, VISÃO ESPIRITUAL
AS SUAS EXPRESSÕES IBÉRICAS NO LONGO SÉCULO XV**

TEXTOS & ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

DIRETOR

José Francisco Meirinhos (Universidade do Porto)

Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia — Ministério da Educação, Ciência e Inovação (FCT/MECI), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



INSTITUTO
de FILOSOFIA
UNIVERSIDADE DO PORTO



Visão sensorial, visão espiritual

*As suas expressões ibéricas
no longo século XV*

Editores

Joana Matos Gomes
Filipe Alves Moreira
Mário João Correia

**VISÃO SENSORIAL, VISÃO ESPIRITUAL:
AS SUAS EXPRESSÕES IBÉRICAS NO LONGO SÉCULO XV**

Coordenação

Joana Matos Gomes | Filipe Alves Moreira | Mário João Correia

Revisão: Sara da Silva Ribeiro

Capa: António Pedro

Paginação: Margarida Baldaia

© Autores e Gabinete de Filosofia Medieval / FLUP

Edições Húmus, Lda., 2024

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt | edicoeshumus.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2024

Depósito legal: 541176/24

ISBN: 978-989-9213-64-7

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-9213-64-7/vis>

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 14

ÍNDICE

Visão sensorial e visão espiritual: caminhos para o (seu) entendimento <i>Joana Matos Gomes, Filipe Alves Moreira, Mário João Correia</i>	7
<i>Credere, arguere, admirare, contuere, excedere et comprehendere.</i> André do Prado and the Six Modes of Bringing the Soul towards Infinity <i>Mário João Correia</i>	13
A visão espiritual pelos «olhos do entendimento» no <i>Bosco Deleitoso</i> (século XV) <i>Maria de Lurdes Correia Fernandes</i>	31
A Arte de Ensinar os Surdos pela Vista. De Ponce de León a Juan Pablo Bonet <i>Isabel Sofia Calvário Correia</i>	49
Dreams and visions in Fernão Lopes and Gomes Eanes de Zurara. Typologies and functions <i>Joana Matos Gomes, Filipe Alves Moreira</i>	67
A lembrança e os sentidos na <i>Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique</i> <i>Sara da Silva Ribeiro</i>	91
Ver, oír y tocar el poder. La construcción discursiva y sensorial de la imagen de los Reyes Católicos en la crónica de Andrés Bernaldez <i>Gisela Coronado Schwindt</i>	109
Bibliografia geral	127
Índice onomástico	139

VISÃO SENSORIAL E VISÃO ESPIRITUAL: CAMINHOS PARA O (SEU) ENTENDIMENTO

Joana Matos Gomes

Filipe Alves Moreira

Mário João Correia

O presente volume reúne um conjunto de estudos que têm como tópico comum o tema da visão – tanto nas suas dimensões sensoriais como espirituais – na literatura da Península Ibérica do longo século XV. O objetivo que orientou a sua conceção foi o de discutir de que forma o sentido da visão é retratado num conjunto heterogéneo de textos escritos em Portugal e Castela durante este período, procurando determinar se existe uma perspetiva comum sobre a visão como experiência percetiva ou mental ou se, pelo contrário, os textos refletem dissonâncias e exibem posições variadas sobre este conceito.

Justificamos a opção cronológica pela necessidade de considerar o século XV não como unidade definida apenas numericamente, com limites cronológicos (1401-1500), mas entendendo-o como um período histórico e cultural marcado por continuidades e transformações que transcendem essa periodização convencional estrita. Acreditamos que esta abordagem permite compreender os mecanismos de transição da Idade Média para a Modernidade e adquirir uma noção mais abrangente do fenómeno particular aqui em estudo, a visão. Assim, esta perspetiva permite-nos incluir aspetos que remontam ao final do século XIV, um momento em que já se observam transformações socioculturais que podem ser determinantes no modo como é representada e tratada a visão nos textos ibéricos. Pelas mesmas razões, estende-se para além de 1500, uma vez que muitos dos debates e conceções formulados no século XV ainda ecoam nas primeiras décadas do século XVI, influenciando autores e obras produzidas nesse período. Ao adotar-se esta periodização alargada, torna-se possível analisar com maior profundidade as ruturas e continuidades que moldaram a reflexão sobre a visão na Península Ibérica.

Para além disso, procuramos reunir um conjunto de artigos que incidissem sobre textos pertencentes a diferentes géneros discursivos, como a historiografia, a filosofia e a tratadística. A diversidade textual e o amplo arco cronológico proporcionam uma visão abrangente das principais questões abordadas neste volume, nomeadamente: a representação textual e discursiva do sentido da visão e das experiências visionárias (como fenómenos mentais ou espirituais); os aspetos simbólicos ou a natureza profética das visões em alguns textos; as relações entre o sentido da visão e os outros sentidos; e a forma como esses elementos contribuem para a compreensão do conceito de visão espiritual e sensorial no contexto cultural e intelectual da época. Reunindo contributos de académicos de diferentes áreas, este volume propõe uma reflexão aprofundada sobre a conceptualização e o uso da visão na literatura ibérica do longo século XV e os seus significados.

Em «*Credere, arguere, admirare, contuere, excedere et comprehendere: André do Prado and the Six Modes of Bringing the Soul towards Infinity*», Mário João Correia procurou dar a entender uma tipologia filosófica da visão numa importante fonte filosófico-teológica portuguesa do século XV, a saber, *Horologium Fidei* de André do Prado, o famoso diálogo com o Infante D. Henrique. Em primeiro lugar, aponta que esta não é a obra mais importante do autor, mas sim o inédito *Liber distinctionum*, que chegou até nós em cinco manuscritos por estudar. Em segundo lugar, a sua exposição procura apresentar uma forma de teorização de vários tipos de contacto de uma alma finita com o infinito por degraus, exemplificando assim a riqueza do vocabulário utilizado. Esta gradação dá-se através do uso do par conceptual *progressus viae* vs. *consummatio patriae*, conjugado com uma teorização do modo como uma alma finita pode sair de si. Torna-se claro que esta hierarquia é ditada pelo grau de semelhança entre o que procura atingir o infinito e o próprio infinito, sendo que o último grau, a *comprehensio*, está vedado até à alma humana de Cristo, porque supõe uma mesmidade com o infinito. Demonstra de seguida que a passagem do capítulo 3 do *Horologium Fidei* acerca dos seis modos de levar a alma ao infinito é uma cópia, quase *ipsis verbis*, de duas passagens das *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* de Boaventura de Bagnoregio. A partir dessa descoberta, propõe uma nova chave de leitura do texto de André do Prado, sustentada por alguns casos identificados, mas que necessitará de um trabalho de identificação de fontes mais amplo: o texto de André do Prado não é mais do que uma colagem de citações, muitas delas não explicitadas. O diálogo entre as duas personagens acabaria por servir como uma espécie de cola, ou elemento mediador, entre as diferentes citações. Por fim, chama a

atenção para uma série de erros fáceis de evitar da edição de Aires Nascimento, apelando para uma reflexão acerca do modo como se deveria trabalhar em textos que convocam uma série vasta de conhecimentos, especializações e aprendizagens provavelmente impossíveis de ser encontrados em apenas uma pessoa, ou sequer uma área do saber. Em suma, é feito um convite para um trabalho colaborativo.

No trabalho de Maria de Lurdes Correia Fernandes, «A visão espiritual pelos “olhos do entendimento” no *Bosco Deleitoso* (século XV)», encontramos uma análise aprofundada do uso do vocabulário da visão no texto de autor anónimo, bem como da sua função nessa viagem espiritual alegorizada por bosques e montes até ao monte alto da contemplação divina. Nessa análise, procura-se mostrar como o vocabulário do sensível atinente à vista é transferido metaforicamente para os olhos do coração, ou do entendimento. Procura-se, igualmente, dar especial atenção aos capítulos do *Bosco* que não traduzem (ou adaptam) o *De vita solitaria* de Petrarca, de modo a abrir novos caminhos de leitura do texto que o não enquadrem como mera adaptação de outro texto. Se, por um lado, a visão do entendimento é superior em todos os sentidos à corporal, o vocabulário utilizado é essencialmente o mesmo. Neste percurso de purificação do coração, o “mesquinho pecador” deve conhecer-se a si mesmo e apartar-se penitentemente da perigosa e aliciante vida do século, o que supõe um cuidado especial com os sentidos corporais para que estes deem lugar a uma forma superior de visão, para que veja com o coração o que não pode ser visto com o corpo. É de grande importância a presença no *Bosco deleitoso* de uma tipologia decalcada do livro XII de *De Genesi ad litteram* de Agostinho de Hipona, segundo a qual haveria três tipos (três guisas, para parafrasear o *Bosco*) de visão: na versão de Agostinho, *corporalis*, *spiritualis* e *intellectualis*; na do *Bosco*, corporal, imaginária e intelectual. Convocando diversas passagens, sobretudo dos capítulos finais do *Bosco*, justamente aqueles que não são uma adaptação de *De vita solitaria*, Maria de Lurdes Correia Fernandes mostra-nos em detalhe os diversos aspetos dessas três visões e, em particular, o modo como elas ressoam nas três realidades, também elas com uma ordem hierárquica, pelas quais tem de passar a alma do pecador na sua purificação, isto é, o conhecimento do mundo, o autoconhecimento e o conhecimento de Deus. Por fim, abre ao leitor diversas possibilidades de estender esta análise da visão a outros contextos, seja o de obras coetâneas, como o *Orto do Esposo* e o *Vergeu da Consolação*, seja o de compreender o motivo da primeira publicação do *Bosco*, em 1515, num contexto de valorização da vida mundana face aos apelos anteriores ao desprezo do mundo.

A contribuição de Isabel Calvário Correia, «A Arte de Ensinar os Surdos pela Vista: de Ponce de León a Juan Pablo Bonet», oferece uma perspetiva inovadora sobre o uso do sentido da visão, destacando a sua centralidade para a educação e ensino dos surdos. A autora mostra que o léxico das línguas gestuais tem uma provável relação com códigos gestuais utilizados pelos monges beneditinos e cistercienses para cumprir a regra do silêncio. Neste contexto, explora as possíveis relações entre dois pensadores ibéricos que se dedicaram à educação de surdos: Frei Pedro Ponce de León (1508-1584), monge beneditino leonês e um dos primeiros a conceber um método estruturado para a instrução de surdos, e Juan Pablo Bonet (1573-1633), clérigo e pedagogo aragonês, autor de um dos tratados mais influentes sobre o ensino da língua gestual em contexto ibérico.

Regressando a temas relacionados com a visão espiritual, o artigo de Joana Matos Gomes e Filipe Aves Moreira, «Dreams and visions in Fernão Lopes and Gomes Eanes de Zurara. Typologies and functions», faz um estudo comparativo do modo como os dois autores quatrocentistas classificam, descrevem e utilizam sonhos e visões nas suas crónicas, tentando compreender a sua funcionalidade nos textos analisados e de que forma esses aspectos atribuíam aos acontecimentos descritos uma autoridade sobrenatural, revelando-se fundamentais para a afirmação de identidades e para o impulso de um projeto voltado para a criação de uma memória coletiva. Após a análise das implicações das classificações teóricas e dos episódios narrativos em que figuram visões e sonhos, o artigo conclui que as crónicas de Fernão Lopes e Gomes Eanes de Zurara apresentam semelhanças e diferenças no uso de fenómenos sobrenaturais e que embora ambos atribuam um papel importante a sonhos e visões na legitimação histórica, o fazem com abordagens distintas: Fernão Lopes foca-se mais no tipo de hierarquização do conhecimento proporcionado por sonhos e visões; Zurara explora menos a questão do valor epistemológico de ambos, realçando mais a sua importância simbólica e a sua função premonitória no contexto das conquistas portuguesas no Magrebe.

O artigo de Sara da Silva Ribeiro, «A Lembrança e o Sentido na *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*», centra-se no estudo da *Crónica da Guiné*, da autoria de Gomes Eanes de Zurara, explorando a relação entre a construção da memória e o papel dos sentidos neste texto historiográfico. Tal como no artigo de Gisela Coronado Schwindt, a autora propõe aplicar as metodologias e as conceções teóricas oriundas da história dos sentidos ao estudo deste texto cronístico com o propósito de compreender quando e como as descrições sensoriais contribuem

para os objetivos gerais do texto: criar uma memória dinástica da Casa de Avis, enaltecer os feitos portugueses durante a expansão marítima no século XV e, sobretudo, exaltar a figura que encarna a herança genealógica de Avis e as proezas guerreiras do coletivo que essa Casa governa: o Infante D. Henrique. O artigo faz também referência à metodologia utilizada para aferir o papel dos sentidos na construção discursiva, começando pela análise de passagens sensoriais. Através de estudos de caso, conclui-se, preliminarmente, que há uma predominância do sentido da visão. O artigo contribui, assim, para o estudo da importância das crônicas na consolidação da memória histórica e apresenta esta investigação como um contributo significativo para o campo da história dos sentidos, um tema ainda emergente na historiografia portuguesa.

O artigo de Gisela Coronado Schwindt, intitulado «Ver, oír y tocar el poder. La construcción discursiva y sensorial de la imagen de los Reyes Católicos en la crónica de Andrés Bernaldez», centra-se na análise da paisagem sensorial criada na *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel* de Andrés Bernaldez (c. 1450-1513), cronista e eclesiástico próximo da corte régia. Começando por apresentar considerações teóricas sobre a história dos sentidos e sobre a sua importância e impacto no estudo da Idade Média, a autora concretiza esses preceitos centrando a sua atenção na crónica mencionada. Através de numerosos exemplos, mostra como Bernaldez utilizou estratégias narrativas baseadas em descrições de eventos, como festividades, procissões e cerimónias públicas, que oferecem uma forte impressão sensorial: visual e tátil, transmitida, por exemplo, pela descrição detalhada da indumentária e de objetos luxuosos, e auditiva, presente na descrição da música tocada, dos sons escutados, entre outros. Essas descrições servem para exaltar as figuras de Fernando e Isabel, transmitindo ao leitor uma imagem viva e poderosa de ambos e do seu contexto. A autora defende ainda que as descrições sensoriais presentes na crónica revelam, por um lado, um enquadramento com os valores e expectativas da sociedade castelhana da época no que diz respeito à representação do poder régio, servindo, por outro, como uma forma de exaltar e legitimar a posição política dos Reis Católicos.

A resposta à nossa pergunta inicial revela-se multifacetada, mas o que se extrai do conjunto de textos analisados é a relação intrínseca entre visão e conhecimento. No que diz respeito às visões espirituais, observa-se em alguns desses textos uma tendência para classificar os diferentes tipos de visão segundo o grau e a fiabilidade do conhecimento que proporcionam. Essa orientação classificativa, que constitui uma das preocupações centrais do texto de André do Prado, manifesta-se, ainda que de forma muito mais limitada e circunscrita,

nos textos cronísticos de Fernão Lopes e Gomes Eanes de Zurara, que, de modos distintos e com alcances variados, também ensaiam uma tipologia das visões espirituais. Na mesma linha, e como já referido, *O Bosco Deleitoso* apoia-se na classificação agostiniana das visões para, entre outros aspetos, refletir sobre a possibilidade do conhecimento, em especial o conhecimento de Deus por parte da alma.

No que toca à visão enquanto órgão sensorial, a sua potencialidade epistemológica não é debatida de forma conceptual, mas assumida como um dado adquirido. A visão desempenha um papel central na conceção de manuais para o ensino de surdos, funcionando como meio sensorial alternativo para a aquisição da linguagem. Por isso, regista e transmite experiências do mundo que se articulam, pelo seu carácter dominante implícito, com outros sentidos no exercício do poder régio e da conquista. Por conseguinte em consonância com a tradição agostiniana, a visão assume-se como um elemento essencial na construção da memória, tanto individual quanto coletiva.

Os estudos reunidos neste volume demonstram como a visão, tanto na sua dimensão sensorial como na sua dimensão espiritual, se manifesta como um importante elemento integrador, marcando presença em vários domínios da cultura escrita medieval ibérica, e em distintas áreas do saber como é o caso da literatura, da filosofia, da teologia, da historiografia e dos manuais de ensino. A variedade de perspetivas e de temas tratados contribui para uma compreensão mais aprofundada das formas como a experiência visual se exprimia no período em estudo. Além de possibilitarem uma maior compreensão sobre determinados aspetos dos textos analisados, cremos que os ensaios aqui reunidos ilustram os aspetos positivos de uma abordagem interdisciplinar, que permite ver os vasos comunicantes entre história, literatura, concepções religiosas e filosóficas. Esperamos que estes trabalhos inspirem mais e inovadoras investigações sobre esta apaixonante temática.

CREDERE, ARGUERE, ADMIRARE, CONTUERE, EXCEDERE ET COMPREHENDERE

ANDRÉ DO PRADO AND THE SIX MODES OF BRINGING THE SOUL TOWARDS INFINITY

Mário João Correia¹

Introduction

Despite the edition of *Horologium Fidei* and some studies on his life and works, André do Prado OFM (Andreas de Prato) is yet to be thoroughly studied. His most widespread work, *Liber distinctionum* (also known as *Spiraculum Francisci Maironis*, or *Maronis*), extant at least in 5 manuscripts, remains unedited and forgotten². The same goes for a sermon he preached in Basel in the context of the Council of Basel-Ferrara-Florence³. Scholarly work about his philosophical and theological ideas is introductory and encyclopaedic⁴,

- 1 Junior Researcher (CEEC Ind. 4th Edition), Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564, Porto, Portugal; email: mjcorreia@letras.up.pt.
- 2 Cf. Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 389; Cesena, Biblioteca Malatestiana, cod. D.XX.1; Assisi, Biblioteca Comunale, Fondo Moderno, ms. 45; Cortona, Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca, ms. 220; and a fragment of the text in Milano, Biblioteca Ambrosiana, cod. R 109 sup., ff. 191-196. These manuscripts are catalogued in G.R. Smith, «An Inventory of Unprinted Treatises on the Formalities from the Fourteenth and Fifteenth Centuries», in C.A. Andersen (ed.), *Formalitas. The Formalist Tradition in Late Scholastic Philosophy: a Renaissance Forerunner of Formal Ontology*, (access 20th Oct. 2024). URL: www.formalitas.eu.
- 3 Cf. Oxford, Balliol College, 165A, pp. 497-513.
- 4 Cf. J.F. Meirinhos, «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», in L.A. De Boni et al. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, Porto Alegre: Ed. EST, 2008, pp. 330-347 (Prado's life and works are presented on pp. 332-333); M.S. de Carvalho, «Frei André do Prado», in P. Calafate (ed.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1: *Idade Média*, Lisboa: Caminho, 1999, pp. 253-277; A.A. do Nascimento, «O Diálogo de André do Prado com o Infante Dom Henrique: o "Horologium Fidei"», *Mare Liberum* 7 (1994) 85-104; A.A. do Nascimento, «André do Prado, Frei», in G. Lanciani – G.

and even the introduction to the critical edition of *Horologium Fidei*⁵ gives us little insight into his thought, which has been loosely characterised by scholars as a Scotism mingled with the influences of Ockham and, more importantly, Francis of Meyronnes.

In this article, I will focus on *Horologium Fidei*, a dialogue with two characters: a *magister* (the character of André do Prado) and Prince Henry, the Navigator (*Dominus Henricus*). Given that it is a lengthy dialogue on the Apostolic Creed, *Horologium Fidei* contains lengthy discussions on various topics that go well beyond the literal meaning of the twelve articles of the Creed. One of these lengthy discussions concerns the way a finite being – in particular, the human nature of Christ – can grasp or contact with infinity, inserted in a broader discussion on the hypostatic union in the context of the third article of the Creed: *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine* (who was conceived by the Holy Spirit, born of the Virgin Mary). I thought this discussion would be interesting for the purpose of this publication since one can see an excellent example of the richness of vocabulary concerning vision in the Portuguese context and one that may have been read or known outside the academic milieu.

By analysing the six modes of bringing the soul towards infinity presented by André do Prado, as well as its sources, I will also have the opportunity to understand the way Prado composed his dialogue as an assembly of explicit and implicit quotes of authorities. As we will see, I shall propose a general thesis that needs further study to be confirmed. Finally, I must say that the editorial work by Aires A. Nascimento is defective in many ways, and this could lead us to a reflection on how scholars from different backgrounds should work together.

In order to accomplish my reflection on these topics, I will divide the present article into the following sections: 1. A brief introduction to André do Prado's

Tavani (org.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993, pp. 53-54; A.D.S. Costa, «Mestre Frei André do Prado, desconhecido escotista português do século XV professor nas universidades de Bolonha e da Cúria Romana», *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967) 293-337; M. Martins, «O diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado», *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960) 281-295; M. Martins, «O livro que o Infante D. Henrique mandou escrever», *Brotéria* 71 (1960) 195-206; F.F. Lopes, «À volta de Fr. André do Prado (século XV)», in F.F. Lopes, *Colectânea de Estudos* 2 (1951) 121-132.

5 Cf. A.A. Nascimento, «Introdução», in André do Prado, *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*, ed. A.A. Nascimento, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 5-28.

life and works; 2. A reflection on the six modes of bringing the soul towards infinity, followed by the identification of the source of this typology, namely Bonaventure's *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*; 3. through the understanding that the whole passages of the *Horologium Fidei* I am commenting on are copies *ipsis verbis* of Bonaventure, I will do a first survey to demonstrate that most of the content of the *Horologium Fidei* consists on an assembly of quotes glued together by the interaction between the two characters. Then, I will wonder why the editor didn't notice this feature of the dialogue, and I will show some mistakes and misreads he made due to an apparent lack of knowledge of the theological-philosophical discussions that are summoned. These flaws should call our attention to the way we usually work since it is almost impossible to simultaneously be a great Latinist, a great palaeographer, and a great historian of philosophy. It should be standard practice to request more help from each other.

1. André do Prado's life and works

The most complete study on André do Prado's biography was made by António Domingues de Sousa Costa, who updated and expanded the biographical information gathered by Fernando Félix Lopes and Mário Martins⁶. He will be the source of this short note on Prado's life and works, with additions from the finding of more manuscripts with Prado's texts.

Wrapping up these sources of biographical information:

André do Prado was born in Évora in the last quarter of the 14th century, probably around the decade of 1380 or maybe 90. He joined the Franciscan Order in his youth in Évora and made his first studies at the Convent of St. Francis in the same city (maybe also in the *Studium Generale* of Lisbon). By the beginning of the 15th century, André do Prado, together with his fellow Pedro Álvares, continued his studies in Paris for a short period, and then they moved to Bologna. In September 1414, he was ordained priest and, always together with Pedro Álvares, became the Chaplain of the *Collegium Hispanorum* (or College of Saint Clement) of Bologna while they studied at the University. By 1415, he earned his bachelor's degree in theology and became the regent professor of theology inside the *Collegium Hispanorum*. It is in the context

6 Cf. A.D.S. Costa, «Mestre Frei André do Prado...», cit.; F.F. Lopes, «À volta de Fr. André do Prado...», cit.; M. Martins, «O diálogo...», cit.; M. Martins, «O livro que o Infante...», cit.

of his teachings at this college that he wrote *Liber distinctionum*, a dictionary of philosophical and theological terms in alphabetical order that he himself says were inspired by Francis of Meyronnes's *Conflatus*⁷. He probably left the *Collegium Hispanorum* in 1417, but he was still in Bologna in 1422, when he received his degree in theology.

The following trace of his life is that he became a *doctor* in theology in 1425 or 6, and in those years, he was one of the theologians of the *Studium* of the Curia in Rome. We know that he was in Rome not only teaching but also as the attorney (*procurator*) of the Archbishop of Braga, D. Fernando da Guerra, at least until 1443. We also have notice of a sermon that he wrote and preached in Basel in 1436 in the context of the Council of Basel-Ferrara-Florence⁸.

There is no evidence for the exact period when he returned to Portugal, but it was very likely by the end of the decade of 1440. He became the Provincial Vicar and was willing to institute the rule of the Observants in Portugal. It is probably in these first years of return to Portugal that he wrote the dialogue we will talk about in this article. The date of his death is unknown. The last document in which his activity is mentioned dates 1450.

Horologium Fidei – and the only manuscript transmitting it⁹ – gives us some clues on André do Prado's friendship with Prince Henry and the context of the production of this work. It could be a possible strategy to spread good news about the Portuguese exploration of the seas in the Vatican and present an image of a sovereign that is both literate and brave, active and contemplative. At least, Aires A. Nascimento, the editor, tries to gather clues that point out to that possibility by comparing the contents of the prologue, codicological and archival information that proves an early presence of the manuscript in the Vatican, and a letter from Poggio Bracciolini to Prince Henry¹⁰.

Given this context, let's move to the contents of *Horologium Fidei*.

7 «Spiraculum hoc opus anotaui quia fere totum spiratum a Conflatu Francisci de Maronis cuius doctrina fulget ut sol et luna.» André do Prado, *Liber distinctionum*, ms. Oxford, Bodl., Canon. Misc. 389, f. 1rb.

8 Cf. Oxford, Balliol College, 165A, pp. 497-513.

9 Cf. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1068.

10 Cf. A.A. Nascimento, «Introdução», cit. Aires A. Nascimento makes a thread of suppositions taken from documents and codicological information, but there is no proper direct evidence that confirms those suppositions.

2. The six modes of bringing the soul towards infinity

As mentioned, *Horologium Fidei* is a lengthy dialogue between a *Magister* and Prince Henry (*Dominus Henricus*) where André do Prado comments on the twelve articles of the Apostolic Creed. The metaphor of the clock has to do with the number twelve: according to the tradition of his time, twelve apostles assigned twelve fundamental articles of the Christian faith¹¹. The book reflects this traditional reading and is divided into a *Proemium* and twelve chapters, one for each article. Sometimes, the master also discusses the other two accepted Creeds – the Nicene and the Athanasian – and compares their content, but his point of departure is the Apostle's Creed.

The discussion I am focusing on occurs in the third chapter, concerning the third article, in the part of the chapter where the two characters try to grasp what it means that the Virgin Mary is both the mother of God and the mother of a man. Prince Henry asks his master how the finite and the infinite are mixed in Jesus, i.e., they discuss the hypostatic union and try to specify whether Jesus as human had the same perfections as his divine nature, also whether divine infinity became in some way limited by the created nature it assumed, be it in space, be it in some perfection. After distinguishing between quantity of volume and quantity of power (*quantitas mollis* vs. *quantitas virtutis*) and establishing that God is infinite in the second sense¹², the discussion suddenly turns to Christ's knowledge. Here is how the issue emerges:

Ma. [...] Et est notandum, serenissime princeps, circa hoc quod licet intellectus et affectus anime rationalis nunquam quiescent nisi in deo et in bono infinito, hoc non est quia illud comprehendat, sed nichil anime sufficit nisi eius capacitatem excedat. Do. He. Quomodo intellectus et affectus anime rationalis feruntur in infinitum? Ma. Hoc fieri potest sex modis, uidelicet: credendo, arguendo, admirando, contuendo, excedendo, et comprehendendo. Primus modus est imperfectionis uie; ultimus modus est summe perfectionis, et proprius est trinitatis eterne et infinite. Secundus et tertius pertinent ad progressum uie. Quartus et quintus ad consummacionem patrie¹³.

- 11 Prado quotes William Brito's *Expositiones vocabulorum bibliae* (*Summa Britonis*) on this matter. Cf. André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., proem., p. 40.
- 12 «Dicitur quod si diuinum uerbum sit simplex est tamen nichilominus infinitum, non quantitate molis, sed quantitate uirtutis.» Ibidem, ch. 3, p. 242.
- 13 Ibid., p. 242. (Ma. [...]) And it must be noted, Serene Prince, that although the intellect and the affection of the rational soul never rest except in God and in infinite good, this is not

After this answer, Prince Henry requests examples and the two characters engage in a long inquiry that aims to distinguish these several kinds of knowledge in Christ's soul. One of the main points that is at stake here is, in fact, Bonaventure's exemplarism as well as his theory of illumination, since all the master's answers are copied *verbatim* from Bonaventure's *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, qq. 6 and 7¹⁴, as we will see. So, in reality, the ultimate source of this discussion and typology is Augustine, and, more importantly, the *Corpus Dionysiacum*, or rather Augustine grafted onto Pseudo-Dionysius¹⁵.

First of all, the six modes are conceived as degrees from imperfection to perfection: *credere* is the most imperfect mode of bringing the soul towards infinity and *comprehendere* is the most perfect. This gradation overlaps with another

because <the soul> comprehends Him; however, nothing satisfies the soul but its capacity to exceed itself.

Pr. He. How does the intellect and the affection of the rational soul are brought (*feruntur*) to infinity?

Ma. That can happen in six modes, namely: believing, reasoning, admiring, gazing upon, exceeding, and comprehending. The first mode is of the imperfection of the wayfaring state; the last mode is of the ultimate perfection, and it is proper to the eternal and infinite Trinity. The second and the third belong to the way of progress. The fourth and the fifth to the consummation of heaven.) The translations of *Horologium Fidei* are mine, though I consulted Z. Hayes' translation of Bonaventure's *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* and adapted them to the specificities of *Horologium Fidei*'s version of the text. Hayes chose the following terminology: faith (*credendo*), reasoning (*arguendo*), wonder (*admirando*), viewing (*contuendo*), ecstasy (*excedendo*) and comprehension (*comprehendendo*). Cf. Saint Bonaventure, *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*, intr. and trans. Z. Hayes, Saint Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1992, q. 6, p. 171. In order not to confuse the reader, I will stick to the Latin words.

14 Cf. St. Bonaventura, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, tomo V), Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891, qq. 6-7, pp. 32-43.

15 «In this respect, as I shall endeavour to show in the following pages, Bonaventure consistently grafts Augustine onto Dionysius, and this not only with respect to what concerns contemplation and mystical theology. In other words, it is also with respect to the ambit of *doctrine* that Dionysius seems to provide Bonaventure with the wider metaphysical and doctrinal framework within which Augustine (alongside other *auctoritates*) is to be understood.» T. Manzón, «According to the Blessed Dionysius: the Areopagitic Character of Bonaventure's Exemplarism, with Particular Reference to the *Quaestiones de Scientia Christi*», in T. Manzón – I. Zavattero (eds.), *Theories of Divine Ideas from the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, Roma: Aracne Editrice, 2022, pp. 323-350, cf. p. 327). Cf. also J.C. Benson, «Structure and Meaning in St. Bonaventure's "Quaestiones Disputatae de Scientia Christi"», *Franciscan Studies* 62 (2004) 67-90; J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trans. Z. Hayes, Chicago: Franciscan Herald Press, 1989, pp. 157-158.

main distinction: *in via* vs. *in patria*, i.e., the modes of grasping infinity proper of life on earth are more imperfect than the ones that occur solely in heaven.

The only thing the characters say about the first mode was already quoted: *Primus modus est imperfectionis viae*. The word *viae* is to be read according to the dichotomy *in via* vs. *in patria*¹⁶. *Credere* is proper to the imperfection of our life on earth. Ironically, this mode is considered the most imperfect in a text commenting on the Creed. Still, faith or belief is capable of bringing the soul towards infinity. In a sense, it is an imperfect way through which the human soul seeks to rest in something that exceeds its capacity.

The master expands in his explanation of the other modes by trying to ascribe whether they concern this life or life in heaven and by distinguishing some features that specify them. He says:

Dicitur: in uia possumus diuinam immensitatem contemplari raciocinando et admirando; in patria uero contuendo quando erimus deiformes effecti. Et excedendo quando erimus inebriati, propter quam ebrietatem dicit Anselmus in fine *Proslog.* [c. 26] quod magis intrabimus in gaudium diuinum quam gaudium diuinum intret in cor nostrum, et quod anima illa uerbo unita et magis est deiformis effecta et magis inebriata propter gratiam, non tantum efficientem sed etiam super-excellentem; ideo contuetur diuinam sapienciam et contuendo excedit in ipsam licet non comprehendat eam¹⁷.

So, *in via*, at our present state, the wayfaring state, Christ's human soul (and ours) is capable of contemplating the divine immensity in two different ways: *raciocinando* and *admirando*. The mention of a *progressus viae* seems to echo one of the most important Biblical passages that was usually summoned in this context: Luke, 2, 52¹⁸, meaning that Jesus' wisdom grew along his growth, and

16 As we will see below, in Bonaventure's text, it reads «*imperfectionis et viae*», meaning the mode of imperfection and of life on earth.

17 André do Prado, *Horologium Fidei*, p. 242. (It is said that in the wayfaring state, we can contemplate the divine immensity by reasoning and by admiring; in heaven, we can do so by gazing upon when we will be made conform to God. And by exceeding when we will be drunk. It is because of this drunkenness that Anselm says at the end of *Proslogion* that we will more fully enter into the divine joy than the divine joy will enter into our hearts, and that the soul that is united with the Word and is made more God-like is more drunk because of a grace that is not only sufficient but superexcellent; therefore it gazes upon the divine wisdom, and in this gazing upon it is drawn to that wisdom in ecstasy, even though it does not comprehend it.)

18 Luc. 2:52: *et Iesus proficiebat sapientia aetate et gratia apud Deum et homines* («and Jesus increased in wisdom and in stature and in favor with God and man»). Cf. Z. Hayes,

that he was more and more capable of understanding God. Strictly in his human nature, this would happen through the modes of *rationare* and *admirare*. The first of these two modes has to do with the production of reasonings, arguments, definitions, etc., about infinity. *Admirare* needs further explanation. However, in this passage, little is said about it. It is said that *admiratio* is proper not only to Christ's humanity, but also to angels, and that it happens not only *in via*, but also *in patria*¹⁹. Moreover, it is different from *contuitio*, a mode that is proper to heaven which supposes not only contemplating and being lifted to see divine ideas, or exemplars, but also *deiformitas*, assuming the form of God.

Contuere is also compared with *excedere*, and *excedere* with *comprehendere*. Let's start with the last. *Comprehensio* of God is outside the possibilities of human nature, even the more perfected human nature of Jesus, since it is impossible for a finite being to limit or circumscribe infinity. To comprehend means that nothing from the cognized remains hidden from the cognizer, and so the cognizer must be either equal to or greater than the cognized. Only an equal to God can comprehend God: this means that Jesus, as the second person of the Trinity, as the Word, comprehends Himself, but in his human nature, he can only be brought to God through the other modes, of which the most perfect is the mode of ecstasy, of *excedere*²⁰. With this explanation, one can see that the gradation of these modes can be seen as a gradation of sameness. The most perfect mode of bringing the soul to infinity is being infinity itself.

Every mode supposes some kind of lift beyond ourselves, acquiring or grasping a sameness to God in different degrees. In *admiratio*, the soul contemplates the light of exemplars (divine ideas) that give certainty to its own similitudes of created things. In *contuitio*, the soul is lifted beyond itself in the sense that it assumes some kind of sameness with God's form, a *deiformitas*. As for the degree of *excessus*, the most perfect a human soul can aspire to, this going beyond is described, through the authority of Anselm, as an *ebrietas*, a drunkenness, an entrance into God's joy. The text suggests that *contuitio* and *excessus* are intertwined in the sense that assuming the form of God will lead to ecstasy.

«Editor's Foreword», in Saint Bonaventure, *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*, cit., p. 10.

19 «Do. He. Admiracio est tantum in uia? / Ma. Non, uerum eciam in patria, non tantum in angelis, ymo eciam in ipsa anima assumpta a deo...» André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., p. 242.

20 However, as one can see some paragraphs below the enumeration of the six modes, Jesus can comprehend the *exemplaria factiua*, i.e., the divine ideas concerning everything that he created, creates and will create in the future, since those things are finite. Cf. Ibidem, p. 244.

Excessus, in some sense, is the opposite of *comprehensio*:

Primo, quia in comprehensione cognoscens capit cognitum. In excessiuo uero cognitum capit cognoscentem; 2º, quia in comprehensiuo terminatur intelligencie aspectus, in excessiuo, uero, intelligencie appetitus; 3º, quia in comprehensiuo fit actu considerans omnia perterrita, presencia et futura, in excessiuo, uero, fit ad cognoscendum <prompta>; 4º, quia comprehensione perceptio fit ut nichil de nouo adiscat, propter uero excessum fit ut nichil adiscere possit: et ideo licet cognicio anime Christi per modum excessus [et] quodam modo dici possit respectu infinitorum, cognicio tamen comprehensiuua non est nisi respectu infinitorum²¹.

Through ecstasy, Jesus (and possibly some other human souls) is grasped by God, and his soul fulfils its desires; its ability to cognize becomes acute, but he still doesn't learn anything about God in His infinity. Transcendence, the primordial divide between finite and infinite is kept²².

After this small analysis of the vocabulary, the next question one should ask would be: What sources is André do Prado using here? And the answer, as already pointed out, is that these passages I commented on are not his: they are (almost) *ipsis verbis* copies of the conclusions of Bonaventure's *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, questions 6 and 7. The only differences are either mistakes (some from the editor, not the manuscript) or the necessary adjustments to turn Bonaventure's conclusions into a dialogue between two characters. In fact, Prince Henry glues together the passage from the conclusion of Bonaventure's question 6 to the conclusion of question 7. Here are two of Bonaventure's passages from the conclusions of questions 6 and 7 glued together with a question made by Prince Henry, in fact, a question which corresponds to the title of Bonaventure's question 7:

21 Ibidem, pp. 244-246. (First, because in comprehension the cognizer grasps the cognized. In the ecstatic <mode>, on the other hand, the cognized grasps the cognizer. Second, because the comprehensive <mode> culminates in the beholding of intelligence, while the ecstatic <mode> culminates in the appetite of intelligence; third, because in the comprehensive <mode> there is a consideration in act of all the past, present and future, while in the ecstatic <mode> there is a readiness to know; fourth, because in comprehension, perception is so that nothing new is learned, while through ecstasy it is not possible to learn anything: and therefore, even though the cognition of Christ's soul in the ecstatic mode also can be said in a certain way to be about the infinite things, yet the comprehensive cognition is about nothing else than the infinite things.)

22 « [...] et pro tanto dicitur anima illa habuisse scientiam omnem non quia comprehendit omnia que cognoscit diuina sapiencia, cum illa sit infinita et comprehendi non possit a potencia finita.» Ibidem., cit., p. 246.

Passage 1:

St. Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, cit., q. 6, p. 35:

Postremo, licet intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescat nisi in Deo et in bono infinito, hoc non est, quia illud comprehendat, sed quia nihil sufficit animae, nisi eius capacitatem excedat. Unde verum est, quod ipse animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum bonum et verum et ut infinitum; sed ferri in illud hoc potest esse sex modis, scilicet credendo, arguendo, admirando, contuendo, excedendo et comprehendendo. Primus modus est imperfectionis et viae, ultimus modus est summae perfectionis et proprius est Trinitatis aeternae et infinitae; Secundus et tertius modus pertinent ad progressum viae; quartus et quintus ad consummationem patriae. In uia enim possumus diuinam immensitatem contemplari ratiocinando et admirando; in patria vero contuendo, quando erimus deiformes effecti, et excedendo, quando erimus omnino inebriati; propter quam ebrietatem dicit Anselmus in fine Proslogii, quod magis intrabimus in gaudium diuinum, quam diuinum Gaudium intret in cor nostrum. Et quoniam anima illa Verbo unita et magis est deiformis effecta et magis inebriata propter gratiam non tantum sufficientem, sed etiam superexcellentem; ideo contuetur diuinam sapientiam et contuendo excedit in ipsam, licet non comprehendat eam. Et pro hac causa admiratio non tantum habet locum in via, verum etiam in patria; non tantum in Angelis, verum etiam in anima assumpta a Deo, ut dicat: “Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero

André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., ch. 3, p. 242:

[...] *Et est notandum, serenissime princeps, circa hoc quod licet intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescent nisi in Deo et in bono infinito, hoc non est quia illud comprehendat, sed nichil anime sufficit nisi eius capacitatem excedat.*

D. Hen. – Quomodo intellectus et affectus animae rationalis feruntur in infinitum?

Mag. – **Hoc fieri potest sex modis, uidelicet: credendo, arguendo, admirando, contuendo, excedendo, et comprehendendo. Primus modus est imperfectionis uie; ultimus modus est summe perfectionis, et proprius est trinitatis eterne et infinite. Secundus est tertius pertinent ad progressum uie; quartus et quintus ad consummacionem patriae.**

Do. Henr. – Vellem videre exempla.

Mag. – Dicitur: **in uia possumus diuinam immensitatem contemplari ratiocinando et admirando; in patria uero contuendo quando erimus deiformes effecti. Et excedendo quando erimus inebriati, quam ebrietatem dicit Anselmus in fine Prosl. quod magis intrabimus in Gaudium diuinum quam diuinum Gaudium intret in cor nostrum, et quod anima illa uerbo unita et magis est deiformis effecta et magis inebriate propter gratiam, non tantum efficientem sed etiam superexcellentem; ideo contuetur diuinam sapienciam et contuendo excedit in ipsam licet non comprehendat eam.**

Do. He. Admiracio est tantum in uia?

ad eam"; sicut Glossa exponit de homine assumpto a Verbo, quod "non potest ei equari in sapientia nec in aliquo alio.

Passage 2:

Ibid., q. 7, pp. 39-40:

Respondeo: Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod dupliciter contingit loqui de sapientia increata: aut secundum quod est exemplar factivum et dispositivum, aut secundum quod est exemplar expressivum et repraesentativum. Primo modo relucet in arte divinae sapientiae e aquae sunt, fuerunt et erunt; et haec sunt finita. Secundo modo relucet omnia, quae Deus potest facere et intelligere; et haec quidem sunt infinita, sicut in praecedentibus monstratum fuit, et Augustinus expresse dicit duodecimo de Civitate Dei. – Anima igitur Christi utroque modo per cognitionem fertur in divinam sapientiam, sed differenter. In ipsam enim, secundum quod est exemplar factivum, fertur comprehendendo [...].

Mag. Non, uerum eciam in patria, non tantum in angelis, ymo eciam in ipsa anima assumpta a deo, ut dicat cum propheta: "mirabilis facta est scientia tua ex me, et non potero ad eam", sicut glosa exponit de homine assumpto a uerbo, qui non potest ei equari nec in scientia nec in aliquo alio.

Do. He. Vellem informari si anima Christi comprehendit omnia que comprehendit sapiencia increata, licet non comprehendat ipsam sapienciam increatam.

*Ma. Etsi uideatur disgressus a prima materia quam petitis, tamen quia hypostaticam materiam primaria concernit nostra intentio, tamen **ad intelligenciam** quesite rei **est notandum quod dupliciter contingit loqui de sapiencia incarnata**²³ **aut secundum quod est exemplar factivum et dispositivum, aut secundum quod est exemplar express[iu]um**²⁴ **siue representativum. Primo modo [relucet in arte diuine sapiencie ea que fuerunt, sunt, et erunt, et hec sunt finita. Secundo modo]**²⁵ **relucet omnia que deus potest facere et intelligere et hec quidem sunt infinita. Et hoc dicit Augustinus 12 De Ciu. Dei. Anima Christi igitur utroque modo per cognitionem fertur in diuinam sapienciam, sed differenter: in ipso enim secundum quod est exemplar factivum fertur comprehendendo.***

23 This is an error of the editor. It should be *increata* instead.

24 The editor's reading is wrong. It reads *expressivum* in the manuscript. Cf. Ms. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Vat. Lat. 1068, f. 46va.

25 The editor jumped two lines, probably because both lines 34 and 36 start with *relucet*. Cf. Ibid.

Given this correspondence, what one should ask would be, instead, what are the sources of Bonaventure? According to the more recent scholarship on this topic, in the whole of the seven questions, Bonaventure borrows the more important definitions of divine ideas from the *Corpus Dionysiacum* and mingles them with quotes from Augustine²⁶. Also, the passage that divides *sapientia increata* according to two kinds of exemplars and the exposition of *excessus* are indebted to Pseudo-Dionysius²⁷.

Moreover, one can expand on the features of the six modes copied by André do Prado, especially *contuitio* and *excessus*, by looking at other passages from the *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*²⁸.

Thus, we could say that André do Prado was a vehicle for spreading Bonaventure's vision vocabulary to the context of 15th-century Portugal. However, I don't have any proof or evidence of the actual influence this vocabulary, or *Horologium Fidei* as a whole, had in Portuguese intellectual circles.

3. Some hypotheses and remarks

While finding that the content of *Horologium Fidei* I was commenting on was actually an unreferenced quote, I wondered whether that would be the case for the rest of the work. Is *Horologium Fidei* an assembly of passages by other authors?

Some passages are explicitly compositions of referenced quotes by many sources, especially Patristic literature, mediated by small speeches that are used to glue together those quotes. The character of Prince Henry has this

26 He does so also because John Sarrazin's Latin translation and Thomas Gallus' commentary on the *libri Dionysii* establish terminological equivalences that help to read Pseudo-Dionysius and Augustine together. This grafting process was already present in the *Summa Halensis*: «Indeed, the choice of language made by Dionysius' translator John Sarrazin harkens back to the equivalences drawn by Augustine in his famous *Quaestio de ideis*, where he observes how “*rationes enim graece logoi appellantur non ideae*”. The import of this translation was that of suggesting a linguistic and conceptual connection between Dionysius' *exemplaria* and Augustine's *rationes / ideae*. // Before the *Quaestiones de scientia Christi*, this parallel was consciously drawn (although with no explicit mention of Augustine's authority) by Thomas Gallus in his *Explanatio in libros Dionysii* [...]. These parallels can also be found in the *Summa Halensis*.» Tommaso Manzon, «According to the Blessed Dionysius...», cit., p. 330.

27 Cf. Ibidem, pp. 339-343.

28 Cf. T. Scarpelli, «Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in *De scientia Christi*», *Franciscan Studies* 65 (2007) 63-86.

function: his questions guide the discussion and move the master from one quote to another. But I believe that, with further study, one will find that most of the passages that are not explicit quotes are, indeed, also copied or adapted from other authors. Here are three preliminary examples that could easily be expanded:

Pseudo-Augustinus, *De spiritu et anima*, ch. 33²⁹:

Aqua in humoribus, aer continetur in pulmone; idcirco semper est in motu, quia ventilabrum cordis est, ne nimio calore cor consumatur et dissolvatur. Sedes ignis est in corde; et ideo inferius est latum, et superius acutum; quoniam formam ignis retinet. Quaedam vis ignea aere temperate a corde ad cerebrum ascendit, tanquam in coelum corporis nostri: ibique purificata et colata per oculos aures, nares, caeteraque instrumenta sensuum, foras progreditur, et ex contactu exteriorum formata quinque sensus corporis facit: visum videlicet, auditum, gustum, odoratum et tactum. Qui tangendi sensus ab anteriori parte cerebri ad posteriorem transiens, et inde per cervicem et medullam spinæ descendens per totum corpus diffunditur.

André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., ch. 1, p. 112:

Aqua in humoribus continetur. Aer in pulmone idcirco semper in motu est, quia ventilabrum est cordis, ne nimio calore cor consumatur et dissoluatur. Sedes ignis est in corde. Ideo inferius est latum, superius accutum quoniam formam ignis retinet. Quedam vis ignea aere temperate a corde ad cerebrum ascendit tanquam per cellam corporis nostri. Ibique purificata et colera³⁰ per aures et nares et oculos et ceteraque instrumenta sensuum foris progreditur et contactu exteriori formata quinque corporis sensus facit visum, auditum, odoratum, gustum, tactum. Qui tangendi sensus ab interiori parte cerebri ad posteriora transiens, inde per cervicem et medullam spinæ descendens per totum corpus diffunditur.

29 Anonymus, *De spiritu et anima*, Patrologia Latina vol. 40, col. 802. This text is also a compilation of sources. It is now known to be neither from Augustine nor from Alcherus of Clairvaux, but the context of its production is the Cistercian milieu sometime near 1170. There is a recent Italian translation of the text I couldn't consult: Anonymous, *Liber de spiritu et anima*, trans. M. Vannini, Florence: Le Lettere, 2021.

30 The editor transcribed the manuscript correctly when one reads *per cellam* instead of *in coelum*, and *colera* instead of *colata*. However, *colera* doesn't make much sense in the context. Cf. Ms. Città de Vaticano, Bibl. Apost., Vat. Lat. 1068, f. 18vb.

Anselmus Cantuariensis, *Monologion*, ch. 7³¹:

Non autem dubito omnem hanc mundi molem cum partibus suis sicut videmus formatam, constare ex terra et aqua et aere et igne, quae scilicet quattuor elementa aliquomodo intelligi possunt sine his formis quas conspiciamus in rebus formatis, ut eorum informis aut etiam confusa natura videatur esse materia omnium corporum suis formis discretorum; non inquam hoc dubito, sed quaero, unde haec ipsa quam dixi mundanae molis materia sit. Nam si huius materiae est aliqua materia, illa verius est corporeae universitatis materia. Si igitur universitas rerum, seu visibilium seu invisibilium, est ex aliqua materia: profecto non solum non potest esse, sed nec dici potest esse ex alia materia quam ex summa natura, aut ex seipsa, aut ex aliqua tertia essentia, quae utique nulla est. Quippe nihil omnino vel cogitari potest esse praeter illud summum omnium, quod est per seipsum, et universitatem eorum, quae non per se sed per idem summum sunt.

André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., ch. 1, p. 118:

Non dubito omnem hanc mundi mollem cum partibus suis sicut uidemus formatum constare ex terra et ex aqua et aere et igne, quae scilicet quattuor elementa aliquo modo intelligi possunt sine hiis formis, quae conspiciamus in rebus formatis, ut eorum informis aut inconfusa³² natura uideatur esse materia omnium corporum suis formis discretorum; non, inquam dubito sed quero unde hec ipsa quam dixi mundanae mollis materia sit, nam si huius materiae est aliqua materia illa uerius est corporeae uniuersitatis materia. Si igitur uniuersitas rerum seu uisibilium est ex aliqua materia profecto non solum non potest esse, sed nec dici potest esse ex alia materia quam ex summa natura aut ex se ipsa aut certe ex tertia essentia quae utique nulla est. Quippe nichil omnino uel cogitari potest esse preter id summum quod est per se ipsum qui est ipse deus apud quem sunt rationes omnium rerum, dicente Augustino: «Alia ratione conditus est homo, alia conditus est asinus; et iste rationes sunt in diuina mente, sicut res factibiles in mente artificis, et ille res sunt diuina sapientia, qua fiunt uniuersa quae fiunt et sua prouidencia eterna disponuntur». Nec credendum est quod res sint materialiter ex deo.

31 Anselmus Cantuariensis, *Monologion*, ed. F.S. Schmitt, (S. Anselmi Opera Omnia, vol. 1), Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1946, ch. 7, pp. 20-21. I aligned the text with Prado's equivalent in «Quare quod nullo modo...», but the text is in fact continuous.

32 The manuscript may be read *inconfusa* or *in confusa*. Cf. Ms. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Vat. Lat. 1068, f. 20ra. Independently of the reading, *inconfusa* does not make sense.

Quare quod nullo modo aliquid est, nullius rei materia est. Ex sua vero natura rerum universitas, is quae per se non est, esse non potest; quoniam si hoc esset, aliquomodo esset per se et per aliud quam per id per quod sunt cuncta, et non esset solum id per quod cuncta sunt; quae omnia falsa sunt. Item omne quod ex materia est, ex alio est et eo posterius. Quoniam igitur nihil est aliud a seipso vel posterius seipso, consequitur ut nihil sit materialiter ex seipso.

At si ex summae naturae materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest; quod nefas est dicere.

Boethius, *De consolatione philosophiae*, V.6³³:

Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed condicionis adiectio; nulla enim necessitas cogit incedere voluntate gradientem, quamvis eum tum cum graditur incedere necessarium sit.

Do. Hen. Quare?

Ma. Quia quod nullo modo aliquid est nullius rei materia est, ex sua uere natura, rerum uniuersitas, que per se non est, esse non potest, quoniam si hoc esset aliquo modo esset per se et per aliud quam per illud per quod sunt cuncta, et non esset solum id per quod cuncta sunt, que omnia falsa sunt. Item omne quod ex materia est ex alio est et eo posterius. Quoniam igitur nichil est aliud a se ipso uel posterius se ipso, consequitur ut nichil sit materialiter ex se ipso aut ex summe nature materia potest esse aliquid minus ipsa; summum bonum mutari et corrumpi potest, quod nefas est dicere.

André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., ch. 1, p. 122:

Uerum necessitatem hanc ultimam non propriam facit natura sed condicio illa apposita. Nulla enim uera necessitas cogit incedere sponte gradientem, et tamen dum graditur necesse est eum incedere.

This hypothesis needs further study, but these cases seem sufficient to assert that *Horologium Fidei* is, in fact, a recollection of quotes glued together through the literary form of dialogue.

A second remark I would like to make does not have to do immediately with André do Prado's text but with the modern edition by Aires A. Nascimento. Wouldn't it be better to redo this edition by working together with a team that knows more deeply the sources that are being quoted? Not only because the readers and scholars working on this text would have a

33 Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione philosophiae*. *Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Munich – Leipzig: K.G. Saur Verlag, 2005, 5.6, § 29, p. 159.

better assessment of what it really is³⁴ but also to avoid dozens and dozens of easily avoidable errors.

On notes 23-25, 30 and 32, I already pointed out some of these mistakes, namely mistaking *sapientia increata* with *sapientia incarnata*. Even if Aires A. Nascimento did not know the equivalent text in Bonaventure, it is quite clear that *incarnata* cannot be an option, since the master is speaking about exemplars, divine ideas. In the case of notes 30 and 32, although the manuscript is well read, the context of the phrases shows very clearly that *colera*, in the case of *De spiritu et anima*, and *inconfusa*, in the case of the *Monologion*, should have been corrected.

I will give one more example, but there are many more. In a discussion about the singularity of God and its relation to universals, on page 66, the editor mistakes *Sortes* (or *Socrates*) with *sors* and translates it as *tomado à sorte* (taken randomly). After doing it twice, he takes *sortes* as a plural of *sors* and translates it as *acazos* (chances). The whole text becomes incomprehensible. Socrates as an example of a concrete individual is the most standard example possible, spread in almost every logical, metaphysical, or theological text of the medieval Latin tradition. Here is the Latin transcription and the Portuguese translation:

Do. Hen. Videamus exemplum circa ista ut facilius intelligantur.

Ma. Illud unde sors est. Homo multis conuenire potest nam humanitas secundum rationem sue speciei est apta nata esse in multis; sed illud unde sors per idem esset homo singularis uni tantum conuenit et multis communicabilis non est. Si igitur sors per idem esset homo per quod est hic homo, sicut non sunt plures sortes, sic nec plures homines esse possent. Hoc autem conuenit primo nam per idem est sua essentia et suum esse subsistens et singulariter ens quod nec commune nec uniuersale est, quod non est aptum natum esse in multis quia nec in aliquo est receptum³⁵.

H. Vejamos um exemplo a este respeito para que mais facilmente se perceba.

M. Seja um tomado à sorte. Homem pode convir a muitos, pois a nossa humanidade em razão da espécie é passível de surgir em muitos, mas onde acontece ser homem singular apenas a um convém e não é comunicável a muitos. Se, pois, acontecesse

34 For instance, M.S. de Carvalho works on this typology of modes as something original and compares it with Nicholas of Cusa. Cf. M.S. de Carvalho, «Frei André do Prado», cit.

35 André do Prado, *Horologium Fidei*, cit., ch. 1, p. 66. The editor even put *sortes* as a mistake by the copyist, in note 1 on this page.

ser homem pelo mesmo motivo que é este homem, como não há vários acasos assim também não poderia haver vários homens. Isto porém convém ao primeiro, pois por si mesmo é a sua essência e o seu ser subsistente e ser singularmente que nem é comum nem é universal, porque não era passível de surgir em muitos pois nem foi recebido em algo³⁶.

The accurate reading should have been *Sortes* or *Socrates*, and it couldn't be translated into *tomado à sorte* nor *acasos*.

This is one example, but the edition has many mistakes like this. I don't mean to diminish the meritorious work of this edition. My claim is that these easily avoidable mistakes should summon our attention to the way we work. It should be a call to a more collaborative endeavour between areas of expertise.

Finally, I would like to stress that it would be important to edit and translate André do Prado's *Liber distinctionum* soon. In terms of Prado's extant manuscripts, it is clearly the most successful. In what concerns the topic of the present publication, some of the entries of this philosophical-theological dictionary would have been of interest, namely *abstractio/abstrahere*, *apprehensio/apprehendere/comprehendere*, *cognitio (intuitiua, abstractiua, confusa, habitualis, etc.)*, *conceptus, notitia (intuitiua, abstractiua, etc.)*, *uerbum nostrum, uniuersale* and *ydee*³⁷. Moreover, studying it would help understand the influence of Francis of Meyronnes and other authors within the Franciscan sources in Prado's context. A work to be done in the future.

36 Ibidem, p. 67.

37 I could consult only the Oxford manuscript. Cf. Andreas de Prato, *Liber distinctionum*, ms. Oxford, Bod. Lib., Can. Misc. 389, ff. 1vb-3ra (*abstractio*), 8rb (*apprehensio/comprehensio*), 11rb-11vb (*cognitio*), 13rb-14rb (*conceptus*), 59va-62va (*notitia*), 104rb-108va (*uerbum nostrum, uniuersale* and *ydee*).

A VISÃO ESPIRITUAL PELOS «OLHOS DO ENTENDIMENTO» NO *BOSCO DELEITOSO* (SÉCULO XV)

Maria de Lurdes Correia Fernandes¹

1. Introdução

A obra *Bosco Deleitoso*, cujo autor se desconhece, terá sido escrita nos primeiros anos do século XV – depois de 1401² – e veio a ser impressa em Lisboa, por Hermam de Campos, em 1515 por ordem da rainha D. Leonor, viúva de D. João II e irmã do Rei D. Manuel³. É uma das obras medievais portuguesas – originais ou traduzidas – mais representativas da espiritualidade de ambiente monástico⁴ e faz parte de um significativo número de textos de finais da Idade Média cuja impressão teve o apoio expresso desta rainha.

- 1 Investigadora Integrada do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Professora Catedrática aposentada da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, mcorreia@letras.up.pt.
- 2 Como mostrou J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», in *Bosco Deleitoso. Anónimo do século XV*, edição e notas de J.A. Carvalho — L. de S. Fardilha — M^a L. Fernandes, «Prefácio» de J.F. Meirinhos, V.N. Famalicão: Edições Húmus, 2023, p. XXI.
- 3 Esta obra conta com apenas três edições: a original, de 1515; uma segunda edição no século XX, no Brasil, por Augusto Magne, *Boosco Deleitoso*, edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário de Augusto Magne, vol. I. Rio de Janeiro: Ministério da educação e saúde – Instituto Nacional do Livro, 1950; a terceira edição é a referida na nota anterior. Sobre diversas características da edição original veja-se J.F. Meirinhos, «Prefácio» à edição de 2023, cit., esp. pp. VII-XIII.
- 4 As duas outras obras que remetem para o mesmo ambiente espiritual – o *Virgeu da Consolação* e o *Orto do Esposo* – permaneceram manuscritas até ao século XX, devendo-se a publicação da primeira a B. Maler, *Orto do Esposo*, 2 vols., Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Instituto Nacional do Livro, 1956; e a segunda a A. de B. Veiga, *Virgeu de Consolação*, Salvador: Universidade da Bahia / Livraria do Globo, 1959.

A obra percorre, na figura de um «mesquinho pecador» – o «monge autor» que é também o «monge-narrador»⁵ –, as várias etapas (nas suas múltiplas dimensões e estados) da vida humana, social e espiritual, com foco especial na alegoria autobiográfica da alma que, finalmente, conseguiu entrar no paraíso celeste. Não por acaso, como bem notou já José Meirinhos⁶, a «primeira palavra do primeiro capítulo é o pronome pessoal “Eu”, que imperará ao longo da descrição da sua experiência interior». Uma experiência que se confunde com um itinerário interior da alma que, como sucede com outros textos medievais⁷, viaja seguindo os caminhos que os modelos teológicos, literários e morais consideravam necessário para atingir a Jerusalém Celeste: o desprezo do mundo, a rejeição dos pecados, a consequente penitência, a prática das virtudes, o desprendimento da alma de todas as tentações corporais, a purificação interior, a meditação, a contemplação e, finalmente, a união mística.

E ainda que grande parte do texto não seja da autoria do «monge-autor», é esse «Eu» – que vê e ouve os outros, alegoricamente representados – que confere unidade global ao texto, porque o recurso ao diálogo anímico com esses outros lhe permite ir confrontando a sua vida e o seu espírito com as lições e orientações que essas múltiplas figuras alegóricas ou históricas lhe vão dando,

5 J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», cit., p. XXVII e XXIX. Na perspectiva de Cédric Lotz, «Les visions de l'au-delà, de l'Antiquité au Moyen Âge : de la transmission d'un genre à un genre de transmission», *SOURCE(S)* n° 2 (2013) 39-59, disponível em linha (DOI : 10.57086/sources.439), o registo das visões do além emergem da tradição e contexto monástico: «il faut d'abord établir le parcours d'un récit de vision, de sa production à sa réception. Les visions de l'au-delà ne diffèrent en cela aucunement du reste de la production littéraire médiévale. L'écrit relève majoritairement des *scriptoria* monastiques, dans lesquels sont créés ou copiés les manuscrits. Les récits de voyage de l'âme ou du corps dans l'au-delà sont donc l'œuvre de moines lettrés» (ibid., p. 53). E essa tradição, valorizada em textos em vernáculo, radica na literatura latina da primeira Idade Média. Vd. Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine v^e-xiii^e siècles*, Paris: De Boccard, 1994, esp. p. 584-589.

6 J.F. Meirinhos, «Prefácio», cit., p. VIII.

7 Vd. J. Rubio Tovar, «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del outro mundo», *Études des Lettres: revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne* (1992) 53-73. Disponível em linha: <http://www.e-periodica.ch>; <https://doi.org/10.5169/seals-870440>, esp. p. 54 e 60-61 e 66-68: «Cuando el alma recorre los territorios de ultratumba, éstos suelen aparecer organizados a modo de itinerario, de travesía». C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine v^e-xiii^e siècles*, cit., esp. pp. 210-215 e 2e partie, ch. 1, «Voyage de l'âme et visiton symbolique», pp. 391-491. Sobre a tradição literária alegórica na Península Ibérica, veja-se o conjunto de estudos de Mário Martins, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa* (2ª ed.), Lisboa: Edições Brotéria, 1980, que inclui uma breve análise da «viagem» alegórica no *Bosco Deleitoso* (pp. 271-283).

até ao seu arrependimento pleno sem o qual não poderia entrar no paraíso celeste. É, assim, todo um percurso anímico que vai do apelo ao «desprezo do mundo» e à penitência até à progressiva ascensão ao «monte alto da contemplação» e, finalmente, à união mística da alma com Deus.

É hoje bem conhecida – sobretudo depois do estudo pioneiro de Mário Martins⁸ e de outros estudos posteriores⁹ – a dependência direta e indireta de uma centena de capítulos deste texto (os centrais, do XVI ao CXVI¹⁰) em relação à obra *De Vita Solitaria* de Petrarca. E se essa dependência mostra a ampla influência das obras morais deste humanista, com ecos inequívocos em Portugal já entre finais do século XIV e inícios do XV, essa dependência tem sido também, em parte, a causa de uma certa desvalorização da especificidade deste texto (em que se vislumbra a presença de outras influências diretas e indiretas), no quadro da criação literária de âmbito espiritualizante de finais da Idade Média em Portugal. Os recentes estudos de José Adriano de Carvalho¹¹ e de José Meirinhos¹² vieram já apontar vias de leitura e análise textual que realçam pontos importantes dessa especificidade e da riqueza literária e filosófica do texto.

Ainda que grandemente devedora daquele influente texto de Petrarca, é nos capítulos iniciais e finais, não direta ou textualmente dependentes deste humanista – ou seja, aqueles em que o anónimo autor português¹³ deixa de

- 8 M. Martins, «Petrarca no *Boosco Deleytoso*», *Brotéria*, 38 (1944) 361-373, reeditado nos *Estudos de Literatura medieval*, Braga: Livraria Cruz, 1956, pp. 131-143.
- 9 Merecem especial destaque Z. Santos, «A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade do século XV: o Bosco Deleitoso», in *Actas do Congresso Internacional sobre Bartolomeu Dias e a sua época*, Porto: Universidade do Porto, 1988, pp. 375-393; A.F. Dias, «Autor anónimo – *Boosco Deleitoso*», in *Antologia de Espirituais Portugueses*, org. de M^a de L. Belchior, J.A. de Carvalho e F. Cristóvão, Lisboa: INCM, 1994, pp. 25-36 e J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», cit., p. XXIX. Veja-se também P. Calafate, «O Bosco Deleitoso», in *Filosofia Portuguesa – Época Medieval*, Centro Virtual Camões, s.d.: <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/m13.html>.
- 10 J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», cit., p. XXIX, nota 16, fez notar que o cap. CXVII já não é tradução/adaptação do *De vita solitária* de Petrarca.
- 11 J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», cit.
- 12 J.F. Meirinhos, «Significados da natureza em *O Bosco Deleitoso* na tradição monástica contemplativa», in *Natureza e meio natural na vida, linguagens e imaginário da vida monástica. Atas “Ora et labora – Refojos de Basto”*, Cabeceiras de Basto: Município de Cabeceiras de Basto, 2020, pp. 191-207; também J.F. Meirinhos, «Prefácio», cit.
- 13 Esse autor anónimo que se «apaga a si mesmo» porque é «parte da própria obra e da sua mensagem espiritual» e por isso «não pode ser alguém que tenha nome», na opinião de J.F. Meirinhos, «Significados da natureza em *O Bosco Deleitoso* na tradição monástica contemplativa», in

reproduzir as palavras ou as ideias de «Dom Francisco solitário»¹⁴ –, que encontramos as passagens mais significativas da visão espiritual que o conduz, no final, à contemplação e à união mística, a que o narrador acede depois dos avisos e da consciência que lhe despertaram os «olhos do entendimento» (que antes estavam «turvos»¹⁵) e os «olhos do coração» (dado que «o coração é o principal e maior espelho para ver o Senhor Deus em contemplação, porque o coração é a alma do homem...»¹⁶).

É fundamentalmente sobre esses capítulos, em especial os que dizem respeito à passagem do «mesquinho pecador» pelo «bosco nevoso» – que significa expressamente o tempo da sua penitência e do percurso ascético – e a subsequente sua subida ao «alto monte da contemplação» e união mística que incidirá este estudo.

2. Dos «olhos corporais» aos «olhos do entendimento»

Como dito atrás e já notado em todos os estudos anteriores, o autodesignado «mesquinho pecador», recorrendo ao relato autobiográfico que lhe permite percorrer, em diálogo, os tempos da sua vida humana e social e do seu itinerário espiritual, beneficia da companhia constante do seu anjo da guarda¹⁷, autodesignado anjo «guardador»¹⁸. Com ele vai encontrando (ou seja, vai vendo e falando) em sucessivos momentos e espaços, do «deleitoso»¹⁹ e «nevoso»²⁰ ao

Natureza e meio natural na vida, linguagens e imaginário da vida monástica. Atas “Ora et labora – Refojos de Basto”, Cabeceiras de Basto: Município de Cabeceiras de Basto, 2020, pp. 191-207.

14 *Bosco deleitoso*, cit., p. 32: «um velho muito honrado, e havia em sua cabeça ùa grilanda de folhas de louro mui verde e mui fremosa».

15 Por isso, depois de ouvir o «nobre solitário» (Petrarca) discorrer sobre as tentações de um amigo juvenil, implorou: «Senhor, amerceia-te de mi, ca o olho do meu intindimento é turvado e envelheci antre os meus imigos, e os meus ossos e as forças da minha alma envelhecerom e os meus dias falecerom assi como fumo, e eu som seco, assi como o feno». *Bosco deleitoso*, cit., cap. XXXV, p. 59.

16 *Bosco deleitoso*, cit., nota 37, pp. XL-XLI.

17 Sobre os possíveis significados da relação entre esta presença na obra e a sua publicação, veja-se J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», cit.

18 *Bosco deleitoso*, cit. cap. III, p. 6.

19 O qualificativo tanto se aplica aos deleites mundanais como aos espirituais. É, aliás, significativo que o termo «deleitoso» ocorra perto de três centenas de vezes no texto.

20 Que corresponde, como explica a «fermosa dona», ao «estado da pendenza» quando «apartado da conversação mundanal». *Bosco deleitoso*, cit. cap. XXIV, p. 206. Só começa a ser usado

«glorioso reino»²¹ ou «celestial glória»²², diversas figuras alegóricas e históricas que o vão advertindo, o vão ensinando e guiando pelos estreitos caminhos das virtudes, começando com a condenação dos vícios mundanos e consequentes pecados do corpo e do espírito, passando pela aspereza da penitência até ao sincero arrependimento e à ascese que o levarão no final ao «alto monte da contemplação» e, finalmente, à união mística. Neste seu longo itinerário ou viagem – que é o tempo da vida adulta –, a visão, no seu sentido sensorial, metafórico e espiritual ou intelectual, ocupa um lugar constante ou recorrente, por propiciar ao «mesquinho pecador» a observação e os sucessivos encontros curiosos com esses espaços simbólicos (desde logo, os bosques e prados verdejantes, floridos e luminosos²³ do «paraíso espiritual, que ham as almas santas em esta vida, do qual trespassam ao paraíso celestial»²⁴); encontros com as figuras alegóricas de donas e donzelas: em especial, depois das virtudes teológicas e cardeais, a Justiça Divina representada por uma «dona espantosa», a Lembrança da Morte na figura de uma «dona amargosa»²⁵, a Misericórdia simbolizada por uma «donzela graciosa» ou «piedosa», a «Ciência da Sagrada Escritura» representada por uma «formosa dona», a «Sabedoria» na figura de uma «donzela fermosa»; encontros também com santos e homens virtuosos ou sábios: dos Apóstolos, dos Padres e Doutores da Igreja até Francesco Petrarca,

(pouco mais de uma dezena de vezes) a partir do cap. CXXI, ou seja, no texto (pelo menos maioritariamente) do autor anónimo e não nas passagens que seguem o *De vita solitaria*.

21 *Bosco deleitoso*, cit. cap. VII, p. 18.

22 *Bosco deleitoso*, cit. cap. XXV, p. 44.

23 São os «campos» do «paraíso espiritual, que ham as almas santas em esta vida, do qual trespassam ao paraíso celestial» (*Bosco deleitoso*, cit., cap. I, p. 3), com «muitas ervas e froles de bô odor» e «árvores mui fremosas, em que se criavom aves que cantavom mui docemente» (*Bosco deleitoso*, cit., cap. II, p. 4). Sobre a natureza «sobretudo vegetal e mineral» nesta obra, enfileirada na «tradição medieval de valorização moral e simbólica da natureza», veja-se J.F. Meirinhos, «Significados da natureza em *Bosco Deleitoso*, cit. pp. 191-207 e, especialmente sobre a sua «glorificação» espiritual, J.A. Carvalho, «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», cit., p. XXXV-XXXVII.

24 *Bosco deleitoso*, cit., cap. I, p. 3.

25 Desta diz ser «ũa dona mui desassemelhada das outras mulheres», que «em sua mão trazia ãa vara de ouro com um aguilhom de ferro, mui longo e mui agudo», que lhe pareceu «tam fremosa e tam espantosa mais que outra cousa que eu haja visto», apresentada pela «fremosa dona» (a Ciência da Sagrada Escritura) como «a mais alta sabedoria e a mais alta filosofia e mais proveitosa que tódalas outras sabedorias [...], esta é aquela em que se revolve toda a vida dos sabedores [...]. E esta faz o homem despreçar o mundo e faz reger dereitamente a vida presente, e esta leva a deanteira antre tódalas obras de Deus; esta é a que remata tódolos pecados». *Bosco deleitoso*, cit., cap. CX, p. 184.

passando, pela mão deste, também pelo «mui antigo e alto filósofo Dom Plato»²⁶, «por Marco Túlio e Virgílio Maro»²⁷, por «Horácio Franco», pelo «grande filósofo Aristóteles e Sócrates e outros filósofos»²⁸. Todos, de acordo com a sua simbologia que radica e se alimenta dos textos da tradição clássica, filosófica e cristã, lhe vão revelando, por um lado, as «misérias da vida humana», os perigos da «vida no segre», os pecados da «carne» e do espírito, e, por outro, na perspetiva cristã, os caminhos estreitos das virtudes através dos meios e modos do percurso interior e da penitência (esta já no «bosco nevoso») que podem conduzi-lo progressiva e demoradamente – e o conduzem no final – ao «bosco deleitoso» da contemplação e da união mística.

Apesar da presença constante, ainda que nem sempre explícita, da visão – o que o «mesquinho pecador» vê nesta sua viagem com os olhos do corpo ou, sobretudo, com os da alma ou do coração –, a visão espiritual impõe-se claramente à visão sensorial, embora os vocábulos sejam essencialmente os mesmos²⁹: olhos, olhar, ver, etc. (estes com mais de 100 ocorrências no *Bosco*). Do mesmo modo, a audição, também no seu sentido metafórico, tem uma forte presença no texto (ouve, ouvi, ouvido/a, etc. – usada c. de 145 vezes)³⁰, porque o «mesquinho pecador» vai ouvindo, em discurso direto, as repreensões, os conselhos e as lições que as referidas figuras alegóricas lhe vão dando para que ele, compreendendo e arrependendo-se, abandone o «segre» e todas as tentações mundanas e escolha a vida solitária acompanhada da prática das virtudes, sobretudo as teologais, mas também as morais ou cardeais. Claramente minoritários são, com ocorrências em número descendente, os sentidos do olfato (c. 30 referências ao «odor» e derivados), do paladar (18 ocorrências relacionadas com «sabor» ou «saborear») e o tacto (o termo «tanger» e derivados [ex. tangimento], no sentido de tocar – físico ou mental –, ocorre apenas 16 vezes).

26 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CX, p. 184.

27 *Bosco deleitoso*, cit., cap. XCIX, p. 159.

28 *Bosco deleitoso*, cit., cap. XCIX, p. 159.

29 Como sucede, aliás, em diversas passagens do também anónimo *Horto do Esposo*, em que as «expressões sensoriais», as «realidades e experiências invisíveis» são «expressas em terminologia visual», como bem mostrou M. Martins, «Experiência religiosa e analogia sensorial» in Id., *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa: Editorial Verbo, 1969, vol. I, cap. V, pp. 65-77, cf. 70-74. Para uma perspetiva global desta obra medieval, vd. C. Sobral, «O *Orto do Esposo*», in *História da Literatura Portuguesa. Das origens ao Cancioneiro Geral*, Lisboa: Publicações Alfa, 2001, pp. 411-420.

30 Uma presença muito significativa, porque representa todos os conselhos – e repreensões – das figuras alegóricas que lhe são apresentadas pelo «anjo guiador».

Deste modo, ainda que eu aqui recorra a alguns trechos dos capítulos devedores diretamente do *De Vita Solitaria*, focar-me-ei sobretudo em algumas passagens relevantes dos capítulos iniciais (I-XVI) e finais da obra (CXVII a CLIII), ou seja, os da autoria do autor anónimo (não ignorando a evidente dependência de autores e textos desde a Antiguidade até ao seu tempo). Em todas elas, é fácil verificar que os qualificativos do olhar são, na sua quase totalidade, usados metaforicamente, com os consequentes significados que resultam da sua função alegórica. De facto, é nos seus sentidos simbólicos que encontramos chaves importantes para a compreensão do modo como é construída e trabalhada a viagem «autobiográfica» do «mesquinho pecador» desde os tempos em que este andava «desterrado e lançado em na profundidade do lixo dos pecados»³¹, sem «paz nem asseseço», «movediço a todo odor luxurioso»³², com «espírito derribado e abaixado sô a carne, sem orvalho de limpeza», passando depois pelos caminhos da mortificação ascética resultantes do arrependimento, da penitência e da entrega à Ciência da Sagrada Escritura que lhe abre as portas da verdadeira Sabedoria, até à união mística apresentada no final da obra.

E mesmo não me detendo demoradamente nos qualificativos da visão incluídos nos conselhos de «Dom Francisco solitário» e de diversas autoridades eclesiásticas (como S. Agostinho, S. Jerónimo, ou S. Bernardo e muitos outros teólogos e filósofos antigos e medievais), o seu uso merece algumas notas. É relativamente reduzida (mas mais presente aqui do que na parte final da obra) a referência explícita aos olhos corporais, em sentido literal. Um exemplo é a passagem que nos remete para o contexto penitencial/confessional da teologia moral e do número crescente de penitenciais e confessionais, nomeadamente em vernáculo, nos finais da Idade Média³³, que incluem a condenação dos excessos cometidos com os sentidos corporais. Exemplifica-o a passagem em que Dom Francisco [Petrarca] critica os lautos manjares dos «moradores entre as gentes» e lembra a vigia da morte e a sua visão:

o mal-aventurado seê com a fronte abaixada e com os olhos agravados com as sobranceiras sobre eles e o nariz enverrugado e as queixadas amarelas, alimpando

31 *Bosco deleitoso*, cit., cap. I, p. 3

32 *Bosco deleitoso*, cit., cap. I, pp. 3-4.

33 De que é exemplo o célebre *confessional* de Martim Pérez, traduzido para português por um monge de Alcobaça. Sobre a importância deste texto, veja-se M. Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, cit., cap. VI – «O 'Livro das Confissões' de Martim Pérez (séc. XIV)», pp. 81-92.

os beijos que tem apegados e viscosos com a grossura das viandas que comeu. E adur alevanta a cabeça, assi está espantado e atroado com os odores e com as cores dos manjares, em guisa que nom sabe u está, ca ele está cheio e inchado com o muito comer e beber sobejo, e está confundido e envergonçado com os negócios que trautou pola manhã, que nom pôde acabar à sua vontade...³⁴

Exemplificam-no também outras passagens sobre deveres morais dos cristãos, como a de uma exortação da Misericórdia ao «mesquinho pecador: «Trabalha de dar a esmola e nom retornes os teus olhos, quando vires o pobre»³⁵; ou a espécie de oração/súplica do pecador: «A morte da minha alma entra pelas frestas dos sentidos do meu corpo, e os meus olhos roubam a minha alma»³⁶. Ainda nesta dimensão se pode considerar outro conselho: «E depois que o solitário canta ao Senhor os louvores das matinas, de noite levanta os olhos ao céu e às estrelas e suspira com toda sua mente e com todo seu coração, desejando o seu Senhor Deus, que mora em os altos céus»³⁷: passagem que sugere já uma clara simbiose dos olhos corporais com os espirituais.

Aliás, não por acaso Dom Raimundo³⁸ aconselha o monge a levantar-se

sobre a natureza das cousas sensíveis, convém a saber, sobre as cousas que se podem compreender pelos cinco sentidos do corpo, que se som: vista e ouvir e cheirar e gostar e palpar. E outrossi cumpre que levantes o teu entendimento sobre a natureza das cousas que se podem imaginar, ca enquanto o teu intendimento quizer razoar segundo a natureza das cousas que se podem sentir ou imaginar, nunca será alto pera olhar e entender as cousas espirituais³⁹.

34 *Bosco deleitoso*, cit. cap. XX, p. 38. Como recomendará mais tarde Fr. António de Beja no seu *Memorial de pecados*, Lisboa: Germão Galharde, 1529, fl. 7v: «Sendo recebido ho pecador desta feyçam poosto em gíolhos deve ser per ho sacerdote insinado em ha honesta maneyra de seu star e outras cousas exteriores ao tal auto necessarias e logo deve ser amoestado com doçura que nom faz ha tal confisam ha homem mas a deos: e por tanto deve estar com muyta reverencia e vergonhosa humildade: nom tendo seu rosto e façe em direito do confessor: mas em tal modo que posto de gíolhos fique sempre sua façe bayxa e humilde a hũa jlharga do confessor: e mayormente se deve guardar esta cautela acerca das molheres».

35 *Bosco deleitoso*, cit. cap. VI, p. 15.

36 *Bosco deleitoso*, cit. cap. X, p. 24.

37 *Bosco deleitoso*, cit. cap. XVIII, p. 35.

38 Identificado por José Meirinhos como sendo Raimundo Lúlio: J.F. Meirinhos, «Prefácio», cit. p. XVIII, nota 29.

39 *Bosco deleitoso*, cit. cap. LVI, p. 106.

Significativamente, em diversas outras passagens a conjugação do verbo ver e, em geral, os vocábulos do olhar aparecem, com frequência, associados a entender, como o exemplifica o conselho do «ermitam»:

Pero depois que começares a abrir os olhos do intindimento e entenderes quanto é duvidoso o caminho da vida em que vives, trabalha-te quanto puderes com todo cuidado que, a menos em a velhice, correjas os errores e o caminho desviado da mancebia⁴⁰.

Apesar destas e de outras referências aos «olhos corporais» (também eles tomados frequentemente em sentido figurado), são essencialmente os «olhos da alma», ou os «olhos do entendimento» (por vezes também da «memória»⁴¹ e do «coração»⁴²) que, recorrentemente, são convocados para que o «mesquinho pecador» veja com estes olhos espirituais o que os do corpo não conseguem visualizar. Como diz o «gracioso ermitam»:

esforça-te bem com grandes forças, que amanes todos os teus sentidos corporais e venças o teu costume, por tal que vejas algũa cousa com o coração. Abre bem e alimpa bem os olhos de dentro da alma com que vêem as cousas que nom podem ser vistas com os olhos corporais⁴³.

E muito antes de poder ver «as cousas que nom podem ser vistas com os olhos corporais» terá de trabalhar a consciência do pecado, porque este é causa da dificuldade da sua salvação. Não por acaso os termos «pecador» e «pecado»

40 *Bosco deleitoso*, cit., cap. XXXVI, p. 61.

41 *Bosco deleitoso*, cit. cap. XI, p. 25. Recomenda a «graciosa donzela»: «põe ante teus olhos os tempos trespassados da tua vida e os dias breves dela. E consira com diligência quantos trabalhos passaste em vão e quantas vezes amaste em vão os amores deste mundo, e assi saberás por certo em quantos males e em quantos perigos se revolveu a tua vida misquinha».

42 *Bosco deleitoso*, cit. cap. XLIV, p. 77: «Porém, esforça-te bem com grandes forças, que amanes todos os teus sentidos corporais e venças o teu costume, por tal que vejas algũa cousa com o coração».

43 *Bosco deleitoso*, cit., cap. XLIV, p. 77. Significativamente, já no final da obra o narrador veio a afirmar que «a minha alma subitamente lançava de mi tôdolos sentidos corporais e era tirada de tôdaldas cousas materiais, em tal guisa que os meus olhos, nem as minhas orelhas, nom usavam do seu próprio ofício» e que «posto que tivera os pés e as mãos talhados e o nariz e as orelhas e a língua e tirado os olhos, nom curara delo, nem desejava senom aquilo que havia e sentia em minha contempraçom, em que era partido dos homens e conjunto a só Deus». *Bosco deleitoso*, cit., cap. CL, p. 238.

e várias formas do verbo pecar são usadas quase 500 vezes no texto e o termo «pendença» – a penitência – aparece perto de seis dezenas de vezes. É pela consciência do pecado e das «misérias da vida humana» que o «mesquinho pecador» pode compreender a diferença entre o alcance da visão corporal e da visão espiritual que só os «olhos da alma» – ou seja, os do «entendimento» – lhe podem facultar.

São esses «olhos bem limpos» da alma que são convocados para que o «mesquinho pecador» se conheça melhor – como o havia aconselhado largamente Dom Ricardo [de S. Vitor] pela mão de Petrarca⁴⁴ –, exortando-o a arrepender-se verdadeiramente dos seus pecados e vícios e escolher os caminhos estreitos da virtude, os únicos que poderão conduzi-lo até à Jerusalém Celeste.

É, aliás, esse conhecimento próprio – como afirmado pelo socratismo cristão⁴⁵ – que, já na última parte da obra, o narrador crê ter conseguido quando começou a subida para o «alto monte da contemplação», como, aliás, reconheceu a «groriosa ifante» da «morada deleitosa, que estava em no começo da alteza do monte»⁴⁶:

Todo coração que se esforça subir à alteza da sabedoria, cumpre-lhe que o primeiro e principal estudo que haja seja em conhecer si mesmo, porque grande alteza de sabedoria é conhecer homem perfeitamente si mesmo. Este monte é grande e alto conhecimento comprido do esprito razoável; este monte traspassa e transcende a alteza de tódalas ciências mundanais. E porém, tu, filho, quanto cada dia [fazes] proezas e cresces em conhecimento de ti mesmo, tanto vás sempre pera cousas mais altas. E pois que tu chegas já a perfeito conhecimento de ti mesmo, segundo a mi parece, daqui em diante chegarás à alteza do monte⁴⁷.

44 *Bosco deleitoso*, cit., cap. LVII, p. 107: «... primeiramente e principalmente te convém trabalhar pera saberes e conheceres ti mesmo. Ca grande alteza de ciência é conhecer homem perfeitamente si mesmo, e o conhecimento comprido do esprito razoável é monte mui alto que trespasa todas as altezas de todas as ciências mundanais e toda a filosofia do mundo. Ca, certamente, se os filósofos conheceram si mesmos perfeitamente, nunca adoraram os ídolos e nunca enclinaram a sua cabeça à criatura, e nunca alevantaram o seu colo contra o Criador. E porém, amigo, sabe por certo que quanto tu cada dia aproveitares e acrescentares em conhecimento de ti mesmo, tanto levarás caminho pera cousas mais altas, e quando houveres conhecimento perfeito de ti mesmo, entom estarás em cima do mui alto monte».

45 E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Eds. Rialp, 1981, esp. cap. XI, pp. 213-231.

46 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXIV, p. 216.

47 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXVII, p. 220.

É também na última parte do texto que são muito claramente explicadas pelo «guiador» e pela «fermosa dama» (a Misericórdia, que dele se compadece e o aconselha) os significados das várias etapas por que passou a alma do «mesquinho pecador», numa passagem bem elucidativa dessa dupla face do ver e entender:

Amigo, obra fortemente e sofre com paciência, e entende que este lugar em que ora estás é lugar daqueles que começam a fazer pendenza e, porém, é assi nevooso; mas o primeiro lugar per que passaste é o lugar daqueles que estam em pecado e nom fazem pendenza. E eneste lugar moraste tu até ora, e nom vias nem entendias as trevas da tua morada, senom ora, quando te trespassavas pera pendenza. Ora, amigo, estás em pendenza em este bosco nevooso, porque algũas cousas padeces de afriçom. Mas bem vês quanto bem há enele e já fazes vida apartada e solitária das gentes e dos arruídos do segre e sentes os bens desta vida: mas depois que fores aproveitando em tua vida, entom irás algũas vezes folgar a este campo tam deleitoso que está além deste bosco, segundo te mostrarei...⁴⁸

E mais adiante explica que o «alto monte é o estado da alta contemporaçom, que tu ainda nom viste nem podes ver nem saber per nenhũa maneira, senom gostando-o e provando-o per obra»⁴⁹.

3. Do «bosco nevooso» ao «paraíso celestial»

É também nesta última parte, quando o narrador atravessa o «bosco nevooso da pendenza», que a «mui fremosa dona», seguindo certamente a S. Agostinho no livro XII do seu *De Genesi ad litteram*⁵⁰, remete para a «visão de S. Paulo»⁵¹

48 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXIII, p. 205.

49 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXIII, p. 206.

50 Sobre a relevância deste texto agostiniano sobre a visão de Deus, veja-se o importante e bem fundamentado estudo de P.O. Silva, «L'âme à l'état de béatitude connaît-elle Dieu dans le corps ou hors du corps ? La réponse d'Augustin dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*», *Mediaevalia. Textos e estudos*, 38 (2019) 49-71 (DOI: <http://doi.org/10.21747/21836884/med38a3>). Veja-se igualmente a tradução portuguesa deste texto agostiniano por M. Correia e P.O. Silva, «Agostinho de Hipona, *Comentário literal ao livro do Génesis (em doze livros) – Livro XII*», *Civitas Augvstiniana*, 3 (2013) 121-164.

51 S. Paulo, 2ª Carta aos Coríntios, 12:1-13.

– a visão do 3º céu –, depois de lhe lembrar os vários «graus» ou estádios que a alma tem ainda de subir antes de chegar «ao alto monte da contemplação divinal», distinguindo então os diferentes tipos de visões espirituais – com ligeiras, mas significativas, diferenças em relação ao texto agostiniano⁵² –, visões essas só possíveis quando se chegou já a esse monte:

E debes saber que as visões som em três guisas: ãa é corporal e outra imaginária e a terceira é inteitual. A corporal visom é quando per dom de Deus vê alguém algũa cousa que os outros nom podem ver, assi como viu Baltasar ãa mão de homem com certas demostrações, que sinificavom que havia de perder o reino; e esto via ele com os olhos corporais, estando esperto e em todo seu acordo. A visom imaginária é quando alguém, per sonho ou estando fora de si, vê, nom corpos, mas imagens de corpos, per revelação de Deus, assi como viu Sam Pedro ãa escudela cheia de viandas de animálias desvairadas pera comer, em demonstração que gentes de muitas nações haviam ser trazidas à fé de Jesu Cristo. A terceira visom, inteitual, é quando nom som vistas imagens nem corpos, mas o esguardamento da mente e a vista da alma é aficada em nas sustâncias que nom ham corpo dentro em nos pomares do Senhor Deus, assi como ver Deus, que nom há corpo quanto à natura devinal, e os anjos e as outras cousas que se vêem pelo entendimento tam solamente; e tal foi a visom de Sam Paulo, ca o Senhor Deus lhe quis amostrar a vida perdurável em que havia de viver depois desta presente vida pera sempre⁵³.

É para atingir esta «visão intelectual» – muito diferente da sensorial, sobretudo quando dada «per dom de Deus» – que a alma será levada pelo anjo da guarda a um «gracioso campo» para se encontrar com

ũa donzela, a mais fremosa e melhor guarnida que nunca eu vira, ca fremosura e craridade da sua face nom havia[m] comparaçom; o seu talho e os seus nembros e as feituradas do seu rosto e do seu corpo eram tam apostas, que língua de homem nom o poderia recontar⁵⁴. As suas vistiduras esprandeciam com pedras priciosas e com ouro tam sutilmente lavrados, que nom poderiom ser feitos per mão de

52 Agostinho de Hipona, *Comentário literal ao livro do Génesis*, cit., pp. 125-126.

53 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXVIII, p. 210.

54 Tal como S. Paulo que na sua visão do Paraíso «ouviu palavras inefáveis, que não é permitido a um homem repetir» – 2ª Carta aos Coríntios 12:4.

homem, em guisa que toda sua vistidura era de ouro com mui resprandecentes pedras preciosas⁵⁵, ou seja, a Sabedoria, saída «da boca do mui alto Senhor» que «ordena e dispõe» todas as coisas «fortemente e brandamente», que se define como sendo «madre de fremoso amor e de conhocimento e de santa esperança», em quem reside «graça de toda verdade»⁵⁶ e a quem o autor suplica que ensine e alumie «aquele que está eneste cárcer corporal e em trevas, ca eu te desejei muito dês a minha mancebia, como quer que mui tarde trabalhei pera te haver»⁵⁷.

É ela distinta da Ciência da Sagrada Escritura, porque só ela «faz ver e entender e gostar o miolo da Santa Escritura e as cousas que se enele contêm»⁵⁸.

Nesta perspetiva, só através desta Ciência e da Sabedoria que ela faculta, cuja luminosa morada está «no começo da alteza do monte», se abrem as portas que permitem conhecer «o sabor das cousas, ca entom as cousas das culpas e dos pecados me sabiom mui amargosamente, e as cousas temporais me eram vis e os bens espirituais me eram mui doces e de grande preço. Ali havia eu muitas consolações de muitas guisas, que me fazia haver aquela griorosa ifante»⁵⁹. Ali pôde sentir as verdadeiras «consolações espirituais e de grande dolçura»⁶⁰, apesar da dificuldade que teve em abandonar definitivamente as memórias dos prazeres mundanos.

Só depois de muita mortificação, depois de «relegar os sentidos corporais, em tal guisa que nom usava deles»⁶¹ e que nem os seus olhos, nem as suas orelhas «usavom do seu próprio ofício»⁶², depois da meditação constante «nos beneficios de Deus»⁶³, só então pôde ir subindo as várias etapas gradativas da vida contemplativa até estar a sua alma, já liberta do seu corpo, finalmente preparada para a entrada no paraíso celeste e então, verdadeiramente, conhecer o que apenas via sem entender. Aqui, a sua visão corporal transforma-se num

55 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXVIII, pp. 211-212.

56 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXX, p. 212.

57 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXX, p. 212.

58 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXX, p. 212.

59 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXI, p. 213.

60 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXIV, p. 216.

61 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXV, p. 217.

62 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CL, p. 238.

63 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXV, p. 218.

outro olhar que, por via da contemplação, acede à verdadeira compreensão de realidades que os olhos corporais lhe não facultavam:

E contemplava a matéria e a sustância e a forma e os costumes e condições de tôdalas cousas e a natura e maneira delas, quais e quejendas de dentro e de fora, contemplando as figuras e os talhos das cousas e os sabores e odores delas, segundo conhecia polos sentidos corporais. E contemplava nas obras da natureza, em nas árvores e em nas ervas, como nacen e crecem e fazem folhas e froles e frutos e sementes, e como prestam pera muitas cousas, e em na obra da natureza, em nas alimárias, como se gerom e nacen e crecem e vivem. E contemplava as obras da indústria e da arte dos homens, em que há muitas maneiras de labores e de obras que os homens fazem per seus saberes e per suas artes; e contemplava a deciprina e a ensinança dos costumes, que em parte som per estabelecimento divinal, assi como som os serviços que se fazem a Deus e os sacramentos da Igreja, e parte som per ordenança e estabelecimento humanal, assi como som as leis que estabelecerom os homens pera esta vida baixa, mas os estabelecimentos divinais som pera a vida alta. E contemplando eu estas cousas suso ditas e pensando tôdalas obras do Senhor Deus, havia grande deleitação⁶⁴.

É esta contemplação ou visão espiritual que lhe permite um conhecimento diferente das realidades terrenas. O regresso aos vocábulos da visão ocorre quando pretende e decide conhecer-se melhor, para «ver» e «entender» o mundo terreno que deixou para trás, cujos sentidos ou significados ocultos só agora pode ver, entender ou compreender em profundidade:

...quando via alguns postos em prelazia ou em outra dinidade, entom cuidava e pensava que esto se fazia pera ser louvada a manificência e a grandeza dos feitos de Deus e o seu poderio e, porém, louvava em a sua manificência e o seu poderio; e quando via alguns que trabalhavom em ciência, enquerindo pera saber as cousas escondidas do Criador e das criaturas e ordenando qualquer palavra curiosamente com grande sutileza, entom tinha eu que esto se fazia por ser demostrada a sabedoria de Deus e, porém, louvava eu a sabedoria de Deus enestes que esto faziom; e quando via alguns aficados em nos negócios temporais, louvava eu eneles a prudência de Deus, que é a ciência das cousas temporais, entendendo que o Senhor Deus per tais como estes provê àqueles que vivem em assessego e em folgança em seu serviço; e quando via alguns usar das obras de piedade, louvava eu em eles

64 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXXXIX, pp. 222-223.

a bondade de Deus que se estende a tôdalas cousas; e quando eu via alguns que julgavam os outros, havia eu temor do juízo de Deus; e se via a alguns dar pena aos outros, entom cuidava em na justiça de Deus; e se via alguns rigorosos, havia grande pavor da justiça de Deus; e se via que alguns erom repreensores dos outros, nembrava-me o grande rigor da examinação e das repreensões que ham de ser feitas em no dia da morte e em no dia do juízo; e quando via os prelados remissos e deleixados, nom dando pena aos culpados, louvava eneles a misericórdia do Senhor Deus. E per esta maneira reduzia eu em louvor de Deus tôdalas cousas que via ou entendia...⁶⁵.

E assim, procurando conhecer-se «perfeitamente», «acrecentava-se em mi a ciência e a sabedoria, e alimpava-se o olho do meu coração e aguçava-se o meu engenho, e a força e virtude do meu entendimento estendia-se e crecia, ca, por certo, aquele que nom sabe nem conhece si mesmo nom pode estimar nenhũa cousa dereitamente»⁶⁶.

Ou seja, ver é não só conhecer, mas também estimar ou sentir e gostar.

A forte presença do «coração» nesta obra – mais de 400 referências – testemunha a valorização de uma espiritualidade afetiva que, desde o Cântico dos Cânticos, caracteriza a união mística, até porque, afirma o autor, «o coração é o princepal e maior espelho pera ver o Senhor Deus em contempração, porque o coração é a alma do homem – ca todo entendo por ũa cousa – e feito à imagem do Senhor Deus»⁶⁷.

Por isso,

com a visom deste lume, que assi via, maravilhando-me em mi, entom meu coração se acendia per maravilhosa maneira e esforçava-se pera ver o lume que é sobre ele e tomava mui aceso desejo de ver o Senhor em contempração, que havia fiúza de o ver [...]. E aficava a vista em no lume eternal e perdurável, que raiava de cima, e a vista da minha alma trespassava tôdalas nuvens e escuridades do revolvimento mundanal, e suspendia e pendurava a minha alma a esto, que assi podia ver enesta vida presente, e de mais a esguardar e contemplar aquilo que esperava haver em na vida do paraíso, em que ora som⁶⁸.

65 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXLI, pp. 225-226.

66 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXLIII, p. 227.

67 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXLIII, p. 228.

68 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CXLIII, p. 228.

Uma visão que, obviamente, só a alma purificada pôde ter, já não para conhecer ou entender – porque destas capacidades já tinha pleno poder –, mas para sentir e viver para sempre, porque só então a sua visão – a «visão intelectual» como a definiu a Sabedoria seguindo S. Agostinho – é plena:

Entom a minha alma via o Senhor Deus, ca, como quer que em cada um dos outros pontos, convém a saber, em no excesso e em no grande sobrepujamento da mente, fosse visom, e em na entrada e em no desfalecimento e em no trespassamento e em na apreensom e em no trasformamento e em na entrada de mui dentro fosse outrossi visom, pero em no movimento do amor, que é cousa e razom de todas estas cousas, depós estas cousas havia a minha alma visom de Deus manifesta, quanto ser pode em esta vida presente, mas nom via eu o Senhor tam craramente como o eu vi depois que foi em na grória celistrial, em na qual o vejo continuamente, face por face craramente, assi como ele é e a sua visom me abasta⁶⁹.

4. Conclusão

Esta breve «leitura» da presença dos vocábulos da «visão» no *Bosco Deleitoso* não esgota, nem pretendia esgotar, a riqueza e complexidade do seu uso neste texto e no universo espiritual que o motivou. Procurou, sobretudo, mostrar a importância dessa presença e da sua utilização – em múltiplos sentidos, especialmente metafóricos – para a formulação e expressão de uma espiritualidade que, convocando direta e indiretamente múltiplos textos bíblicos, clássicos, patrísticos e, em geral, medievais, remete para horizontes espirituais de âmbito monástico que outros textos da época – como o *Orto do Esposo* e o *Vergeu da Consolação* – confirmam. Não entrei, propositadamente, na comparação com estes textos, em busca dos mesmos e de outros usos da «visão» humana e espiritual, que se revelariam – como poderão revelar-se em estudos futuros – certamente desafiantes. Tão-só procurei realçar a riqueza e a complexidade dos usos e, sobretudo, dos sentidos que os vocábulos da visão adquirem no *Bosco Deleitoso*.

É certo que muitas das passagens da obra não são ‘originais’. Nem pretendiam sê-lo, tanto mais que o autor refere, com frequência, se não as fontes, pelo menos, as «auctoritates». Muito do que «diz» o autor não é ele quem, na

69 *Bosco deleitoso*, cit., cap. CL, p. 239.

realidade, o diz. Mas também esse facto merece valorização. O uso das fontes ou dos textos a que recorre o narrador (além do *De vita solitaria* de Petrarca) bem merece um estudo cuidado, que exige colaboração multidisciplinar, que lance novas luzes sobre a importância da circulação dos textos, das ideias, das leituras e das influências que eles foram alimentando. E que permita também perceber os motivos do empenho de uma rainha portuguesa, D. Leonor, na sua publicação em 1515, mais de um século depois da sua escrita e num contexto em que o «desprezo do mundo» ia dando cada vez mais lugar, também em Portugal, não só à valorização da designada «Dignidade do Homem», mas também a muitas facetas da vida «mundana». Nomeadamente na corte.

A ARTE DE ENSINAR OS SURDOS PELA VISTA

DE PONCE DE LEÓN A JUAN PABLO BONET

Isabel Sofia Calvário Correia¹

1. Visão invisível: os surdos na visão patrística e religiosa

Quando passeamos numa rua movimentada ou tranquila não é visível se nos cruzamos com uma pessoa surda, visto que não há marcas exteriores dessa diferença. Esta invisibilidade não é apenas contemporânea, terá sido assim ao longo dos séculos até que a pessoa tivesse necessidade de ouvir algo ou falar. Não vamos deter a nossa atenção nesse olhar de antanho sobre os surdos, tal não é o escopo do nosso trabalho, e é tema já estudado, desde a admiração suscitada no tempo dos antigos faraós ou o rótulo de seres sem raciocínio dado por Aristóteles². Notemos apenas, pois nos parece relevante para este breve apontamento, que na Bíblia Cristã, mais concretamente em Marcos, 7, 31-37 é referida a cura de um surdo-mudo. A pessoa surda torna-se, assim, visível, pois não tem voz, ou não tem a que se esperaria ouvir. Além disso, também não escuta a palavra de Deus, o que a poderia privar da glória eterna. Já Santo Agostinho considerava que a surdez era uma punição divina infligida aos pais do surdo, mas, na sua obra *De Magistro*, defendeu que este poderia expressar-se por gestos.

As últimas palavras do parágrafo anterior têm grande importância na (in) visibilidade do surdo. Assim, nada se via de distinto, a não ser a ausência de fala ou a articulação particular, que, no caso, não eram vistas, mas ouvidas até

1 Professora Coordenadora da Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Coimbra, Rua D. João III—Solum, Coimbra, Portugal. email: icorreia@esec.pt.

2 P.A. Vaz de Carvalho, *Breve História dos Surdos no Mundo*, Lisboa: Surd'Universo, 2007.

que se menciona a existência de gestos ou sinais como forma de comunicação possível, como se pode ler no *De Magistro* de Santo Agostinho:

Agostinho – Nunca observastes como os homens se comunicam com os surdos? Do mesmo modo que os próprios surdos, também respondem, ensinam ou indicam muito do que desejam por meio de gestos. Assim, não se mostram sem palavras só as coisas visíveis, mas também sons, sabores, e outros análogos³.

A pessoa surda torna-se, desta forma, visível, pelo meio de comunicação visual e tangível que usava na comunidade. Desconhece-se se era uma língua estruturada ou apenas códigos gestuais utilizados como facilitadores de comunicação. Todavia, é pela visão que ela é rececionada e é também este o sentido que se torna o veículo de salvação e santidade. São Jerónimo, no *Comentário à Epístola de São Paulo aos Gálatas*, afirma que os surdos comunicam através do corpo e de gestos, podendo, sem ouvir, receber a graça de Deus:

Someone may ask: if faith comes only from hearing, how can people born deaf become Christians? [...] the deaf are able to learn the Gospel by nods, everyday routines and the so calling talking gesticulation of the entire body⁴.

Os debates sobre a linguagem, como os que se encontram na obra citada de Agostinho, ou a interpretação das escrituras e da receção da salvação, poderão ter sido um dos caminhos para a visibilidade da língua usada por quem não ouvia. Acrescentamos que na Igreja Ortodoxa se venera um Santo, de cuja vida pouco se sabe, mas que se assegura ter sido surdo de nascença. Apesar disso, acedeu à palavra de Deus que conheceu e aplicou em vida de santidade. Referimo-nos a São Marco, o Surdo, um asceta, que terá vivido no século XIII e que tem ainda hoje dedicada a si uma capela no mosteiro de São Jorge Arsénio em Creta⁵.

3 «Augustini — Numquamne vidisti, ut homines cum surdis gestu quasi sermocinentur ipsique surdi non minus gestu vel quaerant vel respondeant vel doceant vel indicent aut omnia, quae volunt, aut certe plurima? Quod cum fit, non utique sola visibilia sine verbis ostenduntur, sed et soni et sapes et cetera huiusmodi» Santo Agostinho, *De Magistro*, trad., org., intro. e notas A.A. Minghetti, Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015, III.5, p. 46.

4 Jerónimo de Estridão, «Commentary on Galatians», in *The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 121, trans. A. Cain, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010, pp. 121-122.

5 Informação retirada de *Orthodox Deaf Christian Association*, «Saint Mark, the Deaf, Our Patron Saint», in *Orthodox Deaf Christian Association* (consultado em 21 de outubro de 2024), URL: <https://www.orthodoxdeaf.org/patron>.

Diz-se que as suas santas orelhas foram extraídas aquando da sua morte e viveu em santidade. Não podemos afirmar com segurança que usasse uma língua gestual para comunicar, mas poderemos deduzi-lo uma vez que, como é sabido, pelo menos o uso de sinais monásticos⁶ não era prática incomum.

1.1 Os códigos gestuais monásticos: a visão como recetor do silêncio

O mais antigo livro conhecido que regista códigos gestuais, é o *Monasteriales Indicia*, possivelmente copiado entre 910 e 1000, e conservado no manuscrito Cotton Tiberius A.iii da British Library, uma compilação dos séculos XI e XII. Este códice, escrito em inglês antigo, compila 127 gestos descritos nos fólios 97v a 101r usados pelos monges beneditinos para cumprirem a regra do silêncio:

The practice of monastic sign language was probably introduced to England in the late 10th century from the powerful abbey of Cluny in Burgundy as part of the reform movement. The Canterbury *Indicia* borrows many signs from the Cluniac lists, yet differences show the English abbey tailored the list to better suit the Anglo-Saxon community. This can be seen in the food items that are featured. Cluniac monks enjoyed a rich diet including a range of baked goods, several species of fish, spiced drinks and crêpes. In contrast, the Canterbury food list is much less varied, but features local delights such as oysters, plums, sloe berries and beer⁷.

Conforme indica a citação, estes gestos eram copiados de outros e usados para cumprir o requerido voto de silêncio e o comedimento na língua que a Regra de S. Bento preconizava. Assim, eram produzidos pelos monges e registados por escrito, com descrição detalhada sobre a sua execução, ficando de alguma forma fossilizados. Todavia, registavam-se variações, uma vez que os códices circulavam pelos vários mosteiros, podendo variar de acordo com a cultura local, ou seja, se algum objeto ou prática não era observado naquele lugar, poder-se ia retirar um dos gestos e/ou criar outro mais adequado, como também se lê na citação acima.

6 Ao longo deste trabalho usamos sinais e gestos como sinónimos no âmbito da codificação de conceitos com recurso aos articuladores manuais e faciais.

7 D. Banham, «Silence is a Virtue: Anglo-Saxon Monastic Sign Language», (consultado em 22 de outubro de 2024), URL: <https://blogs.bl.uk/digitisedmanuscripts/2016/11/silence-is-a-virtue-anglo-saxon-monastic-sign-language.html>.

Também na Península ibérica, mais concretamente nos manuscritos alcobacenses da Ordem de Cister, a comunicação por meio de gestos nos mosteiros medievais está documentada na sua forma e regras de execução:

Alguns fólios dos códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa reproduzem aquilo que os copistas denominaram “signaes que p(er)tecem aa Egreja”, “methodo de explicar por sinaes” ou “signa loquendi”. Em todos os casos trata-se de uma lista de tamanho variável contendo indicações escritas com sinais a serem efetuados em certos momentos e lugares na comunicação entre os monges. Os *signa loquendi* consistiam numa série de movimentos feitos com a(s) mão(s) ou com o(s) dedo(s) da(s) mão(s) para designar determinados sujeitos/objetos concretos e/ou abstratos, vindo a constituir uma forma de comunicação gestual⁸.

Além disso, também eram comuns as alterações de acordo com os hábitos locais:

as adições e alterações de conteúdo deviam-se às adaptações necessárias na comunicação em diferentes realidades, pois as linguagens devem ser vivas para ter eficácia. Nas listas portuguesas, por exemplo, o sinal de determinados peixes desconhecidos em terra lusa, como o arenque, não foram incluídos em algumas listas. Por outro lado, há vários peixes que só se encontram nas listas alcobacenses – como a sardinha, o cõngrio e a peixota –, ou frutas, como o figo⁹.

De notar que os gestos eram usados em conventos masculinos e femininos, como na Regra das Clarissas:

Um outro pilar da estrutura da Ordem de Santa Clara era o dever de todas as freiras “terem continuo silencio” e, por isso, usarem, entre si, sinais “religiosos e honestos”. São, como acima referimos, os “sinais loquendi” frequentes nos mosteiros quer femininos quer masculinos¹⁰.

8 J.R. Macedo, «Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os *signa loquendi* de Alcobaca», *SIGNUM: Revista da ABREM* 5 (2003) 88-107. Ainda segundo este autor, os diversos gestos registados nos vários códices monásticos não apresentavam grandes variedades de execução ou de tema, centrando-se em códigos para as atividades diárias e religiosas. J.R. Macedo, «Disciplina do silêncio e comunicação gestual...», cit., p. 5.

9 J.R. Macedo, «Disciplina do silêncio e comunicação gestual...», cit., p. 7.

10 M.J.A. Santos, *As Regras da Regra de Santa Clara*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 44.

Além desta acomodação cultural, também havia gestos registrados para uso nos mosteiros femininos e outros para os masculinos. Assim, e recorrendo aos trabalhos já citados de José Rivar Macedo e Maria José Azevedo Santos, sabemos que os monges documentaram vários códigos gestuais para se referirem aos diversos cortes de cabelo e barba, significativos na hierarquia do mosteiro, não se registrando gestos para identificar a hierarquia monástica como, por exemplo, o de abadessa ou noviça. Nos mosteiros femininos, pelo contrário, registam-se códigos para nomear as diversas posições dentro do mosteiro, mas não se regista o uso de gestos para a mesma realidade masculina.

Excetua-se, no caso masculino, a nomeação da Virgem, mãe de Deus, que apresenta o uso da marcação do feminino documentada já no códice escrito em anglo-saxão¹¹ e também no alcobacense, que transcrevemos: «Por signal de uirgem, fecto o signal do sancto, faze signal de femea, que he trazer o dedo demonstrador pella testa, de sobrançelha a sobrancelha [...]»¹².

Idêntico gesto era usado para marcar o género natural, como se pode também ler na execução do código que representa truta:

Quanto ao sinal de truta – peixe com denominação feminina – também se recorria a duas imagens: a de peixe, que consistia no movimento da mão simulando as ondulações provocadas pelo rabo de um peixe, associada com a de mulher, ou seja, o referido movimento com o dedo indicador da mão direita, de uma sobrançelha até a outra¹³.

Este excursus que aqui trazemos é um ponto de reflexão sobre a visão histórica em torno da génese das línguas gestuais, questão complexa e não central a este breve apontamento, nomeadamente a sua relação com os gestos usados nos mosteiros. Pelo exposto, entende-se que tais códigos foram criados artificialmente, logo não obedecem ao requisito de uma língua natural, a sua espontaneidade. Além disso, a intenção era servirem o mínimo de comunicação e não se transformarem numa alternativa comunicacional, pois se assim fosse observava-se o silêncio, mas não a discrição nas conversas.

11 De acordo com uma lista traduzida a que acedemos, «the sign of a laywoman is to move your fingers across your forehead from one ear to the other in the sign of a headband» (Fisheaters, «Monastic Sign Language», (consultado em 22 de outubro de 2024), URL: <https://www.fisheaters.com/monastichandsigns.html>).

12 Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 218, f. 164.

13 J.R. Macedo, «Disciplina do silêncio e comunicação gestual...», cit., pp. 5-6.

Caminhando para o ponto seguinte do nosso trabalho, não podemos deixar de notar que o vocábulo gestual “Mulher” que encontramos nos códices antigos, inspirado na vestimenta feminina, mais concretamente nos adornos dos cabelos, poderá ter sido aquele que motivou o ainda atual signo gestual de mulher na contemporânea *Langue de Signes Française* (LSF) e na *Língua Gestual Portuguesa*, idiomas de, respetivamente, França e Portugal, lugares que acolheram monges e seus gestos codificados. Assim, ainda que Maria José Azevedo Santos note que os gestos recolhidos na Regra das Clarissas não correspondam aos atuais da LGP, não podemos deixar de notar que alguns ainda se aproximam de vocábulos da LSF e que, a sua motivação, segue os mesmos parâmetros que o das línguas naturais. Tal relação entre os códigos dos monges e a construção das línguas gestuais, carece de investigação muito mais apurada e aprofundada.

Acrescentamos, como remate desta já longa incursão sobre as relações entre os códigos monásticos e as línguas das comunidades surdas, que os surdos poderiam estar entre os «tolos e inocentes»¹⁴ que os mosteiros acolhiam e que teria sido mais simples usar a mímica e, talvez, um ou outro sinal que o monge utilizasse no quotidiano. Como já sublinhámos, esta hipótese carece de atenção cuidada e não implica, de forma alguma, que as línguas gestuais tivessem tido origem nos códigos de silêncio dos monges. Sabemos que as línguas gestuais surgem por contacto e convenção das comunidades surdas e não através de sistemas artificiais, contudo, não nos é possível garantir com certeza que alguns desses vocábulos artificiais não tivesse migrado ou estado na base de outros criados pelas comunidades surdas, ou vice-versa. O que importa reter é que dentro dos mosteiros se considerou a possibilidade de comunicar pelas mãos tornando-se a visão o órgão percetivo da linguagem. Tal facto levou a que, além disso, também se considerasse a possibilidade de codificar o saber e a forma de o transmitir tornando-se os olhos o recetor da informação.

2. O ensino de surdos: números, alfabetos e tratados

Além do uso de gestos para a comunicação essencial nos mosteiros, há registos do uso de contar e calcular com os dedos, já desde o século XI, como se pode ver no *Computus* do Venerável Bede, contido no manuscrito Tegrini M.925,

14 L. Reily, «O papel da Igreja nos primórdios da educação dos surdos», *Revista Brasileira de Educação* 12/35 (2007) 308–326. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782007000200011>

ff. 38r-39r¹⁵ e, também, no manuscrito Royal 13 A XI 33v¹⁶. Semelhante obra de Rábano Mauro chegou até nós num códice alcobacense, o que significa que foi conhecida dentro dos mosteiros portugueses. Os testemunhos ilustram a forma de contar usando configurações dos dedos para representar números até um milhão. Na figura abaixo reproduzida¹⁷, podemos verificar as diferentes configurações dos dedos para representar números decimais usando configurações manuais, localizações no corpo, movimentos e orientação da palma das mãos. Estes são quatro dos cinco parâmetros considerados base para a formação de vocábulos gestuais nas línguas visuais¹⁸.



Figura 1 Execução gestual para os números.
London, British Library, Ms. Royal 13 a XI, f. 33v

- 15 New York, The Morgan Library, Ms. M925 (consultado em 20 setembro de 2024), URL: <http://ica.themorgan.org/manuscript/thumbs/160011>.
- 16 London, British Library, Ms. Royal XIII A11 (consultado em 20 de setembro de 2024), URL: https://iiif.bl.uk/uv/#?manifest=https://bl.digirati.io/iiif/ark:/81055/vdc_100056059709.0x000001.
- 17 Este manuscrito está digitalizado e pode ser consultado em: https://iiif.bl.uk/uv/#?manifest=https://bl.digirati.io/iiif/ark:/81055/vdc_100056059709.0x000001.
- 18 A título de exemplo ilustrativo das cinco unidades mínimas que constituem os signos gestuais veja-se W. Sandler — D. Lillo-Martin, *Sign Language and Linguistic Universals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Além do uso para a matemática, cálculo de dias santos, como a Páscoa, as mãos eram também usadas para registar notas musicais. Sabe-se também que Bede usou as configurações da mão também para representar letras¹⁹. Assim, conforme nos diz Irene O'Daily,

The hand, the most portable device of all, was a powerful tool for symbolic representation, calculation, and mental processing in the Middle Ages, and indicates the presence of a comprehensive, but elusive, gestural vocabulary, the full meaning of which we can only guess²⁰.

Pela citação anterior, depreende-se que no interior dos mosteiros, a par com a comunicação visual imposta pelo silêncio, também se codificava o saber através das mãos e das potencialidades que esses articuladores ofereciam não apenas para cumprir desideratos religiosos, mas como mnemónicas ou representações de letras ou algarismos com dígitos vários.

Sabendo o potencial de codificação que as mãos poderiam ter, vendo-se, talvez ao passar nas ruas, os surdos a comunicarem por gestos, parece provável que se pudesse transpor uma ferramenta de registo do saber para o ensino. Talvez motivado por todo um passado repleto de comunicação visual, Bártolo de Ancona, no século XIV, tivesse escrito na sua obra *De Digesta Nova* que os surdos poderiam aprender a ler e a escrever através de um sistema visual e da leitura labial. A este estudioso de direito seguiu-se Rodolfo Agrícola, um filósofo holandês, que, no século seguinte, afirma na sua obra *De Inventionem Dialectica*, que os surdos podem aprender através de um sistema visual. O seu quase contemporâneo, mas já nos alvares do século XVI, o intelectual Jerónimo Cardano, reafirma este ensinamento dizendo que a fala pode ser substituída pela escrita, habilidade acessível aos surdos através de um método visual²¹, ou seja, o surdo pode através de gestos e memorização de imagens aprender a ler, a escrever e exprimir o pensamento²². Assim, todas as questões sobre a possibilidade de a

19 L. Reily, «O papel da Igreja...», cit., p. 313.

20 I. O'Daily, «Finger counting and Hand Diagrams in Middle Ages», (consultado em 25 de outubro de 2024), URL: <https://medievalfragments.wordpress.com/2014/03/14/talk-to-the-hand-finger-counting-and-hand-diagrams-in-the-middle-ages/>.

21 M. Marschark — P. Spencer, *Deaf Studies. Language and Education*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

22 Berthier, um dos primeiros autores surdos a escrever sobre educação de surdos no século XIX, resume assim as palavras de Cardano: «Le sourd-mouet, dit il ailleurs, doit apprendre à lire et à écrire; car il le peut aussi bien que l'aveugle, comme nous l'avons montré ailleurs.

visão substituir a audição e fala, eram terreno fértil para que surgissem tentativas, experiências e sucessos na educação de surdos. Porém, ainda que já desde Bede haja notícias de ensino de surdos a falar e que, inclusive, se diga que quer Agrícola, quer Cardano terão experimentado os métodos que propunham para o ensino da leitura e da escrita²³, é das portas do mosteiro que surge a primeira notícia da educação de surdos através de um sistema de comunicação visuogestual.

2.1. Pedro Ponce de León: o monge que ficou no silêncio

Pedro Ponce de León foi um monge beneditino que viveu no século XVI, mais concretamente entre os anos 1513 e 1584²⁴, no mosteiro de São Salvador de Oña, Burgos. Infelizmente não se conservou nenhum dos seus escritos que, ou nunca terão tido registo, ou se perderam num incêndio que afligiu o mosteiro²⁵, tendo nós tido notícias do que terá sido o seu método através da publicação de um leigo que lhe sucedeu e a quem dedicaremos apartado próprio neste texto.

Este monge teve a seu cargo a educação de dois irmãos nobres, Francisco e Pedro Fernández de Velasco y Tovar, filhos de um casamento consanguíneo do Marquês de Berlanga. Segundo Reily,

o casal teve pelo menos nove filhos, entre os quais quatro eram surdos: esses dois meninos e duas meninas, que foram enviadas a outros conventos. Entre eles provavelmente se havia desenvolvido uma sinalização caseira, que encontrou eco nos sinais beneditinos. O monge Ponce de León foi designado “anjo da guarda” dos meninos e foi aí que se deu o cruzamento histórico dos sinais monásticos com os sinais dos surdos²⁶.

[...] On peut exprimer un grand nombre d'idées par des signes... [...] mais elle [l'écriture] peut aussi retracer directement la pensée sans l'intermédiaire de la parole». F. Berthier, *Les Sourds-Muets avant et depuis L'Abbé de L'Épée*. Paris, J. Ledoyen Libraire, 1840.

- 23 Bede regista na sua *Historia Ecclesiastica* que um jovem surdo foi ensinado a falar tendo como perceptor o arcebispo João de Hexham. Vide L. Reily, «O papel da Igreja...», cit., p. 320.
- 24 Informação retirada de M.P. González Rodríguez — G.F. Calvo Población, «Ponce de León y la enseñanza de sordomudos» in M.R. Berrueto Albéniz — S. Conejero López (coords.), *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días (XV Coloquio de Historia de la Educación, 29, 30 de junio y 1 de julio de 2009, Pamplona-Iruña: Universidade de Navarra, 2009, pp. 627-638, cf. p. 627. (consultado em 25-10-2024), URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2962825>.*
- 25 M.P. González Rodríguez — G.F. Calvo Población, «Ponce de León y la Enseñanza de sordomudos...», cit., p. 631.
- 26 L. Reily, «O papel da Igreja...», cit., p. 321.

Sabe-se que esses meninos tinham de ser ensinados pois a lei exigia que apenas pudesse herdar terras quem soubesse ler e escrever. Além disso, o sucesso deste método levou a que os juristas coevos escrevessem tratados que revissem os direitos dos surdos à nascença, caso dos irmãos Velasco:

Hace referencia al monje benedictino y a su tarea de desmutización, es el licenciado Lasso en su Tratado legal sobre los mudos, de 1550 [...] dedica a uno de los dos hermanos desmutizados, Francisco Tovar, legítimo sucesor del marquesado de Berlanga. Lasso preparaba un estudio jurídico sobre mayorazgos y un capítulo obligado en este tipo de estudios lo constituía el dedicado a los surdos y mudos [...] Había oído hablar de los dos mudos que habían conseguido hablar por obra de Ponce de León²⁷.

Pelas citações acima depreende-se que Ponce de León teve sucesso em fazer com que os irmãos falassem. Também se infere que, sendo ambos surdos, teriam um meio caseiro de comunicação gestual que terão partilhado com o monge. Tal suposição faz sentido, uma vez que os “códigos caseiros” ou *home signs* ainda são observados na contemporaneidade, sendo uma das provas de que as línguas visuais são línguas naturais²⁸. Ora, também poderia ter sucedido assim e, paralelamente, os irmãos poderiam ter aprendido, mantido ou modificado os gestos monásticos que Ponce usaria no mosteiro, hipótese que já adiantamos acima e que outros autores também apontam para este caso particular: «In other words, the mere fact that Ponce was a sixteenth-century Benedictine requires us to proceed on the assumption that he knew a sign lexicon and taught his pupils in an environment where it was used»²⁹.

27 M.P. González Rodríguez — G.F. Calvo Población, «Ponce de León y la enseñanza de sordomudos...», cit., p. 629.

28 As crianças surdas desenvolvem códigos gestuais, mais ou menos complexos, para comunicarem com a família ouvinte em que se inserem. Esses gestos são partilhados nesse ambiente podendo cristalizar-se aí, desaparecerem ou manterem-se em paralelo, e nesse contexto, aquando da aprendizagem de uma língua gestual estruturada. Sobre este assunto, e a título de exemplo, veja-se J.O. Reno, *Home Signs: An Ethnography of Life beyond and beside Language*, Chicago: The University of Chicago press, 2024.

29 L. Bragg, «Visual Kinetic Communication in Europe before 1600: A Survey of Sign Lexicons and finger alphabets prior to the rise of Deaf Education», *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 2/1 (1997) 1-25, cf. p. 21.

Porém, como cautelosamente acrescenta o autor acima citado, nada nos indica qual a atitude e propósito do monge perante os gestos que terá usado. O que nos dizem as fontes consultadas é que os irmãos falaram e que Ponce os terá ensinado em primeiro lugar a escrever, como já propunha Cardano no século anterior:

En el libro de Francisco Vallés, Médico de Felipe II, *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra Philosophia liber singularis*, publicado en Turin en 1587, donde al tratar de la cuestión de si los hombres por naturaleza aprenden a hablar antes que a escribir, dice que no ocurre esto necesariamente, como por experiencia lo ha probado el monje de Oña, su amigo, que a los discípulos sordomudos les enseña primero a escribir y, luego, valiéndose de la escritura, a hablar³⁰.

Como não chegou até nós nenhum testemunho escrito do autor ou de alguém coevo sobre o seu método, restam-nos suposições. Cremos, ainda que não possamos aferir qual o propósito ou uso de gestos para o ensino, que seria natural que o monge se servisse de mímica e códigos gestuais, acompanhados com imagens para comunicar e ensinar a difícil tarefa da leitura e da escrita aos irmãos e a outros discípulos que lhes sucederam, como já Agrícola e Cardano defenderam e, até, em tempos mais recuados, Santo Agostinho. Seria um método de reconhecimento visual global da palavra, complementado com imagens, que o ajudaria nesta árdua tarefa? Ou teria utilizado um dos alfabetos gestuais proposto já por Bede, como acima notamos, e por um seu contemporâneo, Frei Melchior? Questões que ficam sem resposta, valendo-nos apenas o facto de se registar, já no século XIX, nas palavras de António Hernández Morejón, que Ponce foi «el primero que concibió el gran pensamiento de suplir la falta del sentido del oído con el sentido de la vista y enseñar por señas a hablar a los mudos [...] de él lo han aprendido otros»³¹.

Dedicaremos a parte final deste breve apontamento a um desses outros.

30 M.P. González Rodríguez — G.F. Calvo Población, «Ponce de León y la Enseñanza de sordomudos...», cit., p. 629.

31 M.P. González Rodríguez — G.F. Calvo Población, «Ponce de León y la Enseñanza de sordomudos...», cit., p. 631.

2.2. Juan Pablo Bonet: compilador ou criador?

L. Bragg afirma no estudo que temos vindo a utilizar que não há nada que garanta que Ponce de León tenha usado um alfabeto gestual já criado ou inventado por si. O investigador duvida de um testemunho de Don Baltazar de Zuñiga, marquês de Valero:

The one bit of evidence for Ponce's use of the finger alphabet derives from Don Balthasar de Zuñiga, a contemporary who described the communication methods used with a deaf man who had been a pupil of Ponce's as a child: Don Pedro de Velasco, a nephew of the Constable of Castile. Don Balthasar states that Don Pedro's young nephews, "by express order of the monk, would speak to him using certain movements of their hands with which they formed the letters of the alphabet" (Chaves & Soler, 1974, p. 50). This is clear enough, but unfortunately Don Balthasar has already proven himself an unreliable source on the Velascos when, a few lines before this statement, he confuses the two deaf Velasco brothers, and, in any case, he could not have known these details firsthand. Neither Don Pedro himself, describing his lessons, nor Ponce, describing his procedures, mentions fingerspelling, and, again, there is no evidence for the use of any finger alphabet among cloistered orders of monks until the modern era, and thus no presumptive evidence that Ponce habitually used one³².

A citação acima merece-nos alguns comentários. É verdade que não há nenhum registo escrito de qualquer alfabeto usado por Ponce. Todavia, Bragg reconhece neste trabalho que Bede usou um alfabeto manual, sendo um pouco estranho o que afirma na citação que retirámos, ou seja, já em tempos medievais se usavam dedos para significar números e letras, antes da era moderna. Além disso, não seria relevante Dom Baltazar ter confundido os irmãos pois ambos eram surdos, ou seja, teriam aprendido segundo o mesmo método. Da mesma forma, também desconhecemos a que registos de Ponce ou do seu discípulo se refere, uma vez que, pelo menos do monge de Oña, supomos que nenhum escrito chegou até aos nossos dias. Bragg continua referindo-se a outro religioso coevo, Frei Melchior de Yebra, que sim teria utilizado um alfabeto manual, mas não seria provável que Ponce o tivesse conhecido:

Fray Melchor was active from 1546, when he took the habit of the Friars Minor (Franciscans), until his death in 1586, and there is no evidence that he ever had any

32 L. Bragg, «Visual Kinetic Communication...», cit., p. 22.

special association with people who were born deaf, let alone that he served as a teacher of deaf children. Franciscans were not teachers. Nor is it likely that he ever met or heard of his better-known contemporary, Pedro Ponce de Leon (ca. 1520-1584)³³.

A nosso ver, não há distância cronológica relevante entre as duas figuras que, aliás, coabitavam no mesmo país³⁴. O que a citação acima demonstra é que o alfabeto usado pelo frade franciscano não se destinava a surdos congénitos, mas sim a pessoas que perdem a fala ou a audição, isto é, era usado em situações de comunicação e não de ensino. Ao contrário de Ponce, de quem nada nos chegou, o alfabeto manual está na obra *Refugium Infirmorum* sendo precedido de uma introdução que justifica o seu uso em situações de pessoas moribundas que não conseguem comunicar e assim a cada letra corresponde a forma de uma mão, acompanhada por umas frases edificantes de S. Boaventura, como podemos ver na imagem abaixo reproduzida:



Figura 2 Frei Melchior de Yebra, *Refugium Infirmorum*.

Disponível em: https://cultura-sorda.org/wp-content/uploads/2015/03/Yebra_REFUGIUM_INFIRMORUM_15931.pdf

33 L. Bragg, «Visual Kinetic Communication...», cit., p. 21.

34 L. Reily defende a mesma ideia que nós, ou seja, que é provável que Yebra e Ponce se tenham encontrado: «[...] o franciscano Yebra e o beneditino Pedro Ponce de León tiveram ocasião de encontrar-se, pois ambos se relacionavam com a nobreza da corte espanhola. Ponce de León faleceu antes da publicação da obra de Yebra; no entanto, os alfabetos manuais manuscritos certamente circulavam nos mosteiros da Espanha», L. Reily, «O papel da Igreja...», cit., p. 321.

A publicação deste alfabeto ocorreu em 1593, póstuma quer ao autor, quer a Ponce de León, mas nada nos garante que antes desta divulgação ela não circulasse em ambiente religioso. Aliás na justificação da utilidade deste alfabeto diz-se que “muitos o sabiam” ao que Bragg acrescenta que Yebra não terá mencionado a fonte do alfabeto pois «his silence on the origin of this finger alphabet suggests rather strongly that it was in fairly common use»³⁵.

A notícia do uso de um alfabeto manual destinado explicitamente ao ensino de surdos, surge alguns anos após o abecedário do frade de Yebra, em 1620, na obra *Reducción de las letras para enseñar a hablar a los mudos*. Este livro divide-se em duas grandes partes: na primeira, o autor dá conta dos vários traços fonéticos articulatórios e acústicos de cada letra, os nomes por que são conhecidas e a melhor forma de as ensinar, sendo esta obra um tratado da fonética do castelhano. Na segunda parte, a sua exclusiva atenção vai para a forma de ensinar os surdos para que possam aceder à leitura e escrita de forma mais simplificada e à fala através da visão. Para isso, apresenta um abecedário demonstrativo aconselhando que «tenga el mudo el abecedario de la mano muy bien»³⁶. São apresentadas as letras até ao ‘q’, excluindo o ‘j’, justificando-se em apartado próprio por que se termina ali a representação manual, passando-se a descrever como se executam. Tal se deve às particularidades fonéticas e gráficas das letras. Veja-se o exemplo que concerne o ‘y’ e o ‘z’:

La ,y, y la ,z, tienen tambien una misma demostraciõ, pero difieren en que para significar la ,y, se ha de estar la mano queda puestos los dedos en la forma que se demuestra y para la z, se ha de menear la mano como si enel ayre la quisiessen escribir³⁷.

De acordo com o método de Bonet, depois do surdo saber bem este abecedário, passava-se a ensinar como se diziam as letras em voz. Assim, também ele partiu da escrita, da visualidade, para atingir o fim requerido: a voz. Juan Pablo Bonet³⁸ viveu entre 1573 e 1633 e foi funcionário da coroa espanhola. Do seu labor, destaca-se o

35 L. Bragg, «Visual Kinetic Communication...», cit., p. 20.

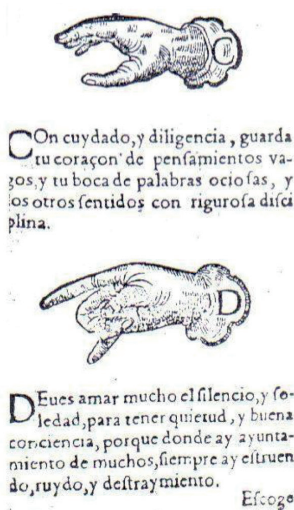
36 J.P. Bonet, *Reducción de las letras para enseñar a hablar a los mudos*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid-Alicante: Biblioteca Nacional, 2002, URL: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/reduccion-de-las-letras-y-arte-para-ensenar-a-hablar-a-los-mudos-/>, p. 132. Todas as transcrições são nossas. Não desabreviamos abreviaturas.

37 J.P. Bonet, *Reducción de las letras*, cit., fols. 131-132.

38 As informações sobre a vida de Bonet foram retiradas de: *Diccionario Biográfico electrónico (DB~e)*. Real Academia de la Historia (consultado em 26-10-2024), URL: <https://dbe.rah.es/biografias/8802/juan-de-pablo-bonet>

serviço que prestou a Juan Fernández Velasco, XI condestável de Castela. Após a morte do senhor, sucedeu-lhe o herdeiro, o seu filho Bernardino Velasco y Tovar de apenas 4 anos. Bonet foi o seu secretário. O irmão de Benardino, Luís, ficou surdo como consequência de uma doença quando tinha dois anos de idade. Terá sido este o motivo que levou Bonet a redigir o seu tratado.

São diversos os autores que se interrogam sobre se Bonet terá usado o alfabeto que se perdeu de Ponce de León, no caso, claro, de este ter sido parte do método de ensino. Esta interrogação é válida se considerarmos que Ponce e Bonet intervieram junto da família Velasco em datas próximas com o mesmo fim, ensinar os nobres através da escrita, fosse ela gráfica, visual ou ambas. Também se conjectura que Bonet poderia ter usado o alfabeto que Yebra publicara. Contudo, uma observação atenta da configuração manual das letras dos dois abecedários permite ver que não eram idênticos, isto é, encontram-se configurações semelhantes, mas, também, distintas. Veja-se, a título de exemplo, a diferença entre a configuração da letra C, idêntica, e a da letra D, distinta, nas duas propostas:



Figuras 3 e 4 Configuração das letras C e D no *Refugium infirmorum* de Yebra e em *Reduccion de las letras para la enseñar a hablar a los mudos* de Bonet.

Fonte: Fr. Melchior de Yebra, *Refugium Infirmorum*, disponível em: https://cultura-sorda.org/wp-content/uploads/2015/03/Yebra_REFUGIUM_INFIRMORUM_15931.pdf.

J.P. Bonet, *Reduccion de las letras para enseñar a hablar a los mudos*, disponível em: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/reduccion-de-las-letras-y-arte-para-ensenar-a-hablar-a-los-mudos--0/>

Além disso, Bonet menciona que a inspiração do seu abecedário se encontra naquele proposto por Giovanni Battista della Porta no *De Furtivis Literatum Notis*: «en su libro [...] trayendo muchos modos de cuentas que usavan por la mano. Y como tambien por demostraciones diferentes partes del cuerpo que se tocavan usavan significar las letras entendendo A por auris que son las orejas, B por barba, C capud, la cabeza [...]»³⁹.

Ainda que não vejamos semelhanças entre as propostas de Bonet e as de Battista della Porta, esta última mais para o entretenimento cortês, podendo até apelar ao riso pela manipulação em torno do corpo⁴⁰, a menção de diversos sistemas gestuais para representar as letras indica que a visão era muitas vezes uma forma de se ser visível, no caso de providenciar o acesso dos surdos à sociedade.

Acrescente-se ainda que Bonet parecia avesso ao uso de códigos gestuais, considerando-os distratores daquilo que pretendia: ensinar a falar através da memorização visual do alfabeto manual:

Y será muy necessario que en la casa donde huviere mudo todos los que supieren leer, sepan este abecedario para hablar por el al mudo, y no por las señas, que entendiendo por la mano, o por escrito no será bien que usen dellas, los que le hablaren, ni le permitan a el que se valga dellas, sino que responda a boca a lo que se le preguntare, aunque yerre en la locucion de sus respuestas [...]»⁴¹.

Assim, Bonet assertivamente distancia-se da filosofia preconizada por Agostinho ou Cardano que viam na expressão gestual uma forma de significado para, à semelhança do que o título a sua obra indicia, reduzir a aprendizagem da escrita à memorização visual das letras. Teremos de esperar pelo século XVIII para que os códigos gestuais voltem a ter palco⁴².

39 J.P. Bonet, *Reducción de las letras*, cit., p. 126.

40 L. Bragg, «Visual Kinetic Communication...», cit., p. 18.

41 J.P. Bonet, *Reducción de las letras*, cit., fol. 130.

42 Referimo-nos aos sinais metódicos criados por Charles Michel Épée. A título de exemplo leia-se Berthier, *Les Sourds-Muets*, cit..

3. Breves considerações finais

Através desta breve incursão pela visão enquanto órgão sensorial substitutivo da audição e, cremos, sobretudo, da palavra oral, ficam ainda mais perguntas do que respostas. Os documentos antigos que chegaram até eles versam sobre códigos gestuais monásticos, mais ou menos complexos, que não sabemos em que circunstâncias passariam além das portas do mosteiro. Sabe-se que as mãos foram usadas como ferramenta de memorização para o cálculo e convertidas em representações de letras que poderiam fazer parte de equações matemáticas, mas, também servirem como um sistema de escrita visuomanual. A educação de surdos, quanto a nós não por coincidência, começou dentro dos mosteiros, habituados a usar os articuladores manuais para comunicar. É sabido que a educação de nobres, surdos ou não, poderia passar pelos mosteiros, mas a existência de listas de gestos codificados ou de configurações para representar o alfabeto e os números teria, seguramente, tornado menos árdua a tarefa de ensino.

O que importa reter é que a visão, em termos sensoriais, mas também metafóricos, ocupa um lugar de destaque por razões diversas. Depois dos olhos como recetor do mundo e da autonomia, chegava-se à voz e aqueles que eram invisíveis, passam a ser vistos como membros recuperados na e pela sociedade. Assim, rematamos com as palavras de Bonet que sublinham a vista como veículo para ter acesso ao conhecimento: «quedamos excluydos de podernos valer del oydo y conforme a esto necesitados de procurar que otro sentido supla la falta de aquel: esto podrá hacer la vista»⁴³.

43 J.P.Bonet, *Reducción de las letras*, cit., fols. 125-126.

DREAMS AND VISIONS IN FERNÃO LOPES AND GOMES EANES DE ZURARA

TYPOLOGIES AND FUNCTIONS

Joana Matos Gomes¹

Filipe Alves Moreira²

1. Introduction

Fernão Lopes and Gomes Eanes de Zurara, two of the most emblematic chroniclers of 15th-century Portugal, explored the theme of supernatural³ revelations in their works, integrating them in a way that transcended mere historical record. Through visions, dreams, and prophecies, these transcendental elements not only conferred an almost divine legitimacy to the narrated events but also played a central role in consolidating identities and strengthening the project of constructing a collective memory. This study aims to uncover the narrative and visual strategies used by both authors. Throughout this analysis, the objective is to understand how these supernatural elements are employed to construct historical narratives and how they relate to the theological and philosophical

1 Integrated researcher, Institute of Philosophy, University of Porto, Via Panorâmica s/n, 4150 Porto, Portugal. email: mjpgomes@letras.up.pt.

2 Assistant Professor, Universidade Aberta and Integrated Researcher at the Philosophy Institute of the University of Porto. email: filipe.moreira@uab.pt.

3 In the sense that they exist beyond the natural order of things or come precisely to disrupt that order (R. Bartlett, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages* (*The Wiles Lectures*), Cambridge: CUP, 2008, p. 8). There is an abundance of literature dedicated to this subject, here are few key references: J. Le Goff, «Os sonhos na cultura e na psicologia coletiva do Ocidente Medieval», in *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisbon: Estampa, 1980, pp. 281-310; B.M. Semple, *Discourse of the spirit: Dream and vision in medieval literature*, Doctoral thesis presented to the University of Pennsylvania, Pennsylvania: 1991; S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge: CUP, 1992; J. Le Goff, «O Cristianismo e os sonhos» in *O Imaginário Medieval*, Lisbon: Estampa, 1994, pp. 283-350; V. Bach, *Les clefs des songes médiévaux (XIII^e-XV^e siècles)*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2007.

discussions of the time. We will focus solely on episodes in which phenomena identified as visions and dreams, either explicitly or implicitly, occur. Other supernatural premonitory elements, such as omens and prodigies, which also appear frequently in their chronicles, will be set aside.

2. Dreams and visions in Fernão Lopes

The chronicles of *Dom Pedro*, *Dom Fernando* and *Dom João I* (*Primeira* and *Segunda Parte*), written between 1430 and 1445, constitute the main historiographical testimony of the events related to the dynastic crisis that took place at the end of the 14th century and the resulting wars⁴. Amid the description of these events, a very specific objective stands out: to politically legitimize the new Avis dynasty, particularly its founder, Dom João I⁵. In pursuing this goal, which serves as the guiding thread of the entire Lopes' narrative, the invocation of supernatural elements—such as dreams, miracles, visions, omens, and portents—plays a crucial role in reinforcing Dom João I's political legitimacy. However, in the three chronicles of Fernão Lopes under scrutiny here, neither the references to dreams and visions nor their distribution are balanced. They are entirely absent from the *Crónica de Dom Fernando*, while the *Crónica de Dom Pedro* contains only references to dreams. The *Crónica de Dom João I*, however, is more eclectic, incorporating references to both dreams and visions, as well as a theoretical classification of revelations, which we will examine next.

4 For information on Fernão Lopes and his chronicles, see the data and bibliography compiled in BITAGAP – Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses (bioid 1028; texid 1045, 1046 and 1063).

5 See on the matter L.S. Rebelo, *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*, Lisbon: Livros Horizonte, 1983, pp. 57-77; M.G. Ventura, *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisbon: Edições Cosmos, 1992. H. Macedo, «Fernão Lopes, a sétima idade e os príncipes de Avis», in F. Gil – H. Macedo, *Viagens do Olhar: Retrospecção, visão e profecia no Renascimento Português*, Porto: Campo das Letras, 1998, pp. 143-173, cf. 151-161; A.-M. Quint, «Chronique d'un avènement annoncé (Fernão Lopes et le Maître d'Aviz)», in A. Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV-XVII)*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 57-67.

2.1. Theory: Lopes' classification of revelations

In chapter XXIII of *Crónica de Dom João I*, Fernão Lopes introduces a classification of different types of revelation. He begins by distinguishing those linked to the body from those related to the spirit and then subdivides them according to the type of knowledge they provide:

We say that there are four modes of revelations: two corporal and two spiritual. The corporal ones are external; the spiritual ones pertain to the soul. The first corporal mode occurs when the bodily eyes are open to see the heavens, the earth, and other things; this revelation or demonstration is imperfect because, through it, we do not attain the virtues of the things we see. The second is when we see something external that has an inner mystery, as in the case of Moses, who saw the burning bush, which symbolized the incarnation of the Son of God. Of the other two spiritual ones, one occurs when, with the eyes of the soul, through the illumination of the Holy Spirit, we perceive knowledge of something; the other happens when, through human intellect and natural ingenuity, we investigate something, which we then truly come to know, as did the philosophers who understood the natural courses of the planets and other things⁶.

The text establishes a hierarchy among the four categories of revelation, distinguishing itself from the more common tripartite classification advocated by authors such as St. Augustine. This hierarchy is based on the type of knowledge each category provides. Revelations linked to physical perception are considered inferior to spiritual ones: corporeal revelations, mediated by the senses, offer only superficial and imperfect knowledge, whereas spiritual revelations allow for a deeper understanding, whether through human intellect or divine

6 «...dizemos que os modos das revelações som quatro, scilicet dous corporaes e dous espirituas. Os corporaes som da parte de fora; os espirituas da parte da alma. O modo primeiro corporal he quando os olhos corporaes som abertos a ver o ceo e a terra e outras cousas; esta revelaçom ou demonstraçom nom he perfeita, porquanto per ela nom acaçamos as virtudes das cousas que vemos. O segundo, quando vemos adefora cousa que tem mesterio de dentro, assi como Moisés, que vio arder o espinheiro per que se mostrava a encarnaçom do filho de Deus. Dos outros dous espirituas, huñ he quando com os olhos da alma per alumeamento do Espiritu Santo vimos em conhecimento dalguũa cousa; o outro, quando per humanal espiritu e sotileza de natural engenho, investigamos alguũa cousa, a qual verdadeiramente depois sabemos, assi como foram os filosofos que souberam os naturaes cursos das planetas e assi doutras cousas», Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira parte*, ed. T. Amado, Lisbon: IN-CM, 2017, p. 59.

intervention. This framework also suggests that bodily visions occur when the subject is awake, while spiritual visions take place during sleep.

In the next segment, based, unlike the previous one, on an identified source — the *Commentary on Cicero's Dream of Scipio* (*Commentarium in Ciceronis Somnium Scipionis*) by Macrobius⁷, — Lopes treats a particular type of revelation: dreams. These are divided into five types: dream, vision, prayer, non-dream, phantom. 'Non-dream' and 'phantom' have a problematic origin: they can be triggered by excess or lack of food, intense emotions, or even demonic deception⁸. Their strong connection to matter disqualifies their cognitive value and, whether by a matter of coherence or mere coincidence, Fernão Lopes does not refer to them again. It can be presumed, therefore, that the remaining types provide some form of valid knowledge. 'Dream', 'prayer', and 'vision' are hierarchized by their degree of transparency: in prayer, the transmission of future knowledge occurs directly between a divine being (God or an angel) and a virtuous person. A 'vision' is initially revealed in a dream but becomes clear when the recipient awakens. Finally, a 'dream' is a revelation that the recipient cannot understand and, as such, requires interpretation by others to be fully comprehended⁹.

7 The relationship between the *Commentary on the Dream of Scipio* and this section of the *Chronicle of Dom João I* by Fernão Lopes has been studied by various authors. See: L.S. Rebelo, *A concepção do poder*, cit., pp. 103-104, n. 61. See also: H. Macedo, «Fernão Lopes, a sétima idade...», cit. p. 154. It is worth noting that the examples cited are drawn from the Bible, indicating a Christian or monotheistic adaptation of Macrobius' text, which originally features different examples to illustrate the various types of dreams (see Macrobius Ambrosius Theodosius, *Comentarios al Sueño de Escipión*, ed. J. Raventós, Barcelona: Siruela, 2005, pp. 32-34).

8 «And these two moods sometimes come from swelling of the stomach; sometimes from lack of desire; sometimes from love for someone we love; sometimes from fear; sometimes from a deep thought of menacing humour. And sometimes through the deceit of Satan, who transforms himself into an angel of light, so that to these two posthumous ways, no one can give an interpretation that is certain» («E estes dous modos postumeiros alguãas vezes vêm per inchimento do estamago; outras per mingua de vianda; outras por amor dalgua pessoa a que gram bem queremos; outras vezes per gram temor; outras per azo de profundo pensamento d'humor menencolico. E às vezes per engano de satanás que se trasfigura em angio de luz, de guisa que a estes dous modos postumeiros, nehuñ pode dar interpretaçom que certa seja»), Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira parte*, cit., p. 59.

9 «Prayer is when the Lord God or someone else appears to a good man and tells him what to do or what to keep himself or someone else away from. A vision is when a man sees clearly by sight what he has seen in a dream, like the dream Pharaoh saw of the cows and the ears of corn. A dream is when a man sees something which he cannot tell or know for himself, and there is a master who interprets it for him, as was the case with the dream of Pharaoh's

These two classification systems, which come from different sources, complement each other by cataloguing the modes of knowledge provided by different types of revelations and, above all, by reflecting on the credibility of the knowledge obtained through them. This concern aligns Fernão Lopes not only with Gomes Eanes de Zurara — as it will be later seen — but also with the society of his time, as this issue was widely debated throughout the Middle Ages¹⁰. We will now examine whether this concern is reflected in episodes where these elements assume an explicit narrative function.

2.2. Practice: dreams, visions and revelations with narrative function

2.2.1. *Dreams*

In Chapter XXIV of the *Crónica de dom Pedro*, within the context of conflicts between Pedro I of Castile and Henrique of Trastámara, it is recounted that, in the city of Cofra, a Dominican monk approaches Pedro of Castile and tells him of a prophetic dream he had: visited by Saint Domingos, he is warned that the king must be cautious of his brother Henrique; otherwise, Henrique will kill him with his own hands. The king reacts poorly, believing the monk to be provoking him, and orders him to be burned alive in front of him¹¹.

cupbearer» («Oraçom he quando a alguõ homem de boa vida aparece o senhor Deus, ou alguõ angio e lhe diz as cousas que há-de fazer, ou de que se deve de guardar, ele ou outra pessoa. Visom he quando homem, aquelo que vio em sonhos, vê depois claramente per vista, assi como o sonho que vio Faraó das vacas e das espigas. Sonho he quando homem vê alguõa cousa, a qual per si nom pode declarar nem saber e há mester quem lho interprete, como foi o sonho do copeiro delRei Faraó»), Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira parte*, cit., p. 60).

10 J. Le Goff, «Cristianismo...», cit., pp. 283-284, B. Newman, «What Did It Mean to Say “I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture», *Speculum*, 80/1 (2005) 1-43.

11 «...and the king went there with his forces and passed through a place called Cofra. There, a Mass cleric from San Domingo de la Calzada came to him and told him that Saint Dominic had appeared to him in a dream, instructing him to go to the king and warn him that if he did not guard himself against Count Dom Henrique, the Count would kill him with his own hands. The king thought the cleric was speaking under some influence, though the cleric insisted otherwise, and so the king ordered him to be burned before him» («e elRey foi alla com seu poder, e possuiu em hum logar que chamam Cofra; e alli cheou a elle hum clérigo de missa, natural de Sam Domingos da calçada, e contoulhe que Sam Domingos lhe dissera em sonhos, que vehesse a elle e lhe dissesse que fosse certo, que nom se guardando do comde Dom Hemrique, que ele o avia de matar per sua mão; e elRei cuidou que o

This episode comes from the chronicle of Pero López de Ayala to which Fernão Lopes often referred¹². In this case, Pedro of Castile is confronted with a prophetic revelation expressed through a dream. Reflecting on the significance of this episode in Ayala's *Crónica de Dom Pedro I*, Pénélope Cartelet highlights its connection to biblical-style prophecies, emphasizing that this is a specific type of prophecy, since the prophetic dream is accompanied by a hypothetical condition that determines the fulfillment of the prediction¹³: the possibility of Pedro I changing his behaviour (evident in the expression introduced by a conditional «si vos non guardades» — «if you do not heed»). This warning relates to the function that this episode plays in Pedro de Ayala's chronicle, which goes beyond merely prophesying the king's death at the hands of his brother: it serves as a critique of Pedro I's behaviour, presenting him as the key factor that will lead to his fatal destiny.

The interpretation of this same episode in Fernão Lopes' *Crónica de Dom Pedro* doesn't differ much from that outlined by the aforementioned author, since Lopes copies the episode in its entirety without significant changes. He seems, therefore, to accept the Castilian chronicler's perspective regarding Pedro I's behaviour, which left a lasting impression of impulsiveness and intolerance, traits that defined his imagoetic legacy. It is Pedro I's negative qualities that led him to reject the message conveyed to him. Furthermore, this episode indicates, albeit not explicitly, that during that historical period, there were doubts concerning the premonitory power of dreams. Here, however, the legitimacy of the advice given rests on the identity of the dreamer (a Dominican monk) and the messenger (Saint Domingos). The religiosity of one and the sanctity of the other serve as a guarantee of the truth of the message. The later account of Pedro I's death confirms the veracity of the message, legitimizing the prophetic dream as a valid means of knowing the future.

clerigo lho dizia per emdruzimento, pero o clerigo dizia que nom, e mandouho queimar ante si»), Fernão Lopes, *Crónica de Dom Pedro I*, ed. D. Peres, Porto: Livraria Civilização, 1994, Chapter XXVI, p. 122.

- 12 T. Amado, *Fernão Lopes, contador de História*, cit. See also on the relationship between the two chroniclers: R.P.M. Santos, *Representações da aristocracia nas Crónicas de Pero López de Ayala e Fernão Lopes*. M.A. thesis presented to the Faculty of Arts of the University of Porto, Porto 2017.
- 13 P. Cartelet, «Chapter VI. El uso histórico-político de la profecía merliniana en España» in P. Cartelet, *Fágote de tanto sabidor*. *La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, Paris: e-Spania Books, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.esb.1042>, Paragraph 92.

In Chapter XLIII of the same chronicle, Fernão Lopes narrates another episode in which dreams and prophecy are once again linked. This is the well-known dream of King Pedro I of Portugal. Engaging in a dialogue with the Master of the Order of Christ, the king reflects on which of his two sons named João will save the kingdom of Portugal. He distinguishes them by their social status: «Infante dom Joham», son of Inês de Castro, and «a son Joanne», the future Dom João I, born from his relationship with Teresa Lourenço. Although he places this judgement in God, the king then shares with his interlocutor the strange dream he had, which will clarify his doubt:

Although I strongly suspect that this will be the one, and no other—because one night, I had the strangest dream you have ever seen. It seemed to me, as I slept, that I saw all of Portugal burning in flames, in such a way that the entire kingdom appeared to be a great bonfire. And as I stood there, astonished by such a sight, I saw this son of mine, João, coming with a staff in his hand, and with it, he extinguished all the fire¹⁴.

As pointed out by other scholars, this episode serves as the first step in Dom João I's triumphal journey¹⁵, and should be read in connection with the episode involving Friar João da Barroca, which will be discussed later. Here, this objective is achieved through two means: a genealogical one, as the dream establishes a direct link between Dom João and his father¹⁶, thereby reinforcing his status as his rightful successor to the throne of Portugal, and a providential one, as it anticipates the Master's consecration as God's chosen one, granting him legitimacy superior to that of his half-brother.

Furthermore, regarding the acceptance of dreams as a form of prophetic knowledge, it is notable that the validity of its content is not put into question. This shows an implicit trust in the revelatory nature of dreams, recognizing them as potential bearers of truth. The king's reactions of strangeness and

14 «Como quer que muito me sospeita a vontade que este hade seer, e outro nenhuum non, ca eu sonhava huuma noite o mais estranho sonho que vos vistes: a mim parecia em dormimdo, que eu viia todo Portugal arder em fogo, de guisa que todo o reino parecia uma fugueira; e estando assi espantado veemdo tal cousa, viinha este meu filho Johanne com huuma vara na mão, e com ella apagava aquelle fogo todo», Fernão Lopes, *Crónica de Dom Pedro*, cit., p. 196.

15 M.G. Ventura, *O Messias de Lisboa*, cit., pp.17-18; H. Macedo, «Fernão Lopes, a sétima idade...», cit., pp. 153-154; A.-M. Quint, «Chronique d'un avènement annoncé...», cit.

16 H. Macedo, «Fernão Lopes, a sétima idade...», cit.

amazement («the strangest dream I had» and «being thus astonished at seeing such a thing»), as well as his awareness that it is necessary to consult «some of those who have the ability to understand such things» to interpret the message, recalls the biblical model of the king's dream¹⁷. Additionally, they align with the typological classification of dreams previously mentioned: in this case, there is a correspondence between the terminology used in that classification and the way in which the truth conveyed by Pedro I's dream is accessed. At the same time, the recognition that it is necessary to resort to interpreters also shows that Pedro of Portugal acknowledges his limitations, demonstrating humility and prudence. This attitude distinguishes him from Pedro I of Castile, suggesting that this episode may serve to further establish an opposition between the two monarchs.

In the *Crónica de dom João I* there is only one reference to a dream, but it allows one to explore the validity of dreams as a means of prophetic knowledge. In Chapter CLII, the narrative focuses on Nuno Álvares Pereira. He is in Palmela and decides to go to Lisbon to join the Mestre by taking a boat from Montijo. There, he is approached by a squire, Vasco Martins do Outeiro, who, evoking a dream in which the boats are rammed by the Castilian fleet, attempts to persuade the *Condestável* to abandon his journey¹⁸. The latter responds in the following terms:

My friend, I thank you for your good counsel, but God will see to this matter better than you say. And so that you do not witness what you have dreamed, I command you to stay behind and not come with me. In this way, you will not see your dream fulfilled, nor will it please God for things to happen as you have envisioned. [...] Nuno Álvares, disregarding all vain dreams and omens, did not change his

17 Fernão Lopes, *Crónica de Dom Pedro*, cit., p. 197. J. Le Goff, «O Cristianismo...», cit.

18 «Vasco Martinz do Outeiro spoke to Nuno Alvarez and said: — Nuno Alvarez, I beg you by your mercy not to want to go on this barge, nor make such a voyage beyond, ca I tell you that I dreamt this night how I was going with you on this barge, and that you were taken by the galleys of Castile, and all the rest of us who went with you. I was so disgusted by it that I wanted to kill myself when I saw such a loss. And yet it seems to me that it is good that you should excuse this journey for the time being» («Vasco Martinz do Outeiro falou a Nuno Alvarez a parte e disse: — Nuno Alvarez, eu vos peço por mercê que nom queiraes entrar em este batel, nem fazer tal viagem pera além, ca eu vos digo que eu sonhava esta noite como ia convosco em este batel, e que vos tomavom as galés de Castela, e todos nós outros que convosco iamos. Da qual cousa eu tomava tamanho nojo que me queria matar quando via tal perda. E porem me parece que he bem que escusees esta ida por ora»), Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira*, cit., p. 291).

resolve from what he had intended and boarded the boat with some of his men at the hour of midnight¹⁹.

This episode comes from another chronicle dedicated to Nuno Álvares Pereira — the *Crónica do Condestabre*²⁰. Compared to the version in that chronicle, Fernão Lopes made some significant changes, both stylistically (for example, a greater use of dialogue) and in terms of content. Firstly, he identifies the previously anonymous squire as Vasco Martins do Outeiro. More significantly, in the *Crónica do Condestabre*, the squire is introduced in the following way: «A very brave (*valente*) squire spoke and said: ‘Sir Nuno Álvares, I dreamt last night...’». In other words, in the source text, the reference to the dream introduces an ironic tone to the adjective ‘*valente*’, as it serves both as an excuse to avoid a more perilous journey and as a subtle indication of cowardice. However, in the *Crónica de Dom João I*, the ‘*valente*’ is omitted. As a result, the irony vanishes, and the focus shifts to the theme of the truthfulness of dreams. This shift is further emphasized by a statement from Nuno Álvares Pereira, who asserts that «only God can truly know the future». In addition, the narrator adds that Nuno Álvares rejects «all dreams and vain omens», a stance consistent with skepticism toward the prophetic nature of dreams expressed by many medieval theologians and philosophers²¹.

2.2.2. Visions

The *Crónica de Dom João I* also contains the only episode in which a vision is mentioned. It occurs in Chapter CIX of *Primeira Parte*, on the verge of the arrival of the Castilian fleet in the Tagus to prepare for the siege of Lisbon. In this context, the Portuguese fleet is about to sail for Porto and, before its departure, a procession is held with the Portuguese banner, which is then handed over to the fleet commander. That same night, the Moors and Christians guarding the walls near the church of São Vicente de Fora witness the following phenomenon:

19 Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira*, cit., p. 291.

20 Anónimo, *Estoria de Nuno Alvarez Pereira: edição crítica da “Coronica do Condestabre”*, ed. A.A. Calado (Acta Universitatis Conimbrigensis), Coimbra: Imprensa da Universidade, 1991, chap. XXXVI, pp. 88-89.

21 S.F. Kruger, *Dreaming*, cit., pp. 7-13.

And it was a marvel that on the following night that the Christians and Moors who were keeping watch over the wall near São Vicente de Fora—close to where a chapel was built, called the Chapel of the Martyrs, in honor of those who perished during the city's reconquest from the Moors—witnessed an extraordinary event. At midnight, as some of them stood watch, they saw twenty men dressed in white robes like priests. Four of them carried lit candles in their hands, and they walked in a procession, entering and exiting the church while speaking in hushed voices, as if reciting prayers. Those on the wall, upon seeing this, were greatly astonished and began calling others to witness such a great miracle. And at that very moment, as they spoke amongst themselves about what they had just seen, they noticed bright flames appearing atop the four corners of a tower—clear and shining lights that burned for about an hour. This event was witnessed and attested to by seven Christians and three Moors who were keeping watch over one of the towers²².

The event is then reported to the inhabitants of Lisbon who immediately accept it as miraculous and, in recognition of this, celebrate a procession the following day²³. The description of the procession of these twenty figures dressed in white, clearly associated with the clergy and prayer, shows the protective nature of the vision witnessed by the guards on the walls at a time of uncertainty and disquiet in the face of the Castilian threat. This protective dimension of the procession of the 'good souls', a theme that appears with some frequency

22 «E foi maravilha na noite seguinte que cristãos e mouros que velavam o muro da parte de Sam Vicente de Fora, acerca donde he feita huia capela que chamam dos Martires que foram na tomada da cidade quando foi cobrada de mouros, que à mea-noite, velando alguis, virom vinte homens vestidos em vestiduras alvas assi como sacerdotes, e quatro deles tragiã nas mãos quatro cirios acesos, e iam e vinham em procissom entrando dentro na egreja, e falavom muito baixo antre si, como se rezassem alguias horas. Os do muro quando virom aqesto, ficarom muito espantados, e começaram de chamar os outros que olhassem tam grande milagre. E logo nessa hora falando huís com outros em esto, virom, nas pontas das lanças que estavam nas torres, senhas candeas acesas de claro lume que durou acerca dhuia hora. E desto derom testemunho sete cristãos e três mouros que velavam huia torre Fernão Lopes», *Crónica de Dom João I. Primeira*, cit., p. 201.

23 «The people of the city, upon hearing the next day about the miracle recounted by the guards of São Vicente de Fora, were greatly pleased with it and with other such signs that the Lord God chose to reveal during this time. The bishop and the clergy, along with all the people, proceeded in a procession to the Church of the Martyrs, offering many thanks and praying for its aid» («Os da cidade quando em outro dia ouvirom aquel milagre que contavom os da guarda de Sam Vicente de Fora, foram mui ledos com ele e com outras taes cousas que nesta sazom ao senhor Deus prazia mostrar. E o bispo e crelezia com todo o pobo em procissom foram àquela egreja dos Martires, dando-lhe muitas graças e pedindo-lhe mercê que fosse em sua ajuda»), Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira*, cit., p. 201.

in other 15th and 16th century texts²⁴, is further reinforced by the appearance of the four lighted candles at the four corners of one of the wall towers.

By linking the procession of souls to the chapel of the Martyrs of the Monastery of São Vicente de Fora, the burial place of the martyrs linked to the conquest of the city of Lisbon²⁵, it is implied that the men dressed as priests represent the victorious warriors of the past, returning to protect the city and its inhabitants — almost erasing the boundary between the living and the dead. This vision thus transcends the temporal circumstance in which it occurs, as it connects past, present and future in a continuum that highlights the providential destiny of the city — and, by extension, of the kingdom of Portugal.

Considering the context and the meaning of the episode in which this supernatural experience unfolds, one would assume that Fernão Lopes considered this vision as conveying true meaning. However, there are indications that this may not have been the chronicler's position: in her study on sermons in the *Crónica de Dom João I*, Teresa Amado notes that, in the sermon delivered after the Portuguese victory over the Castilians, Friar Pedro recalls the true prophetic signs that, according to him, foretold the destiny of the Mestre de Avis, but he does not include this vision among them. For this reason, Teresa Amado suggests that Lopes may have been skeptical about the validity or occurrence of this miracle²⁶.

However, another interpretation is possible: the importance of the procession of the 'good souls' is not solely tied to its prophetic message, as neither the procession nor the appearance of the candles explicitly announces the end of the siege. The fact that this vision is first shared by a group of warriors (both Christians and Muslims) and then communicated to all the city's inhabitants suggests that the text places as much, if not more, emphasis on the collective experience of the event as on the type of knowledge it conveys. In other words,

24 L. Rosa, *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, PhD thesis presented to Universidade Nova de Lisboa, Lisbon, 2005, pp. 236-237. Also published as a book (*As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, Lisbon: INCM, 2012). See also by the same author: L. Rosa, «Por detrás de Santiago e além das feridas bélicas. Mitologias perdidas da função guerreira», in L. Rosa, *Longas Guerras, Longos Sonhos Africanos*, Porto: Fio da Palavra, 2010, pp. 109-126.

25 «Indiculum fundationis monasterii Beati Vicentii Vlixbone» in A.A. Nascimento (ed.), *A conquista de Lisboa aos mouros: relato de um cruzado*, Lisbon: Vega, 2001, pp. 178-197.

26 T. Amado, *Fernão Lopes, contador de História*, cit.. Dissenting opinion in M.G. Ventura, *O Messias de Lisboa*, cit.

the episode highlights the collective awareness that this vision generates among the people of Lisbon, bringing them comfort and encouraging them to resist the threat posed by the Castilian siege.

2.2.3. Revelations

Finally, it is also necessary to consider the episode of Friar João Barroca, whose story is told immediately in the aforementioned chapter XXIII, where the theoretical classification we have already referred to is introduced. Fernão Lopes establishes a connection with this classification, which we will analyze further ahead:

Now, whether it was through one of the aforementioned ways or another that we have not mentioned here, Friar João — who would later be called ‘da Barroca’ — came to be, we have no further knowledge, except for what we find written in certain stories about him. These accounts say that long before the Master killed the Count, there lived a devout and pious man in Jerusalem who had walled himself in as a hermit and was of Castilian origin. It was revealed to him in a vision that he should go to the port of Jaffa, where he would find a ship ready to sail to Portugal, specifically to the city of Lisbon, and that he should board it, for it would take him there²⁷.

As many scholars have pointed out, the story of Friar João da Barroca is fundamental to Fernão Lopes’ literary construction of the political rise of the Mestre de Avis²⁸. His arrival in Lisbon, determined by providence, joins the efforts of others to convince the indecisive King João to remain in Lisbon, an essential step in achieving his destiny. Against the rational arguments that the master invoked, Friar João countered with God’s plan to see the Master as king of Portugal.

In contrast to the episodes we have analyzed — and somewhat surprisingly, given that the chapter in which this episode is inserted begins with a taxonomy of revelations and dreams — the chronicler is vague regarding the content

27 Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I. Primeira Parte*, cit., p. 60.

28 M.G. Ventura, *O Messias de Lisboa*, cit., pp. 29-31. H. Macedo, «Fernão Lopes, a sétima idade...», cit. A. Zierer, «Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I», *Politeia: História e Sociedade* 6/1 (2006) 123-148, pp.131-133.

or means by which Friar João da Barroca obtained knowledge of God's will: Lopes chooses the more generic term 'revelation'²⁹. In any case, many chapters ahead, it is through the words of the already-mentioned Friar Pedro that Friar João's revelation is unquestionably validated: in the «official ecclesiastical speech celebrating the victory»³⁰ over the Castilians, Friar Pedro includes the prophecies of Friar João da Barroca among the true ones³¹. Perhaps due to the narrative strategy adopted, Fernão Lopes does not question the validity of the revelations in this episode. However, given the objective of his chronicle—not only to dissuade the *Mestre* from abandoning the kingdom of Portugal but, more importantly, to make the «*Mexias de Lisboa*» aware of the providential destiny that awaited him—it was not relevant to do so either.

Considering our analysis, the significance of incorporating the theoretical framework on revelations and dreams in Chapter XXIII becomes clearer, even though the relationship between theory and practice is not always linear or consistent, as was often the case. On one hand, some of the terminology introduced in that section is applied to specific episodes, particularly those involving dreams or revelations. On the other hand, the celestial vision during the siege of Lisbon is not explicitly identified as such. Beyond the relationship between theoretical terminology and practical application, Lopes's chronicles also question the credibility of the prophetic capacity of these supernatural experiences: important figures, such as Nuno Álvares Pereira, adopt a skeptical stance towards this possibility.

Regarding visions, there is less data to be able to determine whether they were always considered as means of gaining knowledge of the future. In the only episode where a vision appears, it does not provide explicit knowledge about the outcome of the siege of Lisbon, but it does reinforce the idea that the city's defense is sanctioned by God. The celestial vision, accessible to all Lisbon's

29 A. Zierer, «Paraíso...», cit., p. 132, considers this revelation to be somewhere between a dream, a vision and an oracle. We don't share such a categorised opinion, since the text itself even hints at the possibility of this being an unidentified type of revelation. In fact, the dissonance between theorising about dreams and the empirical experience of dreaming as an activity was pointed out by Barbara Newman: «Theorists persistently tried to impose some kind of dichotomy on these nightly encounters with the uncanny, but the dreamworlds of experience no less persistently escaped and demanded a more subtle typology» (B. Newman, «What did it mean to say I saw?...», cit., p. 8).

30 T. Amado, *Fernão Lopes, contador de História*, cit.

31 Fernão Lopes, *Crónica de Dom João I, Segunda parte*, ed. W.J. Entwistle – L.F. Lindley Cintra, Lisbon: INCM, 1977, chapter XLVIII, pp. 114-121.

inhabitants, is open even to those who don't share the same faith, uniting the city's defenders. Unlike dreams, which are individual, the vision requires collective validation, and its prophetic value depends on community acceptance.

3. Dreams and visions in Gomes Eanes de Zurara's *Crónica da Tomada de Ceuta*

The *Crónica da Tomada de Ceuta*, written by Gomes Eanes de Zurara around 1450 (before he even assumed the role of *cronista-mor*), is one of the main accounts of the early stages of Portuguese expansion in North Africa, detailing the inaugural moment of this process—the conquest of Ceuta in 1415³². More than a simple recounting of military events, this work is imbued with signs, visions and dreams, granting an aura of divine legitimacy to Portuguese military expansion and rule³³. Supernatural experiences play an essential narrative role, framing earthly events within a broader context of premonitions and divine intervention. Within this general framework, however, it seems possible to identify both an overarching narrative logic and certain particularities in how the chronicler narrates, describes or references dreams and visions. As we did in the case of Fernão Lopes, this analysis will set aside other types of phenomena, such as premonitory signs (for example comets and similar omens) and astrology – an area in which Zurara was particularly prolix and interested but which was already subject of scholarly attention, notably in Helena Avelar de Carvalho's master's dissertation³⁴. We will, therefore, focus exclusively on

32 On this work and author, see the constantly updated bibliography compiled by BITAGAP – *Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses* (Texid 1047).

33 Providentialism and its variants have been much less studied in Zurara than in Fernão Lopes. Nevertheless, the following studies, among others, should be noted: A. Gil, *A identidade nacional na Literatura Portuguesa. De Fernão Lopes ao fim do século XIX*, Coleção 'Teses', Ponta Delgada: CHAM, 2015 [specially chapter 4.1, entitled «O providencialismo de Fernão Lopes e de Gomes Eanes de Zurara»] and A. Figueiredo, «O narrador e o herói na Crónica da Tomada de Ceuta», in A. Branco (coord.), *Figura. Actas do II Colóquio da secção Portuguesa da AHLM*, Faro: Universidade do Algarve, 2001, pp. 89-110; M. Ventura, «O elogio do contraditório. Reflexões sobre a cronística de Zurara», in M. Filho — L. França (coord.), *A escrita da história de um lado a outro do Atlântico*, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018, pp. 143-166.

34 H. Carvalho, 'Vir sapiens dominabitur astris'. *Astrological knowledge and practices in the Portuguese medieval court (King João I to King Afonso V)*, M.A. thesis presented to the Faculty of Social and Human Sciences of Universidade Nova de Lisboa, Lisbon, 2011.

episodes that explicitly feature or allude to dreams and visions. Let us first briefly outline these episodes.

The first of these occurs in Chapter XI, where King João I consults scholars regarding the legitimacy of the conquest of Ceuta. These counsellors defend the campaign using different kinds of arguments and, in conclusion, caution the monarch against being swayed by opposing opinions—or even by supernatural visions—since many such experiences could be mere illusions of the devil:

We determine that Your Majesty may wage war against any infidels, whether Moors, Gentiles, or any others who in any way deny any of the articles of the Holy Catholic Faith, through which endeavor you shall earn great reward from Our Lord God for your soul. And beyond this, do not heed anything that may be said to you on this matter, nor even if they appear to you as visions in the likeness of divine things—do not give them faith. For understand truly that it is the evil spirit that comes to lead you away from your good and holy purpose³⁵.

The following reference occurs in Chapter XXVI, in which Zurara evokes the Transfiguration of Christ on Mount Tabor, referring to it as «celestial vision»:

And Our Lord God, when He was transfigured on Mount Tabor, did not fail to admonish those three apostles whom He took with Him to keep secret the mystery of that celestial vision, even though those three were the principal ones whom He always kept, as far as His humanity was concerned, in the bosom of His counsels as witnesses to His mysteries³⁶.

35 «determinamos que uossa merçee pode mouer guerra comtra quaaesquer jmfiees assy mouros como gentios, ou quaaesquer outros que per alguũ modo negarem alguũ dos artijgos da samta ffe catholica, per cujo trabalho mereçerees gramde gallardom do nosso Senhor Deos pera a uossa alma. E aalem desto nom ouçaaes cousa que uos açerqua dello seia dito nem ajmda que uos pareçam uisoões em semelhamça de cousas diuinaaes nom lhe dees ffe. ca emtemdee uerdadeiramente que he ho espiritu maligno que uem pera uos tirar de uosso boom e samto proposito», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta por el-rei D. João I composta por Gomes Eannes de Zurara*, ed. F. Pereira, Lisbon: Academia das Ciências, 1915, p. 37.

36 «E nosso Senhor Deos quando foy a sua transfiguraçom em monte Tabor, nom ouue por mall de amoestar aaquelles três apostollos que apartou comssyguo, que callassem o segredo daquella çellestriall uisom, como quer que aquelles tres eram os primçipaaes, que elle sempre tijna quamto aa humanidade no seo de seus comsselhos por testemunha de seus segredos», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., p. 79.

The example serves to highlight the exceptional nature of these phenomena, reserved for only a few, just as only a small group of noblemen is informed of the king's plans for the conquest of Ceuta. The point is to emphasize the need for even those in whom the king has full confidence to keep his plans secret.

The first vision to be reported appears in Chapter XXXV. Here, a Dominican friar from Porto experiences a series of visions during morning prayers, one of which is specified: King João I, kneeling before the altar of the Virgin Mary, receives from an unidentified celestial being a sword with a supernatural glow. However, the friar, because he was a «simple man»³⁷, hesitated to report his vision, sharing it only with another friar. This reflects his doubt about the meaning of the vision while also reiterating the idea that visions are the privilege of the few.

The next episode occurs in Chapter RIV, where Zurara recounts the visions of Queen Filipa de Lencastre at the time of her death³⁸. There are references to the «infernal visions» that usually occur at the time of death and an apparition of the Virgin Mary who comes to comfort the queen in her final moments. The queen reveals that she is aware of her imminent death and knows the fate of her soul, stating that: «I will ascend on high, and from on high I will see you»³⁹. The episode therefore has a special semantic density, highlighting the role of death as a moment in which visions may hold a special significance.

Two dream accounts are also recorded. The first is the dream of a Moor during Ramadan, described in Chapter LVIII⁴⁰. In the dream, the Moor sees bees covering the city and a crowned lion leading sparrows, which in turn eat the bees. This is a clear metaphor for the imminent Christian invasion⁴¹. This episode highlights the universality of dreams as omens in both Christian and Islamic traditions, and Zurara used it to reinforce the inevitability and righteousness of the conquest of Ceuta. The message conveyed by the dream suggests that the conquest was part of a larger divine plan, predestined and unavoidable.

37 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., p. 112.

38 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., pp. 134-138.

39 «Eu sobirey no alto, e do alto uos verey», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., p. 135.

40 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., pp. 171-174. An analysis of this dream, partially coinciding with ours, in P. Barbosa, «“...as abelhas significamos nós outros e os pardais são os cristãos”: a visão do mouro na Crónica de Zurara», in J. Fonseca — J. Maia — L. Soares (coord.), *Ceuta e a Expansão Portuguesa. Actas XIV Simpósio de História Marítima, 10 a 12 de Novembro de 2015*, Lisbon: Academia da Marinha, 2016, pp. 357-365.

41 As is also reiterated in chapter LXXXVI: Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta...*, cit., p. 231.

Finally, Chapter LXXXIX⁴² presents another significant narrative, in which a Moor recalls a dream he had, in which he saw a woman surrounded by children and a bridge linking Africa to the Algarve. This dream is interpreted as an omen of the destruction of Ceuta and the subsequent Christian invasion. The symbolic bridge connecting the two continents suggests an inevitable link between the fates of Europe and Africa, with the conquest of Ceuta (which takes place in the same chapter) being the first step in this process of unification under Christian rule. Here, once again, the vision serves to justify the actions of the conquerors, integrating them into a broader framework of the fulfilment of God's will.

3.1. Literary tradition and imagery

All these episodes are constructed based on themes that are easily recognisable in the literature of the time; from that perspective, and as expected, they are not particularly original. Queen Filipa's visions are clearly related to the imagery of a good death⁴³, and the text itself establishes analogies with similar episodes involving other figures, namely Queen Santa Isabel (probably a reference to the mid-14th century's *Legenda da Rainha Isabel* and how it narrates the death of King Dinis' wife)⁴⁴.

The celestial apparition to the Dominican friar of Porto echoes very common motifs in hagiography and historiography⁴⁵, and the premonitory dreams of the Muslims, either because of the symbolism they develop or because they

42 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., p. 237-240.

43 Among many others, and with perspectives centred on the long term or specifically the Middle Ages, see A. Lahtinen — M. Korpiola (coord.), *Dying prepared in Medieval and Early Modern Europe* (Col. «The Northern World», vol. 82), Leiden: Brill, 2018; F. García — M. Sanz (coord.), *La muerte de los príncipes en la Edad Media. Balance y perspectivas historiográficas*, Madrid: Casa de Velázquez, 2020; P. Goldey, «A boa morte: salvação pessoal e identidade comunitária», in R.G. Feijó — H. Martins — J. Cabral (eds.), *A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lisbon: Editorial Quercus, pp. 175-215.

44 Anónimo, *Vida e milagres de dona Isabel, Rainha de Portugal. Texto do século XIV, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas*, ed. J. Nunes, Lisbon: Academia das Ciências, 1919.

45 There are many examples of apparitions of angels or similar in medieval literature, including texts as famous as the *Chanson de Roland* and the *Cantar de Mio Cid* (with differences that are not worth exploring here). Some other examples of apparitions of this type can be seen in: A. Antunes, *Vida de São Martinho: Estudo Introdutório, tradução e comentário*. M.A. dissertation in Classical Studies, area of specialisation in medieval and renaissance studies presented to the Faculty of Arts of the University of Coimbra, Coimbra, 2014;

originate from adversaries/enemies, resemble similar episodes found in several chronicles and other textual genres, such as ancient epic poetry⁴⁶.

The imagery with which these episodes are constructed is also common in the Middle Ages (and other historical periods). For example, the vision of the Dominican friar is not merely a symbol of power, but also a form of political legitimization. The sword received in the vision is not only a weapon of war, but a sacred artefact, conferring on the king both the military leadership and the divine right to rule — a dual symbolism often associated with swords⁴⁷.

Another important symbol is the lion, which appears in the Moor's dream in Chapter LVIII. The lion was a symbol of royalty and power in both the Christian and Islamic worlds⁴⁸. In the context of Zurara's narrative, the crowned lion can be seen as a representation of divine power, guiding the destiny of earthly kingdoms. Its leadership over the sparrows, smaller and weaker creatures, can be interpreted as a metaphor for Christian domination over the Muslims, suggesting the inevitability of the Portuguese victory.

The sparrows and bees in the dream also have relevant symbolism. Bees, aside from representing hard work and order, were also associated with the community of believers, in both Christianity and other religious traditions, where everyone had their role to play in God's grand plan⁴⁹. Sparrows, on the other hand, were seen as fragile and small creatures, but also persistent⁵⁰, a possible allusion to the tenacity of the Muslims in defending their city, though their fate was inevitably sealed by the superior power represented by the crowned lion.

A. Moreno, *Claves hagiográficas en la literatura española (del Cantar de Mio Cid a Cervantes)*, Col. Medievalia Hispanica, vol. 11, Frankfurt: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2008.

46 R. Homet, «Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la *Estoria de España*», *En la España Medieval* 25 (2002) 85-112.

47 D. Lobach, «Medieval Sources of the Modern Symbolic Meaning of the Sword», AA. VV. (eds.), *Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2018)*, (Advances in Social Science, Education and Humanities Research, volume 283), Dordrecht: Atlantis Press, pp. 779-783.

48 W. González, «Las profecías de la batalla del Salado», *Al Qantir* 15 (2013) 101-127; N. Salive, *Lions and Kings: the transformation of lions as an index of power in the Middle East*, Thesis submitted to the Faculty of the College of Literature, Science, & Arts at the University of Michigan in partial fulfilment for the requirements for the degree of Bachelor of Art, Detroit, 2017.

49 H. Chan, «*Sicut Apis Operosa*: Honey, Bees, and Chastity in the Early Medieval World», *Ex-position* 45 (2021) 47-63. DOI: 10.6153/EXP.202106 (45).0004.

50 P. Chambel, *Os animais na literatura clerical portuguesa dos séculos XIII e XIV – presença e funções*, PhD dissertation in Medieval History presented to the FCSH of the Universidade Nova de Lisboa, Lisbon, 2003 [max. pp. 219-222].

As for the dream described in Chapter LXXXIX, it involves a Muslim figure who sees a woman surrounded by children and a bridge linking Africa to the kingdom of the Algarve. The woman and children can be interpreted as a metaphor for the future generations of Muslims who would live under Christian rule, while the bridge between Africa and the Algarve represents the symbolic and literal control the Portuguese sought over the Strait of Gibraltar, a crucial strategic point for trade and territorial expansion. It should also be linked to the historical connection of Ceuta to the Christian world. This shared past is recalled by the chronicle itself in Chapter II, which is partially based on Muslim sources⁵¹, and serves as a supporting argument for the conquest undertaken by the Portuguese. Thus, this dream not only foretells the conquest of Ceuta, but also the broader ambition of the Portuguese to establish rulership in North Africa.

3.2. Order of episodes; dreams *versus* visions

The order in which Zurara presents these episodes seems to reveal an underlying organisation: first, the chronicle evokes the existence of false and true visions (in the episode of the counsellors) and, later, a biblical vision. Finally, it recounts contemporary episodes, which are also well-organised: first the visions, then the dreams. More than that: this organisation can be correlated (for the moment we don't dare use more than this verb, 'correlate') with different conceptions and functions attributed to dreams and visions.

The vocabulary employed by Zurara to describe visions and dreams follow, indeed, certain patterns and thus seems to reflect an attempt to distinguish between the various types of premonitory experiences. Two aspects seem particularly worth highlighting. The first is that, in this chronicle, visions only occur with Christian characters, while dreams are associated with Muslim characters. It is possible that there is a kind of hierarchical structure of these phenomena, though this does not necessarily imply a devaluation of dreams. More evident are the differences in the use of the terms 'dream' and 'vision'. The word 'vision' is used to describe phenomena that explicitly have a supernatural

51 «E conta della Abilabez que foy grande doutor antre os Mouros», Gomes Eanes Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta...*, cit, p. 10. Joaquim de Carvalho conjectures that it was Aben-Habib: J. Carvalho, «Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (Notas em torno de alguns plágios deste cronista)», in *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, Vol. II, Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1983, pp. 185-340. On Aben-Habib, see L. Simon, «Jews, Visigoths and the Muslim Conquest of Spain», *UCLA Historical Journal* 4 (1983) 5-33.

origin, linked to celestial or demonic interventions. In Chapter XXXV, for example, the vision of the Dominican friar, despite his hesitations, is clearly a manifestation of celestial power, symbolised by the luminous sword that the king receives and, above all, by the presence of the being who hands it to the king, and the expression ‘divine thing’ is used. Here, the term ‘vision’ carries a sacred weight, indicating a direct link between the divine and earthly realms. In contrast, in the speech of the counsellors, the existence of demonic visions is admitted, created with the purpose of leading one away from the righteous path. The visions of hell at the time of death, described upon the death of Queen Philippa, are of this type; they share the same origin as the previous ones and serve the diabolical purpose of causing the dying person to «lose true fortitude», i.e. the resigned acceptance of death. These differences are reflected in the diversity of the vocabulary used, with terms like ‘celestial vision’ (transfiguration of Christ), ‘marvellous visions’ (Dominican friar) and ‘infernal visions’ (visions of hell that occur before death).

The term ‘dream’, in turn, appears in association with premonitory contexts, but not necessarily involving celestial figures, the supernatural, or the demonic. Other causes are admitted, and the chronicler even provides a typology, with which we will conclude.

3.3. Zurara’s classification of dreams

In chapter LVIII, where he recounts the first of the premonitory dreams experienced by Muslims, Zurara inserts an aetiology of dreams whose aim was to distinguish true premonitory dreams from false ones and supernatural dreams from natural ones. The passage is as follows:

And because the Moors at that time [of Ramadan] observe their fasts, just as we do during our Lent, they believe that any signs that appear during that period, or significant dreams—which they greatly trust—hold meaning. For they say that dreams come to any man during sleep for one of four reasons: first, due to an excess of food, which causes the stomach to be burdened; second, due to a lack of nourishment; third, due to the force of thoughts that a man carries in his mind during the day about something; and fourth, by divine revelation⁵².

52 «E porque os mouros em aquelle tempo [do Ramadão] fazem suas austinenças, assi como nos outros fazemos em nossas coresmas, pensam elles que quaaesquer sinaaes que naquelle

It should first be noted that the reference to Ramadan is not casual (apart from the fact that the preparations for the conquest of Ceuta indeed took place during this time). This reference introduces an ambiguity: on the one hand, Muslims place special emphasis on any signs (including dreams) that occur during this period, which is especially conducive to man's relationship with God; but on the other hand, the chronicler hints at a possible physical reason that could explain them, fasting. What is initially subtly stated then becomes more explicit. Zurara uses a typology of the origin of dreams that was already established. It seems to closely resemble the classification made by Aristotle in *De Somnis*, which was later taken up and reworked by, among others, Thomas Aquinas.

Aristotle analyses dreams as natural phenomena⁵³ that arise from physical and psychological causes. According to his thinking, dreams can occur due to:

- Overeating (stomach overload),
- Food deficiency (hunger),
- Activities or mental preoccupations that the person had during the day.

These three types of causes are directly reflected in Zurara's description⁵⁴:

- «by excess of food with which the stomach is overburdened»,
- «by lack of sustenance»
- «by the burden of thoughts that a man bears throughout the day upon some matter».

Thomas Aquinas follows a line of reasoning similar to Aristotle's when discussing if dreams are caused by physical and psychological factors, mentioning the following:

- Physiological changes (such as food intake and body condition),
- Mental processes or worries that carry over into sleep.

tempo apareçam, ou sonhos assinados per que elles muito crem. ca dizem que per hũa de quatro cousas vem a qualquer homem os sonhos quando dormem, a primeira per sobegidam da vianda, de que o estomago este empachado, a segunda per mingoa de mantimento, a terceira per força de pensamentos que o homem traga de dia em alguũa cousa, e a quarta per rreuelaçam diuinal», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., p. 172.

53 Aristotle, *On sleep and dreams*, ed. and transl. D. Gallop, Liverpool: Liverpool University Press, 1996, 461a8-25, p. 99.

54 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cit., p. 172.

However, Aquinas also incorporates the idea that some dreams can be caused by divine intervention⁵⁵, an element that is close to Zurara's fourth category, 'divine revelation'. Although Aristotle provides the basis for the division of physical and psychological causes, Thomas Aquinas (or some other author in this tradition) therefore seems to be the author whose typology most closely resembles Zurara's. In his classic and always indispensable study on the erudition of Gomes Eanes de Zurara, Joaquim de Carvalho⁵⁶ showed how, in the chronicler's work, both direct knowledge of Aristotelian texts and indirect knowledge (through, among others, the *Virtuosa Benfeitoria* of infante D. Pedro) coexist, but he doesn't analyse this passage specifically, as he focuses solely on the sections where Zurara mentions the authors he is following, which is not the case here. At the current state of research, we must be content with the likely Thomistic origin of this classification, without being able to pinpoint the chronicler's concrete source.

4. Conclusion

Let's now examine, in conclusion, the key similarities and crucial differences between Fernão Lopes and Gomes Eanes de Zurara in how they incorporate supernatural phenomena into their chronicles. Although both chroniclers assign dreams and visions a central role in historical and divine legitimization, their use of these elements differs in terms of narrative approach and symbolic function.

One notable distinction lies in their attempts to classify these phenomena. Fernão Lopes demonstrates a concern with developing a conceptual typology of revelations and dreams. In Chapter XXIII of the *Crónica de D. João I*, he distinguishes corporeal (physical) revelations from spiritual ones (related to

55 Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 12, a. 1 co.: «Uno modo ex hoc quod futura praeexistunt in mente divina; et haec prophetia donum spiritus sancti ponitur, et haec non est naturalis. Illa enim quae fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa. Huiusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem prophetarum».

56 J. Carvalho, «Sobre a erudição...», cit. "Classic and always indispensable", we reiterate, despite some conceptions that are already outdated (more than dated), as it can be seen by the use of the term "plagiarism" in the title. On the role of erudition in Zurara's work from a recent perspective, see J. Guimarães, «Os letrados nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara», *E-Letras com Vida* 8 (2022) 84-103.

the soul), ranking them according to the degree of knowledge they provide. Zurara, on the other hand, in Chapter LVIII of the *Crónica da Tomada de Ceuta*, categorizes the causes of dreams, stating that they may originate from physical factors (excess or lack of food), psychological influences (daily thoughts), or divine revelation. This comparison highlights how both chroniclers employ explanatory models, but with different approaches: Lopes focuses on the hierarchy of content and the cognitive value of revelations, whereas Zurara emphasizes the distinction between the causes of dreams without delving into their epistemological significance.

Furthermore, in Fernão Lopes, the episode in which King Pedro of Portugal shares a dream (Chapter XLIII of the *Crónica de D. Pedro*) underscores the importance of external interpretation, a characteristic of the biblical tradition. This dream, concerning his choice between his two sons, only acquires meaning through those «who have the ability to understand» such matters. Here, Lopes contrasts the humility of Pedro of Portugal, who acknowledges the limits of his understanding, with the arrogance of Pedro of Castile (Chapter XXIV of the same chronicle), who disregards a Dominican monk's warning about his brother's impending betrayal, rejecting the legitimacy of the divine message. This contrast reflects Lopes' emphasis on character, highlighting the relationship between humility, prudence, and the acceptance of supernatural messages.

Zurara, however, treats dreams differently. In Chapter LVIII of the *Crónica da Tomada de Ceuta*, the dream of a Muslim during Ramadan—where bees, sparrows, and a crowned lion symbolize the imminent Muslim defeat—is used to reinforce the inevitability of Christian conquest. Although the chronicler acknowledges fasting as a possible physical cause of dreams, he clearly values this one as a divine omen. This episode contrasts with Lopes' criteria: while Zurara admits that a dream can have multiple origins, its prophetic value is determined more by the narrative context and symbolic purpose than by the legitimacy of the dreamer or the need for external interpretation.

As for visions, both chroniclers attribute them a valid supernatural status, in contrast to dreams. In Fernão Lopes, Chapter CIX of the *Crónica de D. João I* describes a celestial vision of figures dressed in white protecting Lisbon during the Castilian siege, emphasizing the collective nature of visions, which are directed at the people rather than just individuals. In Zurara, Chapter XXXV of the *Crónica da Tomada de Ceuta*, a Dominican friar's vision of King João I receiving a glowing sword from a celestial being grants divine legitimacy to the monarch and underscores the symbolic power of kingship. In both cases, visions serve to reinforce political or spiritual messages, but while Lopes

highlights their communal aspect, Zurara presents them as a divine privilege reserved for a select few.

Thus, while Fernão Lopes makes a structured—if not entirely systematic—attempt to conceptualize revelations, exploring their limits and validity based on the nature of the figures involved and the type of manifestation, Zurara adopts a more symbolic and functional approach, in which dreams and visions reinforce providential and apologetic narratives. These differences underscore how each chronicler shaped the relationship between the natural and the supernatural to serve their narrative objectives.

A LEMBRANÇA E OS SENTIDOS NA *CRÓNICA DOS FEITOS NOTÁVEIS QUE SE PASSARAM NA CONQUISTA DE GUINÉ POR MANDADO DO INFANTE D. HENRIQUE*

Sara da Silva Ribeiro¹

1. Introdução

A presente proposta tem como temática o estudo da história dos sentidos na *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique* de Gomes Eanes de Zurara. Em particular, procura-se refletir, com base no discurso cronístico, acerca da construção da memória através dos sentidos na dita obra.

A escolha deste tema partiu de um trabalho redigido em junho de 2024, no qual se propôs pensar sobre a função dos sentidos como agentes produtores de memória na lírica trovadoresca. Nesse texto, foram analisadas quatro cantigas de amor da autoria de D. Dinis² e, a partir delas, concluiu-se que os sentidos desempenham um papel ativo e crucial na recordação do momento em que o trovador conhece a sua *Senhor* e na origem da consequente coita de amor. Assim, na busca pela expansão da abordagem sensorial a outras obras, as crónicas foram o objeto selecionado como fonte primária da pesquisa.

No panorama internacional da história dos sentidos assiste-se a uma atenção dada a fontes de carácter religioso ou espiritual, desde a análise de textos e ritos litúrgicos à iconografia de códices religiosos. A título de exemplo, pode-se olhar a obra de Constance Classen sobre a ligação dos sentidos, principalmente a visão, com visões espirituais sensitivas em várias épocas

1 Mestranda em Estudos Medievais, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564, Porto, Portugal. email: saraelisabeteribeiro@gmail.com.

2 Foram estas: *Em grave dia, senhor, que vos oí; Nunca Deus fez tal coita qual eu hei; Que soidade de mia senhor hei; A mia senhor que eu por mal de mi.*

históricas³. Desta forma, à semelhança dos trabalhos já produzidos pelo Grupo de Investigación y Estudios Medievales de la Universidad Nacional de Mar del Plata, aspira-se trabalhar sobre as marcas sensoriais em fontes associadas a um ambiente mais laico, categoria na qual se enquadram as crónicas. Os trabalhos deste grupo têm-se focado, sobretudo, nas paisagens sonoras; esta pesquisa, no entanto, focar-se-á nos cinco sentidos clássicos (visão, audição, paladar, olfato e tato).

As crónicas são entendidas como representações das realidades em que se inscrevem. Já os sentidos, para além de uma dotação corporal, são um dos elementos pelos quais as pessoas percebem o mundo⁴. Assim, aplicar a história dos sentidos a uma crónica permite uma nova interpretação da realidade arquitetada por Zurara, na qual se refletem as conceções e imaginários das culturas. Como diz Gisela Coronado Schwindt «sensación se constituye en un elemento cultural por el cual se difunden los valores y prácticas de una sociedad y se estructuran los roles sociales que se desempeñan los sujetos»⁵.

A *Crónica dos Feitos Notáveis da Guiné*, o objeto de estudo, delimita a cronologia da investigação, o século XV. Segundo Miguel Aguiar, citando outros autores, terá sido redigida entre 1452 e 1453, mas terá sofrido alterações até cerca de 1464⁶. Esta posição relativamente à cronologia é defendida por Torquato de Sousa Soares, quando este confronta as datas de uma carta transcrita de Zurara endereçada ao rei Afonso V, mecenas da obra, incorporada no manuscrito⁷ que analisa. O autor afirma, ainda, que algumas citações do texto mostram modificações a um texto inicial. Além disso, deve-se também considerar a cronologia da própria narrativa, uma vez que esta relata as expedições portuguesas ao longo da costa africana desde 1434 a 1448. Porém, este espaço cronológico, apesar de linear, não se limita a uma sequência de factos, mas a uma edificação montada pelo autor através seu discurso de cunho ideológico e político. Esta questão será abordada mais adiante.

3 C. Classen, *The Color of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, London: Routledge, 1998.

4 D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.

5 G. Coronado Schwindt, «Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones», *Revista de historiografía* 34 (2020) 277-298, cf. p. 286.

6 M. Aguiar, «As crónicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV», *Medievalista* 23 (2018). DOI: <https://doi.org/10.4000/medievalista.1580>

7 Paris, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Portugais 41.

Explicados o tema e cronologia, apresenta-se agora a crónica. Primeiro, é de evidenciar as razões que levaram à seleção desta crónica. A obra cronística de Gomes Eanes de Zurara consiste num legado de quatro textos, são estes: a *Crónica da Tomada de Ceuta*, a *Crónica de D. Pedro de Meneses*, a *Crónica de D. Duarte de Meneses* e a *Crónica dos Feitos da Guiné*. As três primeiras formam uma trilogia do Magrebe⁸, ou seja, narram os acontecimentos vividos pelos portugueses nesse espaço. Para além disto, contêm um carácter híbrido de relato dos cercos e biografias de fidalgos⁹. Assim, entendeu-se que estas três crónicas deveriam ser estudadas em conjunto e não separadamente, um projeto cujo tempo disponível não seria suficiente. Deste modo, a crónica selecionada pareceu a mais adequada, uma vez que também faz parte da missão do autor de contar a nova fase da história do reino, a expansão marítima, e de construir um plano contínuo no que toca à redação da crónica geral do reino (que seria apenas redigida pelo seu sucessor, Rui de Pina)¹⁰. Também, por apesar de não tratar biografias, ser, assim como as outras, um «espelho de nobres»¹¹. As crónicas de Rui de Pina também foram consideradas, no entanto, estas apresentam alguns problemas de edição e, em consequência, não haveria tempo para que se realizasse, ao mesmo tempo, uma edição crítica e um estudo sensorial sobre estas.

Sobre os objetivos desta proposta de investigação, este estudo visa compreender o lugar que os sentidos ocupam nos diferentes espaços da narrativa que engrandecem a memória da Casa de Avis, são estes: o espaço cristão, o espaço muçulmano, o espaço guineense e o mar. A viagem nesta narrativa é um circuito cíclico Portugal/África/Portugal e terra/água/terra. É o acesso do «estado de temor à maturação das personagens»¹², assim esse espaço é

8 Esta decisão de entender as três crónicas como uma trilogia é uma posição assumida por Miguel Aguiar e Larry King. Sem embargo, esta definição não é consensual entre os autores, uma vez que outros identificam essa trilogia nas crónicas de *D. Duarte*, *D. Pedro* e da *Guiné*, colocando a *Tomada de Ceuta* num plano distinto e não a da *Guiné*.

9 M. Aguiar, «As crónicas de Zurara...», cit., p. 3.

10 M. Aguiar, «As crónicas de Zurara...», cit., p. 3.

11 A. Bertoli, *O Cronista e o Cruzado: A Revivescência do Ideal da Cavalaria no Outono da Idade Média Portuguesa (Século XV)* (dissertação de mestrado), Universidade Federal do Paraná, 2009, p. 39.

12 A. Figueiredo, «Viagem, cavalaria e conquista na Crónica de Guiné de Gomes Eanes de Zurara» in A.S. Laranjinha — J.C. Miranda (eds.), *Modelo: Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Porto: Faculdade de Letras, 2005, pp. 25-33.

um local de provação das personagens que procuram a honra por não ser o lugar típico cavaleiresco. Para além disto, segundo Jerry Santos Guimarães, há uma hierarquização entre os muçulmanos e os negros descritos na crónica. Esta hierarquização é feita pela descrição do espaço das comunidades e dos seus traços psicológicos. O espaço muçulmano seria o *locus horrendus*, que devido às condições difíceis do local tornava a vitória portuguesa mais difícil e louvável (pela conjunção territorial adversa). Já o território dos negros da Guiné, por ser apresentado como uma terra fértil (*locus amoenus*) tinha homens fortes, mas que os portugueses conseguiram derrotar. Esta retórica empregada pelo cronista beneficiava a imagem criada dos portugueses, pois apesar de combater contra inimigos e em espaços difíceis, mantiveram-se sempre corajosos, fiéis e triunfantes¹³. Deste modo, poderá ser interessante refletir sobre a dinâmica sensorial nos quatro espaços, já que representam diferentes etapas do esforço pessoal em prol do serviço ao rei e a Deus. O estudo pretende, também, entender a relação entre os sentidos e as interações entre personagens. Por exemplo, o autor foi um homem da Casa do Infante D. Henrique, este aspeto pode influenciar a imagem criada dele na crónica e pode ter relevância para o modo como os sentidos são encenados no seu contato com outros personagens e na sua caracterização. Também, identificar em que momentos as marcas sensoriais são usadas e a qual sentido Zurara mais recorre no seu discurso, uma vez que isso pode revelar a conceção individual que o autor tem sobre os sentidos e quais os seus objetivos. Conceção essa construída pela comunidade, uma vez que a operação dos sentidos é determinada culturalmente¹⁴. Igualmente, porque no projeto propagandístico da crónica quaisquer meios retóricos que conferissem credibilidade ao relato eram essenciais, o que poderá incluir o vocabulário sensorial. Por fim, perceber se os sentidos desempenham uma função ativa na recordação dos feitos dos portugueses; em especial os personagens de maior destaque narrativo, visto que a menção destes homens na crónica significava a materialização da sua memória e da sua honra (que seria também a honra da sua linhagem). Assim, as questões-problema deste estudo são as seguintes:

13 J.S. Guimarães, *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros” na Crónica da Guiné (Século XV)*, (dissertação de mestrado), Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012, cit., p. 19.

14 D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*, cit.

- 1) Verifica-se uma hierarquia dos sentidos?
- 2) Durante o discurso de Zurara, os sentidos exercem um papel ativo na construção da memória?
- 3) Constata-se uma relação entre os sentidos e a caracterização dos personagens e da sua memória?

Após a exposição das escolhas, objetivos e questões, nas páginas seguintes desenvolve-se a apresentação da crónica, o estado da arte, a metodologia e a discussão de alguns exemplos de passagens sensoriais já recolhidas.

1.1 *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique* – contexto histórico

Antes de abordar a questão dos manuscritos e edições disponíveis da crónica, deve-se enquadrar historicamente a produção da obra. Efetivamente, em 1385, surgiu uma nova dinastia, a de Avis, encabeçada por D. João I. Tanto este monarca como os seus sucessores, procuraram criar uma identidade nacional e unificar todos os grupos sociais. Esta união resultaria na imagem de uma realza unida ao povo, à classe mais baixa, na qual o rei era o cânone de comportamento e de virtudes. Por conseguinte, originou-se o que Vânia Fróes chamou «discurso do paço»¹⁵, um discurso de legitimação e afirmação da nova dinastia.

É neste contexto propagandístico que surgem diversas obras fruto do mecenato e de autoria dos primeiros monarcas e príncipes da dinastia de Avis. Entre essas obras estão as crónicas. Fernão Lopes foi o primeiro cronista-mor do reino e teve a missão de afirmar a diferença entre as dinastias de Avis e Afonsina e, ao mesmo tempo, assegurar a continuidade histórica entre elas. Ou seja, consolidar uma origem e passado comuns aos portugueses, a comunidade¹⁶, para assim legitimar o reinado de D. João I. O sucessor de Lopes foi Gomes Eanes de Zurara, tanto no cargo de cronista-mor como no de guarda-mor da Torre do Tombo. Não obstante, as crónicas do segundo foram encomendadas por D. Afonso V, um rei com um projeto expansionista em África. O monarca utilizou

15 V. Fróes (1993), *apud* M.C. Coser, «A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crónicas oficiais.» *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas* 10.18 (2007) 703-731. URL: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/779>, cit., p. 708.

16 M.C. Coser, «A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português...», cit.

estes textos como um dos elementos de propaganda ao seu projeto e como um meio de manipulação das estruturas da aristocracia portuguesa da época. Ao contrário do seu antecessor, Zurara não escreve sobre as classes mais baixas, mas sim, a respeito e para o ambiente cortesão¹⁷. Já que «Sendo o novo rei do “partido da guerra”, o tom do discurso zurariano deveria ser esse, e não outro: a história dos cristãos do reino português tramada como uma cruzada contra os infiéis»¹⁸, pois quem auxiliava na guerra eram os aristocratas. Por isso, os temas das crónicas deste têm um enfoque na guerra, na ideologia cavaleiresca e nas anexações de territórios em África. Tratava-se de um texto que se dirigia a um público específico, que conhecia aquela realidade e conseguia identificar-se com o que era escrito e, conseqüentemente, criava uma relação íntima com este (o seu conteúdo seria o que um aristocrata deveria almejar para si). Isto é algo crucial para a relembrança de um evento, pois recordar algum acontecimento é representá-lo, essa representação pode ocorrer através de frases e não somente por meio de um desenho ou foto interna como é argumentado por Aristóteles¹⁹. Para Ludwig Wittgenstein uma frase com sentido («sense») também é uma imagem da realidade, se se entende a frase, entende-se a realidade²⁰. Através das palavras, Zurara constrói uma realidade compreendida por quem as ouve, essa realidade é uma representação da memória do evento.

Deste modo, os seus textos são *topos historia magistra vitae*²¹, ou seja, contêm uma função pedagógica e pragmática. Algo que André Bertoli, com fundamento em outros autores, categorizou como «espelhos de nobres»²², no fundo, o discurso de Zurara visava ensinar sobre as virtudes e expectativas que existem de um nobre exemplar. O leitor ou ouvinte poderia aprender com os erros do passado e seguir os bons exemplos mencionados nos episódios. Esses acertos dos personagens eram sempre baseados no serviço a Deus, fidelidade e esforço em nome da Coroa, motivado pela honra, fortaleza e prudência (as virtudes de um bom homem). Vale também reforçar, que a corte não se fazia apenas da alta aristocracia, mas também de membros do clero ou da baixa aristocracia que pretendiam subir na escala social e, a partir da crónica, saberiam como.

17 M. Aguiar, «As crónicas de Zurara...», cit.

18 J.S. Guimarães, *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros”*, cit., p. 168.

19 R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Providence, Rhode Island: Brown University Press, 1972, p. 2.

20 L. Wittgenstein, apud N. Malcom, *Memory and Mind*, London: Cornell University Press, 1977, p. 133.

21 J.S. Guimarães, *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros”*, cit., p. 21.

22 A. Bertoli, *O Cronista e o Cruzado*, cit., p. 68.

Deste modo, D. Afonso V recorreu às crónicas como recompensa pelo serviço prestado e como meio de persuasão dos aristocratas para que combatessem em África²³. Esta persuasão estendeu-se ao estrangeiro, uma vez que o monarca mandou traduzir as crónicas²⁴ para serem lidas em cortes internacionais e a visitantes na corte portuguesa, como propaganda dos feitos que ocorriam a seu mando – de igual forma, acabava por atrair homens estrangeiros que procuravam honra e a poderiam obter em África.

Então, foi ao serviço da construção da memória dinástica que o autor escreveu «uma história retoricamente regrada»²⁵. Esta memória é, como afirmado anteriormente, institucionalizada, ou seja, louva os feitos do rei e dos seus vassallos. Para isso, existe uma seleção de certas lembranças e, consequentemente, o esquecimento de outras. A convocação do evento acontecido é feita por uma eleição que permite que o presente fabrique a sua história e identidade em função das necessidades e ambições do presente²⁶. Esquecer os seus inimigos ou opositores, é rebaixá-los e silenciar a sua existência, algo imprescindível para criar uma ideia de uma comunidade, ou nação, se já lhe pudermos chamar assim, vitoriosa. Veja-se o exemplo de D. Pedro, tio de Dom Afonso V e regente do reino durante a menoridade deste rei: não tendo assumido como prioridade a expansão no norte de África²⁷, e tendo-se tornado opositor do seu sobrinho, acabou por vir a ser esquecido nestas narrativas. No entanto, o Infante D. Henrique, outro tio de D. Afonso V, que por sua vez apoiou o sobrinho, é lembrado e utilizado como um modelo de comportamento na *Crónica dos Feitos da Guiné*. É, aliás, a personagem principal da crónica. Assim, por intermédio da memória e do esquecimento, a história que Zurara escreveu, orientado pelo rei e pela aristocracia, tem em vista consolidar uma identidade que os segundos escolheram para si relativamente aos seus adversários e às suas ambições²⁸. A *metamemória*,

23 M. Aguiar, «As crónicas de Zurara...», cit.

24 A tradução das crónicas para latim foi um meio de exaltação da força e da glória portuguesas ao serviço de Deus no ambiente internacional. Ou seja, visava demonstrar às demais cortes da Cristandade os feitos corajosos e bem-sucedidos em África, fruto das motivações cruzadísticas (cumpridas) que impulsionaram a expansão portuguesa.

25 J.S. Guimarães, *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros”*, cit., p. 20.

26 F. Catroga, *Memória, História e Historiografia*, Coimbra: Quarteto Editora, 2001.

27 J.S. Guimarães, «Danação e redenção da memória do infante D. Pedro nas crónicas de Gomes Eanes de Zurara», *Revista de História* 180 (2021) 1-36. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2021.170150>

28 J.S. Guimarães, *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros”*, cit.

que é o conceito que define as representações que o indivíduo faz daquilo que viveu, encontra-se sempre limitada ao contexto onde é representada²⁹.

**1.2 Crónica dos feitos notáveis que se passaram
na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique
– a fonte**

A edição crítica selecionada para a pesquisa foi, como referido anteriormente, a de Torquato de Sousa de Soares. Nesta, o autor transcreve o manuscrito Portugais 41, conservado na Bibliothèque nationale de France. No entanto, há mais três manuscritos disponíveis desta crónica.

Os quatro manuscritos estão localizados em Paris (um), em Munique (dois, de épocas diferentes) e, por último, em Madrid (um). O primeiro encontrado foi apelidado manuscrito de Paris, e este é o documento mais antigo, assim como o mais completo. Foi descoberto em 1837 por Ferdinand Denis, hoje pertencente à coleção da Bibliothèque nationale de France³⁰. Relativamente aos manuscritos de Munique, um foi encontrado em 1847, mas o seu texto inclui apenas um resumo do manuscrito de Paris, redigido por Valentim Fernandes em 1506³¹. Sobre este, Torquato de Sousa Soares afirma que poderá ser uma cópia dos documentos que João de Barros referiu na obra *Década I da Ásia* (Livro II)³². O outro manuscrito também é uma cópia do parisiense, mas a sua produção foi posterior (século XVIII). Por fim, o manuscrito de Madrid possui uma letra do século XVII, que «reproduz integralmente o da Biblioteca de Paris»³³.

Sobre a jornada do manuscrito de Paris, sabe-se que terá chegado a França através do Duque d'Estrées e acabou por ser guardado na Biblioteca Real³⁴. O Visconde de Santarém declarou que este manuscrito era o mesmo que

29 F. Catroga, *Memória, História e Historiografia*, cit.

30 J.B. de Carvalho, «As edições e as traduções da “Crónica dos feitos da Guiné”». *Revista de História* 30.61 (1965) 181-190.

31 T.S. Soares, «Introdução», in Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, vol. I, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978, pp. 363-417; J.B. de Carvalho, «As edições e traduções...», cit.

32 T.S. Soares, «Introdução...», cit., p. 364.

33 *Ibidem*, p. 364.

34 *Ibidem*, p. 365.

Fr. Luís de Sousa vira em Valência. No entanto, Torquato de Sousa rejeita, em parte, esta tese, pois defende haver uma substituição de símbolos no mesmo corpo de empresa. O códice de Valência teria uma página com pirâmides do Egito ornamentadas sem decoração vegetalista, enquanto o de Paris teria uma decoração vegetalista³⁵.

Na sequência da transcrição da carta do cronista a D. Afonso V e do índice de capítulos, o códice de Paris incluiu um retrato do Infante D. Henrique. Junto dessa representação, na outra página, ilustra-se o seu escudo com uma cruz de cristo. Relativamente às suas características físicas, o códice tem 161 fólios de pergaminho velino e cerca de 320x230 mm de dimensões. Pelo seu tipo de letra, Torquato de Sousa defende ser um códice da segunda metade do século XV³⁶.

No que diz respeito às edições, os diferentes autores atribuíram diversos títulos à crónica. Torquato de Sousa afirma que o nome do Infante deve constar no título, pois a narrativa trata dos feitos que foram ordenados por ele, defendendo que o título da obra deve ser: «Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique»³⁷. O autor diz que a versão de Costa Pimpão e de Duarte Leite, «Crónica dos feitos de Guiné», é, por isso, incompleta. Valentim Fernandes deu-lhe o título «Crónica dos feitos que o Infante D. Henrique ordenou no descobrimento de Guiné». Uma das fontes de que Zurara mais se serviu na produção da crónica foi o texto de Afonso de Cerveira (até ao capítulo vinte e oito). O título dessa narrativa de Cerveira poderia incluir uma referência à Guiné, o que fundamenta a necessidade de aludir a essa região no título.

Sobre as edições propriamente ditas, a primeira, de 1841, foi da autoria do Visconde de Santarém, mas encontra-se desatualizada e com alguns erros (faltam palavras). Em 1937, José de Bragança fez uma segunda edição, mas utiliza a edição do Visconde de Santarém e não o manuscrito de Paris diretamente. Bragança fez apenas algumas correções ao trabalho do Visconde de Santarém³⁸. A terceira edição foi feita pela Agência Geral das Colónias e dirigida pelo diretor dessa, em 1949 – Dias Dinis foi quem acabou a edição, uma vez que já tinha publicado um volume sobre a vida e obra de Zurara. A edição selecionada, de Torquato de Sousa Soares, foi publicada em 1978. O autor fez a transcrição em

35 Ibidem, p. 367.

36 Ibidem.

37 Ibidem, p. 370.

38 J.B. de Carvalho, «As edições e as traduções...», cit.

dois volumes, o primeiro com uma ortografia fiel à do manuscrito; o segundo com o texto em português moderno, no qual altera algumas palavras para o termo utilizado atualmente. A título de exemplo, o verbo esguardar é substituído por olhar ou observar.

Resta apenas explicitar uma questão que tem surgido à volta da obra, nomeadamente, se a crónica se trata de um texto só ou se é fruto de uma junção de dois textos. Torquato de Sousa afirma que inicialmente Zurara, por ordem do Infante, pretendia escrever uma estória sobre os feitos da Guiné, mas quando o mecenas falece, D. Afonso V patrocina a produção da crónica que modificou e acrescentou informações ao primeiro texto³⁹.

2. O estado da arte

No ponto anterior foi explicitado o estado da arte relativamente às edições. Agora, passa-se à menção de alguns trabalhos que tiveram a crónica como objeto de estudo.

O Visconde de Santarém, na sequência da publicação da sua edição da crónica, publicou, no mesmo ano, a obra *Memória sobre a Prioridade dos Descobrimentos Portuguezes na Costa d'África Occidental*. Estas publicações foram importantes, uma vez que quando a França reclamava para si territórios da costa ocidental africana e, assim, por intermédio delas, Portugal reivindicava o direito de certos domínios⁴⁰.

No século XX, vários autores dedicaram-se ao estudo desta crónica. Destacam-se a obra *Acerca da “Crónica dos Feitos da Guiné”* de Duarte Leite⁴¹ e o artigo de Joaquim de Carvalho «Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (Notas em torno de alguns plágios deste cronista)»⁴². Sobre ideologia na crónica, o texto de Margarida Barradas de Carvalho «L'idéologie religieuse dans la “Crónica dos feitos de Guiné” de Gomes Eanes de Zurara»⁴³.

39 T.S. Soares, «Introdução», cit.

40 L.M. Duarte, «Os Negros da Terra Verde: (guerra e captura de escravos na costa ocidental africana, 1433-1448)», *Revista História da Ideias* 30 (2009) 233-259. DOI: 10.14195/2183-8925_30_14.

41 D. Leite, *Acerca da Crónica dos feitos da Guiné*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1941.

42 J.B. de Carvalho, «Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (Notas em torno de alguns plágios deste Cronista)», *Biblos* 25 (1949) 1-160.

43 M.B. de Carvalho. «L'idéologie religieuse dans la “Crónica dos feitos de Guiné” de Gomes Eanes de Zurara», *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal* 19 (1955) 34-63.

Também, indica-se os vários estudos que Costa Pimpão dedicou às crônicas de Zurara.

No século XXI, no âmbito da história militar evidenciam-se os múltiplos trabalhos de Luís Miguel Duarte, em particular o artigo «Os negros da terra verde (guerra e captura de escravos na costa ocidental africana, 1443-1448)», no qual o autor propõe repensar a história militar e utiliza esta crônica como fonte primária. Nos estudos sobre memória e retórica evidencia-se a dissertação de mestrado de Jerry Santos Guimarães *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros” na Crônica da Guiné (Século XV)* e o seu artigo «O louvor da escrita da história “remédio para a memória” nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara»⁴⁴. O artigo de Miguel Aguiar «As crônicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV»⁴⁵ analisa a dinâmicas sociais e ideológicas da época. E, por fim, dois trabalhos ligados à representação social dos negros, os trabalhos de Mara Marcelino e Mário Maestri, respetivamente: *A imagem dos “negros da Guiné” no contexto da expansão marítima portuguesa: a crônica de Gomes Eanes de Zurara (1453)*⁴⁶; «A Crônica Guiné e os Primórdios do Racismo Anti-Negro»⁴⁷.

Para uma abordagem de carácter mais generalizado sobre as crônicas e o seu contexto de produção, destaca-se obras como o livro *História da Literatura Portuguesa* de António José Saraiva e Óscar Lopes⁴⁸, o estudo de Joaquim Veríssimo Serrão em *A Historiografia Portuguesa: doutrina e crítica séculos*⁴⁹, e o *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*⁵⁰. Estas obras sublinham a relevância deste género literário na consolidação da narrativa histórica da época e evidenciam de que forma estas construções discursivas articulam o registo histórico e as preocupações políticas e culturais da sua conjuntura.

44 J.S. Guimarães, *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros”*, cit.. J.S. Guimarães — M. Moreira, «O louvor da escrita da história como “remédio para a memória” nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara», *Contexto: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFES* 39 (2021) 331-360.

45 M. Aguiar, «As crônicas de Zurara...», cit.

46 M. Marcelino, *A imagem dos “negros da Guiné” no contexto da expansão marítima portuguesa: a crônica de Gomes Eanes de Zurara (1453)*, (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal de Alfenas, 2020, cit.

47 M. Maestri, «A Crônica Guiné e os Primórdios do Racismo Anti-Negro», in C.P. dos Santos — N. Viana. (Org.), *Capitalismo e questão racial*, Rio de Janeiro: Corifeu, 2009, pp. 50-83.

48 A.J. Saraiva — Ó. Lopes, *História da literatura portuguesa*, Lisboa: Estúdios Cor, 1966.

49 J.V. Serrão, *A historiografia portuguesa: doutrina e crítica séculos*, Lisboa: Verbo, 1972.

50 G. Lanciani et al, *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993.

3. Metodologia

De modo a responder às perguntas e objetivos da investigação, já apresentados anteriormente, o foco do levantamento de dados será a recolha de passagens do discurso que contenham marcas sensoriais. Isto é, frases que contenham vocabulário alusivo aos cinco sentidos, como, por exemplo, o verbo «ver», que emprega a visão ou o advérbio ‘docemente’⁵¹, que remete ao paladar. Não obstante, surgiu um problema à medida que este processo se sucedeu. Algumas vezes, surgiram expressões que não tinham um vocábulo que se ligasse diretamente a um sentido, mas uma descrição que, devido ao detalhe com que foi escrita, acaba por fazer essa alusão indiretamente. Por exemplo, quando o autor descreve pormenorizadamente as prendas que o Infante ofereceu aos povos conquistados (capítulo 2), fala nas diferentes cores e no luxo dessas joias e roupas⁵². Ou, numa cena de confronto entre os navegadores portugueses e população nativa, alguém é ferido e Zurara descreve o momento em que essa pessoa é ferida e a arma utilizada⁵³. Estas descrições evocam a visão, através das cores, e o tato quando o dardo perfura a pele e fere o personagem. Deste modo, torna-se possível visualizar o poder e a generosidade do infante, tal como a coragem dos portugueses⁵⁴.

Assim, dividiu-se o levantamento de dados em duas tabelas. Não obstante, numa fase posterior, admite-se que estas poderão ter de se fundir numa só. A primeira tabela, relativa às alusões diretas, contém as seguintes categorias de divisão: passagem, personagem associada, cena, página, classe de palavras,

51 «Veêdosse posto em catiueiro/ no qual como quer que fosse docemente tratado deseiaua seer liure», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné*, cit., p. 77.

52 «porque os veio vestidos da tua deuysa E as suas carnes que nũa conhecerõ vestidura/ trazê agora roupas de desauaryadas collores/ E as gargantas das suas molheres guarnidas cõ Ioyas de Ricos lauores douro e de prata. E que fez esto senom largueza de tuas despesas e o trabalho de teus servidores/ mouidos per teu virtuoso engenho», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné*, cit., p. 21.

53 «Affonso gotenrez o feryo de huñ dardo/ de cula ferida o mouro recebeo temor e lançou suas armas como cousa vencida.» Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné*, cit., p. 64.

54 G. Coronado Schwindt, «Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la *Crónica del Halconero* de Juan II», in G. Fabián Rodríguez (ed.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, pp. 115-136.

outras observações e, finalmente, sentido⁵⁵. Estas categorias permitem identificar quais os sentidos mais mencionados, bem como as personagens que surgem com maior frequência na encenação sensorial e o respetivo propósito dessa dinâmica narrativa. Na segunda tabela as categorias são todas as mesmas, exceto a 'classe de palavras' que foi substituído por 'objeto', pois trata-se de descrições e não de uma palavra. No entanto, a escolha desta categoria ainda se encontra em aberto, uma vez que em certas ocasiões um objeto não é suficiente para explicar a marca sensorial. Por exemplo, a paisagem sonora⁵⁶ criada no capítulo da venda de escravos em Lagos: a alusão à audição é feita pela descrição da cena, na qual as pessoas produzem diferentes barulhos que trazem som para a narrativa⁵⁷. Ou seja, a marca sensorial é criada pelas personagens e não por algum instrumento ou apetrecho, tornando esta categoria, porventura, insuficiente para a dimensão da recolha. Para além disto, a crónica encontra-se dividida em noventa e sete capítulos, mas entende-se que os dados devem ser olhados globalmente e não de maneira fragmentada, pois esta divisão é algo meramente formal. Importa, de igual forma, realçar que não serão consideradas metáforas para recolha. Ademais, admite-se que, em caso de insuficiência dos dados recolhidos a partir desta crónica, se poderá recorrer a outra obra de Gomes Eanes de Zurara como mais uma fonte para o estudo que pretendemos levar a cabo.

55 Vale a pena fazer uma breve explicação sobre a escolha destas secções da tabela. As categorias de 'passagem' e 'página' foram selecionadas com o intuito de assegurar a organização dos dados por capítulos e de possibilitar uma comparação mais rigorosa e rápida da linguagem empregada em diferentes momentos da narrativa. As categorias adicionais, como a 'cena' e a 'personagem associada', permitem identificar mais eficientemente quais as personagens e situações que Zurara privilegia na transposição destas para um ambiente discursivo sensorial. Esta metodologia contribui igualmente para a análise de possíveis padrões na linguagem sensível, particularmente em momentos específicos da narrativa, como confrontos físicos ou interações entre as personagens portuguesas e os muçulmanos ou negros. A inclusão da categoria 'classe de palavra' na tabela permite analisar as escolhas lexicais e perceber de que forma estas contribuem para a construção do discurso narrativo e se há uma predominância de uma classe sobre as outras.

56 A paisagem sonora corresponde ao conjunto de sons que compõem um ambiente e que refletem a interação entre o humano, a natureza e o espaço onde estão inseridos. Para uma análise mais detalhada sobre este conceito, recomenda-se a leitura de: G. Coronado Schwindt, «Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano...», cit.

57 Veja-se: «Outros faziã suas lamêtações em maneira de canto/ segundo o costume de sua terra. nas quaaes posto que as pallauros de linguaem aos nossos nõ podesse seer entendida bem correspondya ao graao de sua tristeza», Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné*, cit., p. 108.

4. Caso prático

A investigação ainda se encontra na fase inicial e, por isso, no momento encontra-se na etapa de levantamento de dados para análise, ou seja, de construção da base de dados. Sem embargo, nos próximos parágrafos apresentar-se-ão alguns exemplos de passagens recolhidas e o que agora se pode retirar delas.

O sentido mais referido, até ao momento, é a visão. No entanto, ela é mencionada de formas diferentes, que têm objetivos distintos. A referência a este sentido centra-se principalmente em dois verbos: ver e mostrar. O verbo «ver» é utilizado quando o autor explicita, por exemplo, os feitos do Infante «Que farey a pobres mendigos que veio âte mym carregados desmollas»⁵⁸; e, dirigindo-se aos opositores do projeto expansionista, diz sobre as expedições feitas por ordem do Infante: «mas quando virã os primeiros mouros e segũdos steuerõ já quanto doudosos de sua primeira tençom a qual de todo teuerõ por errada quando virãa terceira presa que trouxe Nuno Tristam.»⁵⁹. Ou seja, era importante olhar (relembrar) para os resultados do trabalho do Infante, pois esses beneficiavam a comunidade. Outro exemplo deste uso do verbo ver é relativamente aos nativos ou muçulmanos. Ao observarem os portugueses, os inimigos sentem não apenas medo, como também percebem o poder e bravura dos cavaleiros. As opções retóricas adotadas na representação dos portugueses, como a mencionada, constituem um meio de engrandecimento dos homens cristãos. Quando uma mulher muçulmana é feita prisioneira, as pessoas da sua aldeia decidem tentar ir buscá-la, mas quando chegam o seguinte acontece: «sobre a qual os do outeiro quiserom acudyr. Mas veẽdo os nossos aparelhados de os receber. nõ soomẽte se retraherõ pera onde estauam mas aInda fezerõ vyagẽ pera outra parte voltando as costas aos contrairos»⁶⁰; portanto, ao avistarem os portugueses, os aldeões retraem-se e fogem, nem tentam lutar. Esta passagem é importante na construção de uma imagem de superioridade dos portugueses em relação aos seus adversários. Ao mesmo tempo, mostra o poderio das armas portuguesas e retrata o inimigo através do sentimento de cobardia que o impele à fuga – no fundo, procura igualmente a humilhação do outro, essencial para a criação da identidade vitoriosa e da memória triunfante. Noutro exemplo, diz:

58 Ibidem, cit., p. 22.

59 Ibidem, cit., p. 54.

60 Ibidem, cit., p. 64.

Consiro aquy duas cousas. Diz aquelle que screveo esta estorya. A primeira qual maginaçom serya no pensamêto daqueles homeês tal nouidade .s. dous moços assy atrevidos de coor e feições tâ stranhas a eles. ou que cousa podyã cuidar que os ally trouxera a aInda en cima de caualos com lanças e spadas que som armas que alguũ deles nũca vira⁶¹

Aqui, Zurara, interrompe a narração dos eventos para se perguntar o que se terá despertado nos infiéis quando viram os portugueses com armas e animais que eles nunca teriam visto. Aqui, dá-se quase uma primitivação da sociedade encontrada, que se espanta com tal novidade de aparelhos bélicos e com os jovens de feições diferentes. Assim, através da visão, Zurara consegue louvar e aclamar os bons cristãos portugueses.

Quanto ao verbo «mostrar», este adquire um sentido pragmático e pedagógico, quando o autor enuncia todos os feitos públicos e em nome da religião que o Infante fez. Sem embargo, é um meio retórico usado nos momentos de aconselho ou de exemplaridade de algum personagem. Por exemplo, no capítulo dez, onde se encontra uma descrição de captura dos primeiros cativos, são enviados dois jovens à procura de pessoas para capturar e Zurara escreve o seguinte:

E por darem menos trabalho a ssy e aos cauallos mandou que nom leuassem nhũas armas de defesa. somente suas lanças e spadas pera ofêder se comprisse. Ca se gente achassem e os quisessem filhar/ o sseu principal remedyo serya os pees dos cauallos [...] E bem mostraram aquelles moços no cometymto daquelle feito queiandos homeês ao dyante seryam/ Ca pero fossem tâ alongados de sua terra nom sabendo quaaes nẽ quantas gentes acharyam⁶²

Três capítulos adiante, no episódio sobre como Antão Gonçalves foi feito cavaleiro, diz:

Antre aquelles dez que já dissemos que erã cõ Nuno tristam. auya huũ Gomez vinagre moço de boa geeraçõ criado na camara do Iffante. o qual mostrou ã aquella pelleia/ queianda sua força ao dyante serya pelo qual ao depois foe posto em hõrado acrecentamento.⁶³

61 Ibidem, cit., pp. 56-57.

62 Ibidem, cit., p. 56.

63 Ibidem, cit., p. 68.

Na primeira passagem o verbo mostrar expõe que apesar do perigo, os dois jovens portugueses não se deixaram levar pelo medo e exploraram as terras desconhecidas praticamente sem qualquer instrumento de defesa, sem o apoio dos demais e sem saberem quantos homens infiéis encontrariam. Devido a este esforço pessoal e dedicação ao serviço conseguiram vencer os inimigos e exibir as suas virtudes. Já na segunda citação, observa-se o exemplo de mais um jovem corajoso que, como vem de uma linhagem honrosa, também é capaz de se comportar conforme a expectativa social. E, mais uma vez, o seu esforço é recompensado pelo rei, pois recebeu as honras e ainda foi mencionado na crónica (materialização da sua memória). Entre estas palavras encontra-se, novamente, um elogio ao Infante, dado que o jovem foi criado na sua casa, onde recebeu uma formação excecional que o moldou num cavaleiro exemplar. Zurara salienta este ponto, uma vez que ele próprio foi educado nessa Casa e, por isso, consegue reconhecer a singularidade da educação promovida pelo Infante. Por isso, esta conotação pedagógica reforça o prestígio quer do Infante quer da Casa de Avis em relação aos outros aristocratas, seus opositores.

5. Conclusão

A *Crónica dos Feitos da Guiné* já foi alvo de vários estudos, contudo, esta dissertação visa analisá-la a partir de uma nova perspetiva, principalmente no que diz respeito às abordagens sobre a memória. Tal como referido, não é do interesse desta pesquisa argumentar contra teses de outros autores, mas sim trabalhar em conjunto com essas para uma complexificação do conhecimento sobre esta crónica. Conhecer mais intimamente a perceção sensorial de Portugal do século XV, para assim tentar conhecer a realidade portuguesa a partir de uma nova perspetiva.

A história dos sentidos é um campo de estudo em crescimento na historiografia portuguesa, mas que internacionalmente já conta com várias obras. Acredita-se que a expansão dos estudos sensoriais aplicados em mais fontes primárias do país seja uma mais-valia para o conhecimento histórico, uma vez que pode fornecer informações sobre história das mentalidades, do quotidiano, do imaginário e da memória, por exemplo. O estudo das paisagens sensoriais nas cidades portuguesas, nas cerimónias ou em outras obras literárias seriam estudos interessantes, uma vez que a sensação parte de um elemento cultural pelo qual se revelam os valores e práticas da sociedade a que pertence.

Este trabalho apresenta uma proposta de investigação que se encontra a decorrer e, por isso, não é possível avançar com mais argumentos e resultados. Apenas se explicita sobre as suas aspirações e algumas considerações obtidas.

VER, OÍR Y TOCAR EL PODER

LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA Y SENSORIAL DE LA IMAGEN DE LOS REYES CATÓLICOS EN LA CRÓNICA DE ANDRÉS BERNÁLDEZ

Gisela Coronado Schwindt¹

La construcción y legitimación del poder de Isabel I de Castilla y de Fernando II de Aragón fue un proceso complejo que se sitúa en el contexto del conflicto por la sucesión al trono castellano y el ejercicio de la potestad real en el siglo XV². Tras la muerte de Enrique IV de Castilla en 1474, se desató un conflicto de carácter dinástico, ideológico y político. Isabel, hermana del rey fallecido, era considerada por muchos como la legítima heredera, aunque su camino hacia el trono no fue fácil³. Enrique IV había designado a su hija Juana como heredera, lo cual provocó divisiones entre los nobles y la población. Isabel defendió su derecho al trono y buscó establecer alianzas estratégicas, especialmente con la nobleza y la Iglesia⁴. Su matrimonio con Fernando de Aragón en 1469 consolidó la unión de dos importantes reinos y fortaleció su base de poder. Esta alianza fue fundamental para la legitimación de su reinado ya que unía grandes territorios, recursos y fuerza militar⁵.

- 1 Gisela Coronado Schwindt, Profesora Adjunta en el Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata. Profesora Adjunta del Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Argentina. Correo electrónico: coronadogisela@gmail.com
- 2 J. Edwards, *The Spain of the Catholic Monarchs 1474-1520*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.
- 3 M^a.I. del Val Valdivieso, *Isabel la Católica, princesa (1468-1474)*, Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1974.
- 4 A.I. Carrasco Manchado, *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid: Sílex, 2006.
- 5 M.Á. Ladero Quesada, «Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, líderes estratégicos en una época de transición, 1475-1516», in A. Guimerá Ravina (coord.), *Liderazgo estratégico en*

La legitimidad de Isabel como reina se sustentó en varios aspectos, como su ascendencia dinástica, el apoyo de la Iglesia, la implementación de políticas que centralizaron el poder en la figura del monarca (por ejemplo, la limitación del poder de la nobleza y el establecimiento de una burocracia leal a la Corona) y la utilización de diversos medios para la propaganda y representación de una imagen regia fuerte⁶. Este último aspecto exigía una comunicación constante entre los distintos miembros de la sociedad política, lo que permitía que los mensajes fueran transmitidos, interpretados y contrastados⁷. Esta comunicación incluía los elementos característicos del sistema de significación de la sociedad: signos, palabras (habladas o escritas), imágenes, sonidos, entre otros. Todo aquello que, de alguna manera, confería sentido al espacio público. Para la dinastía Trastámara, la construcción de marcos culturales en torno a la figura real se manifestó a través de ceremonias y rituales específicos⁸. En este proceso, el discurso cronístico fue una herramienta fundamental que proporcionaba narrativas que respaldaban la autoridad de los gobernantes⁹. A través de la descripción de sus virtudes y logros, los cronistas construyeron una imagen favorable que funcionaba como propaganda para consolidar alianzas, justificar decisiones políticas o desacreditar a opositores. Estos escritos utilizaron elementos sensoriales, como descripciones vívidas de ceremonias y actos, no solo para comunicar, sino también para evocar emociones que originaban una conexión más profunda entre el pueblo y el poder, lo que facilitaba la aceptación y el apoyo al liderazgo.

Un claro ejemplo de esto es el cronista Andrés Bernáldez (ca. 145-1513), quien jugó un papel fundamental en la transmisión de la legitimidad y grandeza

España, 1475-2018, Madrid: UNED, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2019, pp. 19-38.

- 6 M.Á. Ladero Quesada, «Isabelle de Castille: exercice du pouvoir et modèle politique», in E. Bousmar — J. Dumont — A. Marchandisse — B. Schnerb (dirs.), *Femmes de pouvoir, femmes politiques durant les derniers siècles du Moyen Âge et au cours de la première Renaissance*, Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2012, pp. 47-66.
- 7 J.-P. Genet, «Modelos culturales, normas sociales y génesis del Estado Moderno», in P. Boucheron — F. Ruiz Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 17-37.
- 8 A.I. Carrasco Manchado, *Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos (1474-1482)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- 9 C. Valdaliso Casanova, «La legitimación dinástica en la historiografía trastámara», *Res Publica: revista de filosofía política* 18 (2007) 307-322.

del reinado de los Reyes Católicos, utilizando los sentidos para crear una impactante representación de los monarcas y sus logros. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo será identificar las marcas discursivas relacionadas con los sentidos de la vista, el oído y el tacto en el discurso cronístico para analizar cómo las descripciones de Bernáldez sobre acontecimientos significativos en torno a la Corona contribuyeron a forjar una imagen de los Reyes Católicos como soberanos poderosos y legítimos. Este estudio se llevará a cabo a partir de los postulados de la Historia sensorial que nos permitirá examinar la utilización de elementos sensoriales en las escenas narradas y reflexionar sobre cómo dichas descripciones reflejaban las expectativas y valores de la sociedad castellana en relación con el poder real.

1. La comprensión del pasado a través de los sentidos

Un enfoque renovado y profundo sobre la vida cultural de los sentidos ha tomado protagonismo, en las últimas décadas, en las ciencias sociales y las humanidades¹⁰. Con fundamento en las áreas de la historia y la antropología, esta evolución en el análisis de la percepción ha centrado el interés en cómo los sentidos son contruidos y experimentados de manera diversa a través de distintas culturas y épocas, desafiando así el monopolio previo de la psicología en este ámbito¹¹. El análisis interdisciplinario de la experiencia sensorial que ha emergido de este «giro sensorial»¹² en las ciencias sociales se conoce como estudios sensoriales. Estos estudios adoptan un enfoque cultural para examinar los sentidos y, al mismo tiempo, un enfoque sensorial para investigar la cultura¹³, concibiendo a los sentidos y la percepción tanto como objeto de estudio como herramienta de investigación¹⁴.

- 10 D. Howes, «Afterword. The Sensory Revolution Comes of Age», *The Cambridge Journal of Anthropology* 39/2 (2021) 128-137.
- 11 D. Howes, *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*, The Pennsylvania State University Press, 2023.
- 12 M. Jay, «The Senses in History. In the Realm of the Senses: An Introduction», *The American Historical Review* 116/2 (2011) 307-315, cf. 308.
- 13 D. Howes, «El creciente campo de los estudios sensoriales», *RELACES. Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* 6/15 (2014) 10-26.
- 14 D. Howes, «Prólogo», in O. Sabido Ramos (coord.), *Los sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 9-15.

En particular, la Historia sensorial proporciona un enfoque renovado para analizar la documentación disponible, centrándose en los registros sensoriales de cada época y en las complejas relaciones sociales y culturales de las sociedades. Esta visión no se limita a reconstruir la diversidad de percepciones sensoriales y su evolución a lo largo del tiempo o entre diferentes culturas, sino que también pretende establecer la profunda conexión entre una formación sensorial y su papel en la interpretación y codificación de la realidad¹⁵. Es, ante todo, un extenso marco de análisis, ya que los sentidos pueden interactuar, surgir de distintos contextos y tener múltiples significados. Las diversas formas en las que se los percibe pueden entrelazarse y relacionarse con construcciones culturales, políticas y sociales específicas que dan lugar a lo que los académicos han llamado «paisajes sensoriales»¹⁶. El objetivo final de este enfoque debe ser un análisis integral de las interacciones entre los sentidos, con el fin de explicar cómo estos influyen en la manera en que los individuos perciben el mundo¹⁷.

Otro aspecto relevante es el tipo de material que se utiliza para abordar esta dimensión sensorial. Alain Corbin señaló, desde los inicios de los estudios sensoriales en la década de los noventa, que gran parte de la documentación existente presenta información limitada y fragmentada, lo que complica su análisis en función de su naturaleza.¹⁸ Por ello, quien esté interesado en esta perspectiva necesita poder interpretar las referencias sensoriales accesibles y reconocer la lógica que las sostiene, basándose en las convenciones científicas predominantes de la época en cuestión.

Si nos detenemos en el proceso perceptual de los seres humanos, lo primero que debemos destacar es la importancia del cuerpo – en tanto construcción material y social¹⁹ – el que actúa como filtro mediante el cual el hombre se apropia de su entorno y lo hace propio a través de los sistemas simbólicos que

15 C. Classen, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*, London: Routledge, 1993, p. 50.

16 D. Hacke — P. Musselwhite, «Introduction: Making Sense of Colonial Encounters and New Worlds», in D. Hacke — P. Musselwhite (eds.), *Empire of the Senses. Sensory Practices of Colonialism in Early America*, Leiden-Boston: Brill, 2017, p. 9.

17 C. Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.

18 A. Corbin, «Histoire et anthropologie sensorielle», *Anthropologie et Sociétés* 14-2 (1990) 13-24, cf. 17.

19 A. Synnott, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, New York: Routledge, 2002, pp. 1-3.

comparte con los miembros de su sociedad²⁰. Se han reconocido tradicionalmente cinco sentidos físicos: visión, olfato, gusto, tacto y audición. Cada uno de ellos está compuesto por células especializadas que cuentan con receptores que responden a estímulos específicos. Estos receptores están conectados al cerebro a través del sistema nervioso, que procesa la información según las sensaciones captadas. Esta función fisiológica de la percepción está relacionada con el contexto histórico y social en la que se forma la apreciación de los estímulos, influenciada por las prácticas culturales e ideológicas²¹. Esta dimensión social de los sentidos se evidencia en la clasificación que las culturas hacen de las percepciones sensoriales de acuerdo con la jerarquía de valores sociales que poseen. Nuestra concepción y clasificación sensorial basada en cinco sentidos tiene sus orígenes en la Antigüedad clásica²², en particular en los tiempos presocráticos, pero serían los filósofos más destacados, Platón y Aristóteles, quienes exploraron fondo y establecieron las bases para clasificar y jerarquizar los sentidos de acuerdo con su relevancia.

Para Aristóteles la vista y el oído funcionaban a cierta distancia de sus objetos, lo que provocaba que la atención se desplazase desde el cuerpo del que percibe hacia el objeto exterior. En cambio, las sensaciones del olfato, gusto y tacto se experimentaban dentro del cuerpo (en la piel, la boca y los conductos olfativos). Esto le llevaba a considerar que estos tres últimos sentidos eran subjetivos, ya que se generaban en el interior del cuerpo, mientras que la vista y el oído ofrecían información objetiva, dado que lo que se percibía proviene del mundo exterior al sujeto²³. Los pensadores de la Edad Media emplearon diversas maneras de clasificar y organizar las percepciones, aunque se pueden identificar tres categorías principales: los sentidos externos o físicos, los internos y los espirituales. Estas clasificaciones se originaron en la Antigüedad clásica, pero cada una tenía una esencia particular que permitió su revisión a lo largo de los siglos medievales, desarrollando así una identidad propia. En este contexto, la jerarquía que clasificaba la vista y el oído como sentidos superiores (externos) y el gusto y el tacto como inferiores

20 D. Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 12.

21 C. Classen, «The senses», in P. Stearns (ed.), *Encyclopedia of European Social History*, Vol. IV, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 2001, p. 335.

22 Véase J. Toner (ed.), *A Cultural History of the Senses in Antiquity, 500 BCE-500 CE*, New York-London: Bloomsbury Academic, 2014.

23 Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2000, pp. 99-122.

(internos) fue común, ya que se valoraba la distancia entre el objeto percibido y el cuerpo. La innovación medieval, por parte de los autores patrísticos, consistió en desarrollar la idea de sentidos espirituales (*sensus spirituales*)²⁴, que fueron sistematizados por los teólogos de la época con el fin de explicar las características de los sentidos externos en la experiencia humana no física con lo divino²⁵.

El primero en abordar esta dimensión espiritual de la percepción sensorial fue Orígenes de Alejandría (siglos II-III)²⁶, quien esbozó una jerarquía cristiana de los sentidos. En la cúspide se encontraba la vista, que permitía captar la revelación de Dios al ser humano. A continuación, estaba el oído, que recogía la Palabra divina (Verbo). En tercer lugar, se situaba el olfato, cuya relevancia radicaba en la percepción del aroma de Cristo, manifestado a través del incienso y la mirra. Luego aparecía el gusto, como medio para experimentar el cuerpo de Cristo durante la Eucaristía, y finalmente, el tacto, considerado el sentido más físico al interactuar con el mundo exterior²⁷. La base intelectual de la percepción sensorial en la Edad Media fue aportada por el pensamiento de san Agustín (siglos IV-V), quien propuso la existencia de un sexto sentido interno, el corazón, que interactuaba con los otros sentidos para generar durante la misa un efecto supremo de sinestesia (interacción sensorial). Este concepto se fundamentaba en la idea agustiniana de la unidad del cuerpo y su relación con el mundo exterior y consideraba al corazón como el motor del cuerpo. Para acceder a este sexto sentido, era necesario que el cuerpo activara todos sus sentidos a través de la voluntad y la intuición en relación con los objetos

- 24 Isidoro de Sevilla fue uno de los pensadores que formuló esta propiedad espiritual de los sentidos: «Se denominan sentidos porque gracias a ellos el alma gobierna sutilísimamente al cuerpo entero con la energía del sentir» (*Sensus dicti, quia per eor anima subtilissime totum corpus agitatur vigore sentiendi*), Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, trad. M. Casquero Manuel – J. Oroz Reta, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 846-847.
- 25 R. Newhauser, «The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages», in A. Classen (ed.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlín: De Gruyter, 2015, pp. 1564-1566.
- 26 Este andamiaje intelectual también contó con la colaboración del pensamiento de Plotino (siglo III), Lactancio (siglos III-IV), Ambrosio de Milán (siglo IV), entre otros. Para un análisis de la concepción de los sentidos espirituales para el cristianismo, véase P.L. Gavriluk — S. Coakley (eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- 27 E. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, París: Éditions du Cerf, 2014, pp. 59-63.

litúrgicos. En última instancia, la realización de esta sinestesia sensorial permitiría alcanzar la visión escatológica prometida²⁸.

En este trabajo nos interesa centrarnos en el sentido de la vista, complementado con el oído y el tacto, en el discurso cronístico. Como reseñábamos anteriormente, la visión es la percepción más valorada en la cultura occidental ya que es la que más interacciones posee con el entorno²⁹. La capacidad de ver es incesante, ya que las formas de observar un objeto son innumerables, especialmente si consideramos las distintas variaciones de la luz. Sin duda, la vista es el sentido más eficiente, ya que revela el mundo en toda su profundidad, mientras que los demás sentidos requieren proximidad a los objetos. En opinión de David Le Breton, uno de los mayores especialistas en la perspectiva antropológica de los sentidos, «la vista es activa, móvil, selectiva, exploradora del paisaje visual, se despliega a voluntad para ir lejos en busca del detalle o volver a la cercanía»³⁰.

Cada especialista destaca las capacidades superiores de cada sentido por sobre otro. En el caso de la visión, Martin Jay subraya la facultad superior de los ojos para procesar ciertos tipos de datos externos. Debido a que los ojos en su configuración física, poseen más terminaciones nerviosas que el oído, son capaces de transferir mayor cantidad de información al cerebro, así como de procesarla a más velocidad por sobre cualquier otro órgano sensorial. Asimismo, el ojo también es capaz de realizar sus tareas a una mayor distancia que cualquier otro sentido en un estado de movimiento casi constante³¹. Sin embargo, se pueden destacar sus limitaciones. Por ejemplo, la visión humana está limitada por su habilidad para enfocar objetos que se encuentran a una distancia específica del ojo, capacidad que generalmente disminuye con la edad. De este modo, la ventaja del ojo para observar objetos a distancia se compensa con su desventaja de ver aquellos que están muy cerca. En último término, la experiencia visual con frecuencia puede ser engañosa o confusa, una tendencia que se origina en nuestra habitual confianza en su supuesta veracidad. Para compensar esta limitación, se busca la confirmación mediante el contacto físico directo que brinda el sentido del tacto³². En consecuencia, la mirada cercana,

28 Ibidem, pp. 63-74.

29 D. Le Breton, *El sabor del mundo*, cit., p. 51.

30 Ibidem, p. 52.

31 M. Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1993, p. 6.

32 Ibidem, p. 8.

en algunas ocasiones, se convierte en táctil (háptica) palpando con los ojos las cosas: «Tocar no con la mano, sino con los ojos; procura más bien el contacto y ejerce una especie de caricia»³³.

La visión, como los demás sentidos, también tiene una historia particular en su consideración cultural. Si tuviéramos que sintetizar la influencia de la querella medieval y moderna en la formación de la cultura ocularcéntrica moderna que le siguió, se podría resaltar tres aspectos clave. En primer lugar, la metafísica medieval de la luz, que en gran parte era una reinterpretación religiosa de elementos platónicos, preservó la creencia de que la visión era, en efecto, el sentido más elevado, a pesar de su capacidad para inducir engaños y provocar pensamientos lujuriosos. En segundo lugar, la prolongada controversia sobre las implicaciones idólatras de la metafísica y las prácticas visuales de la Iglesia llevó a una nueva comprensión de la diferencia entre representación y fetichismo, así como a la distinción que hizo Tomás de Aquino entre la iconolatría venerante y la idolatría adoradora. Esto, a su vez, facilitó el surgimiento de lo que podría considerarse una secularización del ámbito visual como un dominio independiente. La separación temprana entre lo visual y lo textual en la modernidad contribuyó a esta diferenciación, que fue fundamental en la formación de la cosmovisión científica. En tercer y último lugar, al desvincular la visión de su función sagrada y permitirle su propio desarrollo, las lecciones aprendidas sobre sus capacidades persuasivas no se olvidaron. De hecho, se reutilizaron de inmediato con propósitos políticos y sociales. Sin embargo, se puede afirmar que, con el apoyo de las nuevas tecnologías, la visión se convirtió en el sentido predominante en el mundo moderno, a pesar de que comenzó a servir a nuevos poderes³⁴.

En este desarrollo teórico de la visión, nos interesa remarcar la relación entre la visión y el lenguaje. Resulta interesante el amplio vocabulario visual que poseen las diferentes lenguas europeas para estructurar y categorizar las experiencias visuales. Este vocabulario no solo se limita a palabras, sino que también abarca símbolos, colores y formas que, en conjunto, influyen en la forma en que se percibe y se comprende el mundo. A través de estas modalidades del pensamiento, cada lengua ofrece un marco único que da forma a la interpretación y la comunicación de las experiencias visuales. La frase «ver es creer» encierra la idea de que la experiencia visual tiene un peso significativo en nuestra comprensión de la realidad. En muchas culturas, lo que se

33 D. Le Breton, *El sabor del mundo*, cit., p. 54.

34 M. Jay, *Downcast Eyes*, cit., pp. 44-45.

ve es considerado más creíble que lo que se escucha o se dice. Esta creencia puede estar relacionada con la forma en que las lenguas articulan la relación entre la vista y la verdad. Las metáforas visuales, por lo tanto, son herramientas poderosas que moldean nuestro pensamiento y comprensión del mundo. A través de nociones como claridad, luz, perspectiva, punto de vista, visión de las cosas, visión de espíritu, intuición, reflexión, contemplación y representación, se configura un lenguaje en el que lo visual se convierte en un eje central para interpretar y comunicar ideas abstractas, como por ejemplo la imagen ideal de la monarquía en el reino de Castilla.

2. Sentidos y discurso. La construcción discursiva de Andrés Bernáldez sobre el poder regio

Desde mediados del siglo XIV, las monarquías occidentales fueron protagonistas de transformaciones que ampliaron sus estructuras de gobierno y los ámbitos de intervención de la esfera política³⁵. En particular, en la península ibérica, el reino de Castilla sufrió grandes cambios a nivel político desde la entronización de la dinastía Trastámara, en 1369, como consecuencia de la guerra civil, que contribuyó a plantear en Castilla un contexto de cierto déficit de legitimidad que exigió redoblar los esfuerzos representativos del poder. Durante el reinado de los reyes Trastámara, el devenir político exigió la reiterada búsqueda de distintas formas de consenso³⁶, derivadas tanto de la inestabilidad de las alianzas e intereses como de las pretensiones de la centralización política en la Corona³⁷, adoptando nuevas formas de justificación de su autoridad³⁸.

Ante estos desafíos, los Reyes Católicos comprendieron la necesidad de construir una narrativa que legitimara su poder³⁹, por lo que la historiografía

35 G. Althoff, «The Variability of Rituals in the Middle Ages», in G. Althoff – J. Fried – P.J. Geary (eds.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 71-87.

36 J.M. Nieto Soria, *Las crisis Trastámara en Castilla. El pacto como representación*, Madrid: Sílex, 2021.

37 J.M. Monsalvo Antón, *La construcción del poder real en la Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2019, pp. 431-453.

38 J. Valdeón Barúque, *Los Trastámara: el triunfo de una dinastía bastarda*, Barcelona: RBA, 2006.

39 T. Earenfight, «Two Bodies, One Spirit: Isabel and Fernando's Construction of Monarchical Partnership», in B. Weissberger (ed.), *Queen Isabel I of Castile. Power, Patronage, Persona*, Woodbridge: Boydell & Brewer, 2008, pp. 3-18.

se convirtió en un instrumento clave⁴⁰ a cargo de cronistas como Alfonso de Palencia, Diego de Varela, Fernando del Pulgar y Andrés Bernáldez⁴¹. Estos autores reflejaban sus propios intereses, visión política y perspectiva del mundo, lo que influía en su manera particular de seleccionar los episodios incluidos o no en sus relatos históricos⁴². El personaje que nos interesa en esta ocasión es Andrés Bernáldez (ca. 1450-1513), cura de la villa de Los Palacios entre 1488 y 1513 y capellán del arzobispo Diego de Deza, confesor de Isabel I. Su crónica comprende el periodo 1454 a 1513 y comienza a escribirla poco después de la muerte de la reina en 1504. La historia que redactó es mucho más humilde en comparación a las demás crónicas de su época, carente de retórica y teorías historiográficas. Es un relato más simple, creado por alguien que no era un cronista profesional, pero que escribía con dedicación para que se conservarían los hechos y fueran conocidos por aquellos a quienes generalmente no alcanzaban las obras de los cronistas. Es significativo que en su relato de las razones por las cuales comienza estas memorias, acude a un recuerdo de su infancia, un momento emotivo que evocaba una memoria sensorial:

[...] siendo de doce años, leyendo en un registro de mi abuelo difunto, que fué escribano público en la villa de Fuentes [...], donde nací, hallé unos capítulos de algunas cosas hazañosas que en su tiempo habian acaecido, y oyéndomelas leer mi abuela viuda, su mujer, siendo en casi senitud me dijo: hijo, y tú por que no escribes así las cosas de ahora como están esas? pues no hayas pereza de escribir las cosas buenas que en tus dias acaecieren porque las sepan los que despues vinieren, y maravillándose desde las lean, dén gracias á Dios⁴³.

En virtud de este mandato familiar, Bernáldez asume este compromiso en tanto pueda hacer uso de su cuerpo y sus sentidos, y pueda vivir un hecho extraordinario para la sociedad castellana, como era la conquista del reino de

40 M.Á. Pérez Priego, *Literatura española medieval (el siglo XV)*, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2013, p. 184.

41 M.Á. Ladero Quesada, «La Reina en las crónicas de Fernando del Pulgar y Andrés Bernáldez», in J. Valdeón Baroque, (ed.), *Visión del reinado de Isabel la Católica: desde los cronistas coetáneos hasta el presente* Madrid: Ámbito Ediciones, 2004, pp. 13-61.

42 M^a. I. del Val Valdivieso, «Influencia de Isabel I de Castilla en las crónicas escritas durante su reinado», *e-Spania* [Online] 42 (2022), (consultado el 24 de octubre de 2024). DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.44210>

43 A. Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel, T. I*, Sevilla: Imprenta que fué de D. José María Geofrin, 1870, p. 27.

Granada: «si Dios me dá vida y salud, y vivo, escribiré hasta que vea el reino de Granada ser ganado de christianos; é siempre tuve la esperanza de lo ver, é lo ví como lo vísteis é oísteis lo que son vivos»⁴⁴.

Emprender la tarea de dejar registro de lo acontecido está impulsada, en última instancia, por la época gloriosa en que vivió. Para el cronista, esta etapa comienza con el matrimonio de dos príncipes destinados a tener un largo y fructífero reinado. El 19 de octubre de 1469 en la ciudad de Valladolid tuvo lugar la boda entre Isabel de Castilla, hermana y heredera de Enrique IV, y Fernando, rey de Sicilia y príncipe heredero de Aragón, y supuso un primer paso en un proceso largo y laborioso de formación de España como Estado, a partir de su propia realidad histórica anterior⁴⁵, que tuvo repercusiones en la política interna y en las relaciones exteriores de la península ibérica⁴⁶. Este matrimonio fue una ofrenda de Dios ante la visión de las calamidades por las que estaba atravesando Castilla, argumento en consonancia con el discurso cronístico a favor de Isabel que destacaban el mal gobierno de Enrique IV. Esta unión fue tan exitosa, según Bernáldez, en virtud de los «tantos bienes é misterios, é tantas é tan milagrosas cosas, cuantas habéis visto y oído, los que hoy sois vivos»⁴⁷. Para recalcar la bendición que fueron los Reyes Católicos, nuestro cronista utiliza una metáfora visual potente en referencia a lo divino: «[...] las cuales nuestro Señor en su tiempo, y por sus manos de ellos obró é hizo; y los que de ello somos testigos, bien podemos tomar por nos aquello que dijo nuestro Señor Redemptor: “Beati oculi qui vident quod vos videtis”»⁴⁸. Con esta mención, Bernáldez inserta una referencia bíblica explícita del Evangelio de Lucas: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y

44 «É por ser imposible poder escribir todas las cosas que pasaron en España por concierto, durante el matrimonio del Rey D. Fernando é de la Reina Doña Isabel, no escribí, salvo algunas cosas de las mas hazañas de que ove vera información, é de las que vi, é de las que á todos fueron notorias y públicas que acaecieron, é fueron é pasaron, porque viva su memoria; y porque algunos caballeros y nobles personas que lo vieron, é otros que no lo vieron, é los que nacerán y vernán después de estos tiempos, habrán placer de lo leer é oír, é darán gracias á Dios por ello», Ibidem, p. 28.

45 M.Á. Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid: Alianza, 2015, p. 25.

46 M.Á. Ladero Quesada, «Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, líderes estratégicos en una época de transición, 1475-1516», in A. Guimerá Ravina, (coord.), *Liderazgo estratégico en España, 1475-2018*, Madrid: UNED, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2019, pp. 19-38.

47 Ibidem, p. 26.

48 «Afortunados/bienaventurados los ojos que ven lo que veis» (Traducción nuestra).

no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron»⁴⁹, reforzando la sacralidad de esta unión matrimonial y evidenciando cómo la utilización de las referencias bíblicas en alusión a los sentidos moldearon el discurso en la Edad Media⁵⁰ para fortalecer los argumentos esgrimidos. La relevancia de esta empresa no solo fue impulsada y sostenida por Dios, sino también por los Grandes de Castilla que, en un principio, habían estado en contra de Isabel y Fernando y al ver las numerosas victorias logradas juraron fidelidad a la pareja regia⁵¹.

La unión dinástica de los reinos de Castilla y Aragón exigió profundizar los esfuerzos dirigidos a propiciar nuevos sentimientos de adhesión hacia lo que fue una creación político-institucional emergente por medio de diversas iniciativas ceremoniales (entronizaciones, nacimientos, bautizos, bodas reales, juramentos, ceremonias caballerescas, entradas reales, ceremonias litúrgicas, actos de justicia, ritos funerarios, recepciones de embajadas, celebraciones militares, etc.)⁵². Esta praxis se convirtió en una vía de comunicación de las nuevas pretensiones monárquicas que contribuyó a suavizar los inevitables desajustes y tensiones que surgieron en este proceso de cambio⁵³. En opinión de Nieto Soria, el sistema de representación ceremonial implementado por los Reyes Católicos atendió a un triple objetivo: 1) mostrar una imagen global o parcial, pero siempre tangible y próxima, del poder real en su conjunto, o de alguno de sus rasgos más significativos que lo distinguían del resto de las fuerzas políticas; 2) alentar una reacción de adhesión elemental y corpórea a la autoridad regia y, finalmente, como consecuencia de todo ello, 3) provocar un efecto de consenso favorable a las pretensiones políticas de la realeza⁵⁴.

49 Lucas 10:23. *Sagrada Biblia*, trad. Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga, 5ª ed., Madrid: BAC, 1953, p. 1262.

50 B. Caseau, «The Senses in Religion: Liturgy, Devotio, and Deprivation», in R. Newhauser (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, London-New York: Bloomsbury, 2014, p. 92.

51 «Visto por los Grandes de Castilla que á la opinión contraria habian tenido, como Nuestro Señor punaba é peleaba por estos Reyes y daba en sus manos tantas victorias, cada uno procuraba y procuró de venir á decir: Tibi soli pecavi, Domine [...]», A. Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos*, cit., p. 83.

52 J.M. Nieto Soria, «Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla», *Cuadernos del CEMyR* 17 (2009) 51-72.

53 A. Kalinowska — J. Spangler, «Introduction», in A. Kalinowska — J. Spangler (eds.), *Power and Ceremony in European History. Rituals, Practices and Representative Bodies since the Late Middle Ages*, Londres: Bloomsbury Academic, 2021, pp. 1-13.

54 J.M. Nieto Soria, «Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV», *Estudios de Historia de España* VIII (2006) 133-161.

Estos propósitos los podemos observar en la descripción que realiza Bernáldez de un importante acontecimiento para los Reyes Católicos: el nacimiento y bautizo del heredero de los reinos de Castilla y Aragón. La figura del primogénito varón tuvo una importancia crucial en la estructura social, política y económica de la época, ya que la continuidad dinástica era fundamental para mantener la estabilidad y el orden en los reinos. Un heredero masculino aseguraba la perpetuación de la línea real, lo cual era esencial para el fortalecimiento del poder monárquico y la legitimidad del gobierno. En consecuencia, su nacimiento era un hecho a conmemorar por medio de diversas celebraciones que reforzaban el apoyo popular a la Corona. Estos actos festivos debían exponer la magnificencia de la Corona a través de distintos estímulos sensoriales, como lo podemos observar en la descripción que realiza nuestro cronista.

El 30 de junio de 1478 en la ciudad de Sevilla nació el heredero de los reinos de Castilla y Aragón y se celebró realizando «muy grandes alegrías en la ciudad tres días de día y de noche, así los ciudadanos como los cortesanos»⁵⁵. Nuestro cronista nos brinda una descripción muy visual del bautismo del príncipe Juan a través de diversas marcas textuales que enfatizan la importancia de este hecho. El evento se realizó el 9 de julio en la iglesia mayor de Santa María, la cual estaba «cubierta la capilla de la pila del bautismo de muchos paños de brocados, y toda la Iglesia y pilares de ella adornada de muchos paños de raso»⁵⁶. El despliegue ceremonial comenzó con una gran procesión de los protagonistas y la Corte desde el Alcázar hasta la iglesia

con todas las cruces de las collaciones de la ciudad, é con infinitos instrumentos de músicas de diversas maneras de trompetas, é chirimías, é sacabuches: trujólo su ama en los brazos muy triunfalmente debajo de un rico paño de brocado, que traían ciertos rejidores de la ciudad con sus cetros en las manos [...] todos estos vestidos de ropas rozagantes de terciopelo negro que les dio Sevilla. D. Pedro de Stúñiga fijo del Duque D. Alvaro Stúñiga cual traía un paje ante sí pequeño que traía el plato en la cabeza, y él teniéndolo con las manos. La ofrenda era un excelente de oro de cincuenta excelentes. Traían junto con él dos donceles de la Señora Reina [...] un jarro dorado, una copa dorada, é venían acompañando á la Señora Ama, cuantos Grandes había en la Corte, é otras muchas gentes é caballeros. Venía la Duquesa de Medina ya dicha á ser madrina, muy ricamente vestida y adornada, y

55 A. Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos*, cit., p. 94.

56 Ibidem, p. 95.

acompañada de los mayores de la Corte. Trujóla á las ancas de su muía el Conde de Benavente por mas honra, la cual traia consigo nueve doncellas vestidas todas de seda, cada una de su color, de briaes, é tabardos; é ella venia vestida de un rico brial de brocado, é chapado con mucho alfojar grueso y perlas, una muy rica cadena á el cuello, é un tabardo de carmesí blanco ahorrado en damasco [...] ⁵⁷.

La indumentaria, al igual que en cualquier sociedad jerárquica, desempeñaba un papel simbólico que iba más allá de su función básica de cubrir los cuerpos. Para José González Arce, la vestimenta es

un conjunto axiológico, compuesto por prohibiciones, prescripciones, tolerancias, fantasías, etc., relativas al uso de la ropa con arreglo a una jerarquización social. Se trataría de un sistema normativo organizado por la colectividad, en el que los elementos no tienen valor por sí mismos, sino que lo adquieren en tanto están ligados a un conjunto de reglas comunitarias ⁵⁸.

Los materiales, colores y formas de las vestimentas son componentes fundamentales de las interacciones sociales entre las personas, y sus significados cambian con el tiempo. Como se puede observar, Bernáldez destacó las telas empleadas, los tonos y los accesorios, acordes con las tendencias de la época. La ostentación del poder y el lujo se asociaba con tejidos como seda, terciopelo, satenes, aceitunís, damascos y brocados adornados con hilos de oro y plata ⁵⁹. De manera similar, los colores de las telas no solo constituían elementos estéticos, sino que también servían como signos de distinción e identificación de manera dialéctica. Los reyes y la nobleza optaban por una amplia gama de colores brillantes, oscuros y costosos, ya que para obtenerlos se requerían sustancias tintóreas exóticas, lo que implicaba una compleja red de intercambios comerciales y transporte. Uno de los colores más valorados era el rojo escarlata, obtenido de la grana o el quermes, así como el azul índigo, que se traía desde Oriente ⁶⁰. La apreciación del color negro fue un indicativo de la evolución del

57 Ibidem, pp. 95-96.

58 J. González Arce, «Los colores de la corte del príncipe Juan (1478-1497), heredero de los Reyes Católicos. Aspectos políticos, estéticos y económicos», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 26 (2013) 185-208, cf. 188. DOI <https://doi.org/10.5944/etfiii.26.2013.10812>.

59 J.V. García Marsilla, «Vestir el poder. Indumentaria e imagen en las cortes de Alfonso El Magnánimo y María de Castilla», *Res publica* 18 (2007) 358-359.

60 Ibidem, p. 361.

sistema cromático que tuvo lugar entre mediados del siglo XI y mediados del siglo XIII. Durante este período, el antiguo sistema ternario (blanco, negro y rojo) dio lugar a un nuevo orden de colores, que incorporó tonalidades como el verde, azul, amarillo y morado⁶¹.

Además de los ropajes, ciertos sonidos definieron los diversos momentos rituales, realzando la figura del protagonista de la obra. El universo sonoro festivo se conformó tanto por la música como por otros elementos acústicos que enriquecieron el entorno auditivo. Nuestro cronista detalla los instrumentos musicales (de trompetas, chirimías y sacabuches) presentes en las escenas acentuando así el impacto auditivo en los espectadores. La música fue un elemento importante en la construcción simbólica del poder, como lo evidencia el sostenimiento por parte de la monarquía de capillas reales con cantores y músicos que, además de participar de las festividades religiosas en las que estaban presentes los reyes, intervinieron en las ceremonias políticas⁶². La dinastía Trastámara promovió esta institución musical al servicio de su posición y reputación⁶³, en especial los Reyes Católicos al ser conscientes del valor de la sonoridad en la construcción de una imagen de monarquía legítima y poderosa⁶⁴.

Días después del bautizo, tuvo lugar la presentación del príncipe a la comunidad en la misma iglesia. En esta ocasión Bernárdez se detendrá en el relato de la magnificencia de los reyes:

Domingo nueve dias de agosto salió la Reina á misa á presentar al Príncipe al templo, é á lo ofrecer á Dios según la costumbre de la Santa Madre Iglesia, muy triunfalmente apostada en esta manera. Iba el Rey delante de ella muy festivamente en una hacanea rucia, vestido de un rozagante brocado é chapado de oro, é un sombrero en la cabeza chapado de hilo de oro; é la guarnición de la hacanea era dorada de terciopelo negro. Iba la Reina cabalgando en un trotón blanco en una

61 D. Nogales Rincón, «El color negro: luto y magnificencia en la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)», *Medievalismo* 26 (2016) 223.

62 C. Bejarano Pellicer, «De las alegrías medievales a las solemnidades barrocas: las raíces del paisaje sonoro festivo de la España Moderna en la crónica del condestable Miguel Lucas de Iranzo», in G.F. Rodríguez — G. Coronado Schwindt (dirs.), *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, pp. 242-267.

63 K. Kreitner, «Music for the Royal Chapels», in T. Knighton (ed.), *Companion to Music in the Age of the Catholic Monarchs* Boston-Leiden: Brill, 2017, pp. 21-59, cf. p. 21.

64 R.E. Surtz, «Music and Spectacle», in T. Knighton (ed.), *Companion to Music in the Age of the Catholic Monarchs* Boston-Leiden: Brill, 2017, pp. 145-172, cf. p. 145.

muy rica silla dorada, é una guarnición larga muy rica de oro y plata, é llevaba vestido un brial muy rico de brocado con muchas perlas y aljófar [...] ibanles festivando muchos instrumentos de trompetas é chirimias, é otras muchas cosas, é muy acordadas músicas que iban delante de ellos [...] Iba el ama del Príncipe encima de una muía en una albarda de terciopelo, é con un repostero de brocado colorado llevaba al Príncipe en sus brazos: iban alrededor de él muchos grandes de la Corte [...] Este dia dijéronle la misa en el altar mayor de la Iglesia mayor muy festivalmente⁶⁵.

Este relato nos ofrece una minuciosa descripción de la vestimenta y los objetos que acompañaban las escenas que evocan estímulos visuales, auditivos y táctiles en los protagonistas y espectadores. Los ropajes exhibían una paleta de colores rica y variada, donde los tonos negros y dorados predominan, simbolizando tanto la riqueza como el poder. Las telas, elaboradas con sedas y brocados presentaban brillos que captaban la luz y creaban un efecto casi hipnótico. Los bordados, a menudo en hilos de oro y plata, representaban las insignias familiares que componían una idea de identidad y de pertenencia a una línea dinástica. Más allá de su apariencia, los ropajes poseían texturas que invitaban a ser exploradas. La suavidad de la seda contrastaba con la rigidez de los bordados de oro, que evocaba la sensación de opulencia. Los espectadores, al observar estos trajes, podían experimentar la sensación de tocarlos: la frescura de una tela ligera en un día caluroso o el peso de un manto de terciopelo que envuelve al portador en un aura de grandeza. El interés que mostraron los asistentes por su vestimenta, tanto en cuanto a los materiales como a los colores empleados, pone de manifiesto la relevancia de la apariencia visual en esta sociedad⁶⁶.

Los accesorios, como collares, diademas y anillos, no son meros adornos, sino declaraciones de riqueza y estatus. Cada uno de estos elementos visuales no solo atrae la mirada, sino que también transmite un mensaje claro sobre el estatus social y el control político del individuo. Los objetos fastuosos que acompañan a estos protagonistas, como cetros, copas, jarrones y espadas, también poseían una riqueza táctil. La frialdad del metal, el brillo de las gemas incrustadas y la suavidad de las pieles utilizadas en su confección acentuaban aún más la magnificencia de la escena. Cada objeto no solo servía como un

65 A. Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos*, cit., pp. 96-98.

66 T.F. Ruiz, «Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle les célébrations de mai 1428», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 46/3 (1991) 521-546.

símbolo de poder, sino que, al ser observado, evocaba una reacción sensorial⁶⁷ que reforzaba la idea de autoridad.

3. A modo de conclusión

En el marco del proceso de legitimación y consolidación de los Reyes Católicos, fue importante la comunicación continua entre los distintos miembros de la sociedad política. En este contexto, el discurso cronístico fue una herramienta esencial, ya que ofrecía narrativas que respaldaban la autoridad de los gobernantes. A través de la descripción de sus virtudes y logros, los cronistas elaboraron una imagen positiva que servía como propaganda de su gobierno. Estos escritos emplearon diversos elementos sensoriales, como descripciones vívidas de ceremonias y actos que no sólo transmitían un mensaje, sino también evocaban emociones que establecían así una conexión más profunda entre el pueblo y la monarquía. Uno de estos cronistas fue Andrés Bernáldez quien, por medio de sus memorias –gracias a la observación y experiencia personal, y por la información que le proporcionaron importantes personajes con quienes tuvo trato directo– dejó registro de una época, en su opinión, esplendorosa para España. A lo largo de su obra empleó elementos y metáforas sensoriales que transformaban su narración en una experiencia más vívida y atractiva para el lector. La combinación de estos elementos sensoriales facilitó realizar una escritura más accesible y menos técnica, lo que suscitó que el lector se sintiera inmerso en la historia. En particular, en los fragmentos seleccionados en los que nos relata sus intenciones para escribir la obra y la descripción del nacimiento y bautismo del príncipe Juan, pudimos observar la importancia de insertar elementos visuales, auditivos y táctiles que además de enriquecer la narrativa, permiten al lector o espectador sumergirse en un mundo donde el poder se manifestaba a través de lo visible y lo tangible, recordando que cada prenda y objeto contaba una historia de estatus, cultura y la compleja estructura social de la época. En lugar de una exposición fría y distante, las referencias sensoriales utilizadas por Bernáldez aportaron calidez y cercanía, haciendo que la narrativa sea más cercana y verosímil. Así, los lectores no sólo tenían información de lo que sucedió, sino que también podían sentir y casi experimentar los eventos narrados, lo que intensifica su participación en la lectura.

67 F. Griffiths — K. Starkey, «Sensing Through Objects», in F. Griffiths — K. Starkey (eds.), *Sensor Reflections. Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín y Boston: de Gruyter, 2018, pp. 1-21.

BIBLIOGRAFIA GERAL

Fontes Primárias

MANUSCRITOS

- CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1068.
OXFORD, Bodleian Library, Canon. Misc. 389, f. 1rb.
ASSISI, Biblioteca Comunale, Fondo Moderno, ms. 45.
CESENA, Biblioteca Malatestiana, cod. D.XX.1.
CORTONA, Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca, ms. 220.
LISBOA, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 218.
LONDON, British Library, ms. Royal XIII A11.
MILANO, Biblioteca Ambrosiana, cod. R 109 sup., ff. 191-196.
NEW YORK, The Morgan Library, ms. M925.
OXFORD, Bodleian Library, Canon. Misc. 389.
OXFORD, Balliol College, 165A, pp. 497-513.
PARIS, Bibliothèque nationale de France, ms. Portugais 41.

IMPRESSOS

- FR. ANTÓNIO DE BEJA, *Memorial de pecados*, Lisboa: Germão Galharde, 1529.
J.P. BONET, *Reducción de las letras para enseñar a hablar a los mudos*, ed. F.A. de Ángulo, Alicante – Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes – Biblioteca Nacional, 2002. URL = <https://www.cervantesvirtual.com/obra/reduccion-de-las-letras-y-arte-para-ensenar-a-hablar-a-los-mudos--0/>.
M. YEBRA, *Refugium Infirmorum*, em A. Oviedo (ed.), «El libro *Refugium Infirmorum* (Madrid, 1593), del monje franciscano Fray Melchor de Yebra», *Cultura Surda*. URL= https://cultura-sorda.org/wp-content/uploads/2015/03/Yebra_REFUGIUM_INFIRMORUM_15931.pdf.

EDIÇÕES MODERNAS

- AGOSTINHO DE HIPONA, «Comentário literal ao livro do Génesis (em doze livros) – Livro XII», trad. M. Correia – P.O. Silva, *Civitas Augustiniana* 3 (2013) 121-164.
AGOSTINHO DE HIPONA, *De Magistro*, trad. A.A. Minghetti, Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

- ANDRÉ DO PRADO, *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*, ed. A.A. Nascimento, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Moreschini, Munich – Leipzig: K.G. Saur Verlag, 2005.
- ANÓNIMO, *Liber de spiritu et anima*, dir. M. Vannini, Florença: Le Lettere, 2021.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Monologion*, ed. F.S. Schmitt, (S. Anselmi Opera Omnia, vol. 1), Edimburgo: Thomas Nelson and Sons, 1946.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. T.C. Martínez, Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES, *On Memory*, ed. R. Sorabji, Providence, Rhode Island: Brown University Press, 1972.
- ARISTÓTELES, *On Sleep and Dreams*, ed., trad. D. Gallop, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- ANÓNIMO, *Bosco Deleitoso. Anónimo do Século XV*, ed. J.A. Carvalho — L. de S. Fardilha — M.^a L. Fernandes, V.N. Famalicão: Edições Húmus, 2023.
- ANÓNIMO, *Estoria de Dom Nuno Alvrez Pereyra: edição crítica da «Coronica do condestabre»*, ed. A.A. Calado (Acta Universitaria Conimbrigensis 1), Coimbra: Imprensa da Universidade, 1991.
- ANÓNIMO, «Indiculum foundationis monasterii Beati Vicentii Vlixbone» in A.A. Nascimento (ed.), *A conquista de Lisboa aos mouros: relato de um cruzado*, Lisboa: Vega, 2001, pp. 178-197.
- ANÓNIMO, *Orto do Esposo*, ed. B. Maler, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Instituto Nacional do Livro, 1956.
- ANÓNIMO, *Vida e milagres de dona Isabel, Rainha de Portugal. Texto do século XIV restituído à sua presumível forma primitiva*, ed. J. Nunes, Lisboa: Academia das Ciências, 1919.
- ANÓNIMO, *Virgeu de Consolaçon*, ed. A.B. Veiga, Salvador: Universidade da Bahia-Livraria do Globo, 1959.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*, trad. Z. Hayes, New York (Saint Bonaventure): The Franciscan Institute, 1992.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, tomo V), Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- GOMES EANES DE ZURARA, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, ed. T. de Sousa Soares (vol. I), Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978.
- GOMES EANES DE ZURARA, *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. F.M.E. Pereira, Lisboa: Academia das Ciências, 1915.
- FERNÃO LOPES, *Crónica de Dom João I (primeira parte)*, ed. T. Amado, Lisboa: INCM, 2017.

- FERNÃO LOPES, *Crónica de Dom João I (segunda parte)*, ed. J. Entwistle – L.F. Lindley Cintra, Lisboa: INCM, 1977.
- FERNÃO LOPES, *Crónica de Dom Pedro I*, ed. D. Peres, Porto: Livraria Civilização, 1994.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, trad. M. Casquero Manuel — J. Oroz Reta, Madrid: BAC, 2004.
- JERÓNIMO DE ESTRIDÃO, «Commentary on Galatians», trad. A. Cain, (*The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 121), Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.
- MACRÓBIO AMBRÓSIO TEODÓSIO, *Comentarios al Sueño de Escipión*, ed. J. Raventós, Barcelona: Siruela, 2005.
- Sagrada Biblia*, trad. E.N. Fuster — A. Colunga (5º ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, in *Corpus Thomisticum*, URL: <http://www.corpusthomisticum.org>

Estudos

- AGUIAR, M., «As crónicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV», *Medievalista* 23 (2018). DOI: <https://doi.org/10.4000/medievalista.1580>
- ALTHOFF, G., «The Variability of Rituals in the Middle Ages», in G. Althoff — J. Fried — P.J. Geary (eds.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 71-87.
- AMADO, T., *Fernão Lopes, contador de História: Sobre a Crónica de dom João I*, Lisboa: Estampa, 1997.
- ANTUNES, A., *A Vida de São Martinho. Estudo introdutório, tradução e comentário*. Dissertação de mestrado em Estudos Clássicos, área de especialização em estudos medievais e renascentistas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2014.
- BACH, V., *Les clefs des songes médiévaux (XIII^e–XV^e siècles)*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2007.
- BANHAM, D., «Silence is a Virtue: Anglo-Saxon Monastic Sign Language», URL: <https://blogs.bl.uk/digitisedmanuscripts/2016/11/silence-is-a-virtue-anglo-saxon-monastic-sign-language.html>.
- BARBOSA, P., «‘...as abelhas significamos nós outros e os pardais são os cristãos’: a visão do mouro na Crónica de Zurara», in J. Fonseca — J. Maia — L. Soares (coord.), *Ceuta e a Expansão Portuguesa. Actas XIV Simpósio de História Marítima, 10 a 12 de Novembro de 2015*, Lisboa: Academia da Marinha, 2016, pp. 357-365.

- BARTLETT, R., *The natural and the supernatural (The Wiles Lectures)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BEJARANO PELLICER, C., «De las alegrías medievales a las solemnidades barrocas: las raíces del paisaje sonoro festivo de la España Moderna en la crónica del condestable Miguel Lucas de Iranzo», in G.F. Rodríguez — G. Coronado Schwindt (dirs.), *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, pp. 242-267.
- BENSON, J.C., «Structure and Meaning in St. Bonaventure's "Quaestiones Disputatae de Scientia Christi"», *Franciscan Studies* 62 (2004) 67-90.
- BERNÁLDEZ, A., *Historia de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel, T. I*, Sevilla: Imprenta que fué de D. José María Geofrin, 1870.
- BERTHIER, F., *Les Sourds-Muets avant et depuis L'Abbé de L'Épée*, Paris: J. Ledoyen Libraire, 1840.
- BERTOLI, A., *O Cronista e o Cruzado: A Revivescência do Ideal da Cavalaria no Outono da Idade Média Portuguesa (Século XV)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Paraná, 2009.
- BITAGAP Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses. URL: https://philobiblon.upf.edu/html/bitagap_po.html
- BRAGG, L., «Visual Kinetic Communication in Europe before 1600: A Survey of Sign Lexicons and finger alphabets prior to the rise of Deaf Education», *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 2/1 (1997) 1-25.
- CALAFATE, P., «O Bosco Deleitoso», in *Filosofia Portuguesa – Época Medieval*, s/l: Centro Virtual Camões, s/d., URL: <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/m13.html>.
- CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine ve-xiiiè siècles*, Roma: École Française de Rome, 1994, URL: https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1994_ths_189_1.
- CARRASCO MANCHADO, A.I., *Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos (1474-1482)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- CARRASCO MANCHADO, A.I., *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid: Sílex, 2006.
- CASEAU, B., «The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation», in R. Newhauser (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, London-New York: Bloomsbury, 2014, pp. 89-110.
- CARTELET, P., «Fágote de tanto sabidor». *La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, Paris: e-Spania Books, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.esb.951>.
- CARVALHO, H., «Vir sapiens dominabitur astris». *Astrological knowledge and practices in the Portuguese medieval court (King João I to King Afonso V)*, dissertação de mestrado

- apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.
- CARVALHO, J., «Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (Notas em torno de alguns plágios deste Cronista)», *Biblos* 25 (1949) 1-160. Reimpresso em: *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, Vol. II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 185-340.
- CARVALHO, J.A., «*Bosco Deleitoso*. Notícia de apresentação», in *Bosco Deleitoso. Anónimo do século XV*, ed. J.A. Carvalho — L. de S. Fardilha — M^a L. Fernandes, V.N. Famalicão: Edições Húmus, 2023, pp. XXI-XLI.
- CARVALHO, J.B., «As edições e as traduções da Crônica dos feitos da Guiné», *Revista de História* 30.61 (1965) 181-190.
- CARVALHO, M.S. de, «Frei André do Prado», in P. Calafate (ed.), *História do Pensamento Filosófico Português Vol. 1: Idade Média*, Lisboa: Caminho, 1999, pp. 253-277.
- CATROGA, F., *Memória, História e Historiografia*, Coimbra: Quarteto Editora, 2001.
- CHAMBEL, P., *Os animais na Literatura clerical portuguesa dos séculos XIII e XIV – presença e funções*, Dissertação de doutoramento em História Medieval apresentada à FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 2003.
- CHAN, H., «*Sicut Apis Operosa*: Honey, Bees, and Chastity in the Early Medieval World», *Ex-position* 45 (2021) 47-63. DOI: 10.6153/EXP.202106 (45).0004.
- CLASSEN, C., *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.
- CLASSEN, C., «The senses», in P. Stearns (ed.), *Encyclopedia of European Social History. Vol. IV*, New York: Charles Scribner's Sons, 2001, pp. 355-364.
- CLASSEN, C., *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*, London: Routledge, 1993.
- CORBIN, A., «Histoire et anthropologie sensorielle», *Anthropologie et Sociétés* 14-2 (1990) 13-24.
- CORONADO SCHWINDT, G., «Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la *Crónica del Halconero* de Juan II», in G.F. Rodriguez (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, pp. 115-136.
- CORONADO SCHWINDT, G., «Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones», *Revista de historiografia* 34 (2020) 277-298.
- COSER, M.C., «A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais», *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas* 10.18 (2007) 703-731. DOI: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/779>.
- COSTA, A.D.S., «Mestre Frei André do Prado, desconhecido escotista português do século XV professor nas universidades de Bolonha e da Cúria Romana», *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967) 293-337.

- DEAF CHRISTIAN ASSOCIATION, «Saint Mark, the Deaf, Our Patron Saint», in Deaf Christian Association (ed.), *Orthodox Deaf*, URL= <https://www.orthodoxdeaf.org/patron>
- DIAS, A.F., «Autor anónimo – Boosco Deleitoso», in M^a de L. Belchior — J.A. de Carvalho — F. Cristóvão (orgs.), *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa: INCM, 1994, pp. 25-36.
- DUARTE, L.M., «Os Negros da Terra Verde: (guerra e captura de escravos na costa ocidental africana, 1433-1448)», *Revista História da Ideias* 30 (2009) 233-259. DOI: 10.14195/2183-8925_30_14
- EARENIGHT, T., «Two Bodies, One Spirit: Isabel and Fernando's Construction of Monarchical Partnership», in B. Weissberger (ed.), *Queen Isabel I of Castile. Power, Patronage, Persona*, Woodbridge: Boydell & Brewer, 2008, pp. 3-18.
- EDWARDS, J., *The Spain of the Catholic Monarchs 1474-1520*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.
- FIGUEIREDO, A., «O narrador e o herói na Crónica da Tomada de Ceuta», in A. Branco (coord.), *Figura. Actas do II Colóquio da secção Portuguesa da AHLM*, Faro: Universidade do Algarve, 2001, pp. 89-110.
- FIGUEIREDO, A., «Viagem, cavalaria e conquista na Crónica de Guiné de Gomes Eanes de Zurara.» in A.S. Laranjinha — J.C. Miranda (eds.): *Modelo: Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Porto: Faculdade de Letras, 2005, pp. 25-33.
- GARCÍA, F. — Sanz, M. (coord.), *La muerte de los príncipes en la Edad Media. Balance y perspectivas historiográficas*, Madrid: Casa de Velázquez, 2020.
- GARCÍA MARSILLA, J.V., «Vestir el poder. Indumentaria e imagen en las cortes de Alfonso El Magnánimo y María de Castilla», *Res publica* 18 (2007) 353-373.
- GAVRILYUK, P.L. — Coakley, S. (eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- GENET, J.-P., «Modelos culturales, normas sociales y génesis del Estado Moderno», in P. Boucheron — F. Ruiz Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 17-37.
- GIL, A., *A identidade nacional na Literatura Portuguesa. De Fernão Lopes ao fim do século XIX*, Coleção “Teses”, Ponta Delgada: CHAM, 2015
- GILSON, É., *El Espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Eds. Rialp, 1981.
- GOLDEY, P., «A boa morte: salvação pessoal e identidade comunitária», in R.G. Feijó — H. Martins — J. Cabral (eds.), *A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas*, Lisboa: Editorial Quercus, pp. 175-215.
- GONZÁLEZ, W., «Las profecías de la batalla del Salado», *Al Qantir* 15 (2013) 101-127.
- GONZÁLEZ ARCE, J., «Los colores de la corte del príncipe Juan (1478-1497), heredero de los Reyes Católicos. Aspectos políticos, estéticos y económicos», *Espacio, tiempo y forma, Serie III Historia medieval* 26 (2013) 185-208. DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.26.2013.10812>.

- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M.P. — Calvo Población, G.F., «Ponce de León y la enseñanza de sordomudos» in M.R. Berrueto Albéniz — S. Conejero López (coords.), *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días (XV Coloquio de Historia de la Educación, 29, 30 de junio y 1 de julio de 2009)*, Pamplona-Iruña: Universidade de Navarra, 2009, pp. 627-638.
- GRIFFITHS, F., — Starkey, K., «Sensing Through Objects», in F. Griffiths — Starkey (eds.), *Sensor Reflections. Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlin-Boston: de Gruyter, 2018, pp. 1-21.
- GUIMARÃES, J.S., «Danação e redenção da memória do infante D. Pedro nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara», *Revista de História (São Paulo)* 180 (2021) 1-36. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2021.170150>.
- GUIMARÃES, J.S., *Memória e Retórica: “Mouros” e “Negros” na Crônica da Guiné (Século XV)*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012.
- GUIMARÃES, J.S., «Os letrados nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara», *E-Letras com Vida* 8 (2022) 84-103.
- GUIMARÃES, J.S. — M. Moreira, «O louvor da escrita da história como “remédio para a memória” nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara» *Contexto-Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFES* 39 (2021) 331-360.
- HACKE, D. — Musselwhite, P., «Introduction: Making Sense of Colonial Encounters and New Worlds», in D. Hacke — P. Musselwhite (eds.), *Empire of the Senses. Sensory Practices of Colonialism in Early America*, Leiden-Boston: Brill, 2017, pp. 1-36.
- HOMET, R., «Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la *Estoria de España*», *En la España Medieval* 25 (2002) 85-112.
- HOWES, D. (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- HOWES, D., «Afterword. The Sensory Revolution Comes of Age», *The Cambridge Journal of Anthropology* 39-2 (2021) 128-137.
- HOWES, D., «El creciente campo de los estudios sensoriales», *RELACES. Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* 6 (2014) 10-26.
- HOWES, D., «Prólogo», in O. Sabido Ramos (coord.), *Los sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 9-15.
- HOWES, D., *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2023.
- JAY, M., *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1993.

- JAY, M., «The Senses in History. In the Realm of the Senses: An Introduction», *The American Historical Review* 116-2 (2011) 307-315.
- KALINOWSKA, A. — Spangler, J. (eds.), *Power and Ceremony in European History. Rituals, Practices and Representative Bodies since the Late Middle Ages*, London: Bloomsbury Academic, 2021.
- KREITNER, K., «Music for the Royal Chapels», in T. Knighton (ed.), *Companion to Music in the Age of the Catholic Monarchs*, Boston-Leiden: Brill, 2017, pp. 21-59.
- KRUGER, S.F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LADERO QUESADA, M.Á., «Isabelle de Castille: exercice du pouvoir et modèle politique», in E. Bousmar — J. Dumont — A. Marchandise — B. Schnerb (dirs.), *Femmes de pouvoir, femmes politiques durant les derniers siècles du Moyen Âge et au cours de la première Renaissance*, Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2012, pp. 47-66.
- LADERO QUESADA, M.Á., *La España de los Reyes Católicos*, Madrid: Alianza, 2015.
- LADERO QUESADA, M.Á., «La Reina en las crónicas de Fernando del Pulgar y Andrés Bernaldez», in J. Valdeón Baroque (ed.), *Visión del reinado de Isabel la Católica: desde los cronistas coetáneos hasta el presente*, Madrid: Ámbito Ediciones, 2004, pp. 13-61.
- LADERO QUESADA, M.Á., «Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, líderes estratégicos en una época de transición, 1475-1516», in A. Guimerá Ravina (coord.), *Liderazgo estratégico en España, 1475-2018*, Madrid: UNED, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2019, pp. 19-38.
- LAHTINEN, A. — Korpiola, M. (coord.), *Dying prepared in Medieval and Early Modern Europe* (Col. «The Northern World», vol. 82), Leiden: Brill, 2018.
- LE BRETON, D., *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- LE GOFF, J., «O Cristianismo e os Sonhos», in *O Imaginário Medieval*, Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp. 283-333.
- LE GOFF, J., «Os sonhos na cultura e na psicologia coletiva do Ocidente Medieval», in: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa: Estampa, 1980, pp. 281-310.
- LEITE, D., *Àcerca da Crónica dos feitos da Guiné*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1941.
- LOBACH, D., «Medieval Sources of the Modern Symbolic Meaning of the Sword», in AA. VV. (orgs.), *Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2018)*, (Advances in Social Science, Education and Humanities Research, volume 283), Dordrecht: Atlantis Press, pp. 779-783.
- LOPES, F.F., «À volta de Fr. André do Prado (século XV)», *Colectânea de Estudos* 2 (1951) 121-132.
- LOTZ, C., «Les visions de l'au-delà, de l'Antiquité au Moyen Âge: de la transmission d'un genre à un genre de transmission», *SOURCE(S)* 2 (2013) 39-59.

- MACEDO, H., «Fernão Lopes, a sétima idade e os príncipes de Avis», in F. Gil — H. Macedo — L. de S. Rebelo, *Viagens do olhar: Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto: Campo das Letras, 1998, pp. 143-178.
- MACEDO, J.R., «Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os *signa loquendi* de Alcobaça», *SIGNUM: Revista da ABREM* 5 (2003) 88-107.
- MAESTRI, M., «A Crônica Guiné e os Primórdios do Racismo Anti-Negro», in C.P. dos Santos — N. Viana. (Org.). *Capitalismo e questão racial*, Rio de Janeiro: Corifeu, 2009, pp. 50-83.
- MALCOLM, N., *Memory and Mind*, London: Cornell University Press, 1977.
- MANZON, T., «According to the Blessed Dionysius: the Areopagitic Character of Bonaventure's Exemplarism, with Particular Reference to the *Quaestiones de Scientia Christi*», in T. Manzon – I. Zavattero (eds.), *Theories of Divine Ideas from the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, Roma: Aracne Editrice, 2022, pp. 323-350.
- MARCELINO, M., *A imagem dos “negros da Guiné” no contexto da expansão marítima portuguesa: a crônica de Gomes Eanes de Zurara (1453)*, Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de Alfenas, 2020.
- MARTINS, M., *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa* (2ª ed.), Lisboa: Edições Brotéria, 1980.
- MARTINS, M., *Estudos de cultura medieval*, Lisboa: Editorial Verbo, 1969.
- MARTINS, M., *Estudos de Literatura medieval*, Braga: Livraria Cruz, 1956.
- MARTINS, M., «O diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado», *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960) 281-295.
- MARTINS, M., «O livro que o Infante D. Henrique mandou escrever», *Brotéria* 71 (1960) 195-206.
- MARTINS, M., «Petrarca no *Boosco Deleytoso*», *Brotéria* 38 (1944) 361-373.
- MARSCHARK, M. — Spencer, P., *Deaf Studies. Language and Education*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MEIRINHOS, J.F., «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», in L.A. De Boni et al. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, Porto Alegre: Ed. EST, 2008, pp. 330-347.
- MEIRINHOS, J.F., «Prefácio», in J.A. Carvalho — L. de S. Fardilha — Mª L. Fernandes (eds.) *Bosco Deleitoso. Anónimo do século XV*, V.N. de Famalicão: Editora Húmus, 2023, pp. VII-XX.
- MEIRINHOS, J.F., «Significados da natureza em *O Bosco Deleitoso* na tradição monástica contemplativa», in P.V.B. Tavares (coord.), *Natureza e meio natural na vida, linguagens e imaginário da vida monástica. Atas “Ora et labora – Refojos de Basto”*, Cabeceiras de Basto: Município de Cabeceiras de Basto, 2020, pp. 191-207.
- MONSALVO ANTÓN, J.M., *La construcción del poder real en la Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2019.

- MONTEIRO, J.G., *Fernão Lopes: texto e contexto* (Col. Minerva-História, 1), Coimbra: Livraria Minerva, 1988.
- MORENO, A., *Claves hagiográficas en la literatura española (del Cantar de Mio Cid a Cervantes)*, (Col. Medievalia Hispanica, vol. 11), Frankfurt: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2008.
- NASCIMENTO, A.A. do, «André do Prado, Frei», in G. Lanciani – G. Tavani (org.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993, pp. 53-54.
- NASCIMENTO, A.A. do, «O Diálogo de André do Prado com o Infante Dom Henrique: o 'Horologium Fidei'», *Mare Liberum* 7 (1994) 85-104.
- NEUHAUSER, R., «The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages», in A. Classen (ed.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 1564-1566.
- NEWMAN, B., «What Did It Mean to Say "I Saw"? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture», *Speculum*, 80/1 (2005) 1-43.
- NIETO SORIA, J.M., «Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla», *Cuadernos del CEMyR* 17 (2009) 51-72.
- NIETO SORIA, J.M., «Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV», *Estudios de Historia de España* VIII (2006) 133-161.
- NIETO SORIA, J.M., *Las crisis Trastámara en Castilla. El pacto como representación*, Madrid: Sílex, 2021.
- NOGALES RINCÓN, D., «El color negro: luto y magnificencia en la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)», *Medievalismo* 26 (2016) 221-245.
- OLAIA, I., *Território e poder entre duas vilas da Estremadura: Aldeia Galega e Alenquer na Idade Média*, Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2019.
- O'DAILY, I., «Finger counting and Hand Diagrams in Middle Ages», in s/ed., *medieval fragments*. URL= <https://medievalfragments.wordpress.com/2014/03/14/talk-to-the-hand-finger-counting-and-hand-diagrams-in-the-middle-ages/>
- PALAZZO, E., *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris: Éditions du Cerf, 2014.
- PÉREZ PRIEGO, M.Á., *Literatura española medieval (el siglo XV)*, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2013.
- QUINT, A.-M., «Chronique d'un avènement annoncé (Fernão Lopes et le Maître d'Aviz)», in A. Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV-XVII)*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000.
- RATZINGER, J., *The Theology of History in St. Bonaventure*, trad. Z. Hayes, Chicago: Franciscan Herald Press, 1989.

- RAY, A., «Silence is a Virtue: Anglo-Saxon Monastic Sign Language», in s/ed., *Medieval manuscripts blog*. URL=<https://blogs.bl.uk/digitisedmanuscripts/2016/11/silence-is-a-virtue-anglo-saxon-monastic-sign-language.html>
- REBELO, L. de S., *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- REILY, L., «O papel da Igreja nos primórdios da educação dos surdos», *Revista Brasileira de Educação* 12/35 (2007) 308-326. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782007000200011>.
- RENO, J.O., *Home Signs: An Ethnography of Life beyond and beside Language*, Chicago: The University of Chicago Press, 2024.
- RICAÑO, A.G., «Juan Pablo Bonet», em Real Academia de la Historia (ed.), *Diccionario Biográfico electrónico (DBE)*. URL: <https://dbe.rah.es/biografias/8802/juan-de-pablo-bonet>
- ROSA, L., *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, Tese de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.
- ROSA, L., «Por detrás de Santiago e além das feridas bélicas. Mitologias perdidas da função guerreira», in L. Rosa, *Longas guerras, longos sonhos africanos*, Porto: Fio da Palavra, 2010, pp. 109-126.
- RUBIO TOVAR, J., «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo», *Études des Lettres: revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne* (1992) 53-73. DOI: <http://www.e-periodica.ch>; <https://doi.org/10.5169/seals-870440>
- RUIZ, T.F., «Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les célébrations de mai 1428», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 46-3 (1991) 521-546.
- SALIVE, N., *Lions and Kings: the transformation of lions as an index of power in the Middle East*, Thesis submitted to the Faculty of the College of Literature, Science, & Arts at the University of Michigan in partial fulfillment for the requirements for the degree of Bachelor of Art, Detroit, 2017.
- SANDLER, W. — Lillo-Martin, D., *Sign Language and Linguistic Universals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SANTOS, M.J.A., *As Regras da Regra de Santa Clara*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- SANTOS, R.P.M., *Representações da aristocracia nas Crônicas de Pero López de Ayala e Fernão Lopes*, Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2017.
- SANTOS, Z.C., «A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade do século XV: o *Bosco Deleitoso*», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional sobre Bartolomeu Dias e a sua época*, Porto: Universidade do Porto, 1988, pp. 375-393.
- SCARPELLI, T., «Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in *De scientia Christi*», *Franciscan Studies* 65 (2007) 63-86.

- SEMPLE, B.M., *Discourse of the spirit: Dream and vision in medieval literature*, Tese de doutoramento apresentada à Universidade da Pensilvânia, Pensilvânia, 1991.
- SILVA, P.O., «L'âme à l'état de béatitude connaît-elle Dieu dans le corps ou hors du corps? La réponse d'Augustin dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*», *Mediaevalia. Textos e estudos* 38 (2019) 49-71.
- SIMON, L., «Jews, Visigoths and the Muslim Conquest of Spain», *UCLA Historical Journal* 4 (1983) 5-33.
- SMITH, G.R., «An Inventory of Unprinted Treatises on the Formalities from the Fourteenth and Fifteenth Centuries», in C.A. Andersen (ed.), *Formalitas. The Formalist Tradition in Late Scholastic Philosophy: a Renaissance Forerunner of Formal Ontology*. URL = www.formalitas.eu.
- SOBRAL, C., «O Orto do Esposo», in *História da Literatura Portuguesa* (vol. 1). *Das Origens ao Cancioneiro Geral*, Lisboa: Publicações Alfa, 2001, pp. 411-420.
- SURTZ, R.E., «Music and Spectacle», in T. Knighton (ed.), *Companion to Music in the Age of the Catholic Monarchs*, Boston-Leiden: Brill, 2017, pp. 145-172.
- SYNNOTT, A., *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, New York: Routledge, 2002.
- TONER, J., (ed.), *A Cultural History of the Senses in Antiquity, 500 BCE-500 CE*, New York-London: Bloomsbury Academic, 2014.
- VAL VALDIVIESO, M.I. del, *Isabel la Católica, princesa (1468-1474)*, Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1974.
- VALDALISO CASANOVA, C., «La legitimación dinástica en la historiografía trastámara», *Res Publica: revista de filosofía política* 18 (2007) 307-322.
- VAL VALDIVIESO, M.I. del, «Influencia de Isabel I de Castilla en las crónicas escritas durante su reinado», *e-Spania* 42 (2022). DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.44210>.
- VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámara: el triunfo de una dinastía bastarda*, Barcelona: RBA, 2006.
- VAZ DE CARVALHO, P.A., *Breve História dos Surdos no Mundo*, Lisboa: Surd'Universo, 2007.
- VENTURA, M.G., *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa: Edições Cosmos, 1992.
- VENTURA, M., «O elogio do contraditório. Reflexões sobre a cronística de Zurara», in M. Filho — L. França (coord.), *A escrita da história de um lado a outro do Atlântico*, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018, pp. 143-166.
- WEHRLE, J., «Dreams and dream theory», in A. Classen (ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 329-346. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110267303-017>.
- ZIERER, A., «Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I», *Politeia: História e Sociedade* 6/1 (2006) 123-148.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agostinho de Hipona, 9, 18, 24, 25, 37, 41,
42, 46, 49, 50, 59, 69, 114
- Aguiar, M., 92, 93, 96, 97, 101
- Alfonso de Palencia, 118
- Alquero de Clairvaux, 25
- Althoff, G., 117
- Amado, T., 69, 72, 77, 79
- Ambrósio de Milão, 114
- Andersen, C.A., 13
- André do Prado, 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19,
20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29
- Andrés Bernáldez, 11, 110, 111, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 124, 125
- Anselmo de Cantuária, 26
- António de Beja, 38
- Antunes, A., 83
- Aristóteles, 49, 87, 88, 96, 113
- Bach, V., 67
- Banham, D., 51
- Barbosa, P., 82
- Bartlett, R., 67
- Bártolo de Ancona, 56
- Beda, 54, 56, 57, 59, 60
- Bejarano Pellicer, C., 123
- Benson, J.C., 18
- Bernardo de Clairvaux, 37
- Berthier, F., 56, 57, 64
- Bertoli, A., 93, 96
- Boécio, 27
- Bonaventura de Bagnoregio, 15, 18, 19, 20,
21, 24, 28, 61
- Bragança, José de, 99
- Bragg, L., 58, 60, 61, 62, 64
- Cain, A., 50
- Calado, A.A., 75
- Calafate, P., 13, 33
- Calvo Población, G.F., 57, 58, 59
- Carozzi, C., 32
- Carrasco Manchado, A.I., 109, 110
- Cartelet, P., 72
- Carvalho, H., 80
- Carvalho, J., 85, 88
- Carvalho, J.A., 31, 32, 33, 34, 35
- Carvalho, J.B. de, 98, 99, 100
- Carvalho, M.B. de, 100
- Carvalho, M.S. de, 13, 28
- Caseau, B., 120
- Catroga, F., 97, 98
- Chambel, P., 84
- Chan, H., 84
- Classen, C., 92, 112, 113
- Coakley, S., 114
- Corbin, A., 112
- Coronado Schwindt, G., 92, 102, 103
- Correia, M., 41
- Coser, M.C., 95
- Costa, A.D.S., 14, 15
- De Boni, L.A., 13
- Dias, A.F., 33
- Diego de Valera, 118
- Duarte, L.M., 101
- Earenfight, T., 117
- Edwards, J., 109
- Entwistle, W.J., 79

- Fernandes, V., 98, 99
 Fernando del Pulgar, 118
 Fernão Lopes, 10, 12, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 88, 89, 90, 95
 Figueiredo, A., 80, 93
 Francisco de Meyrnonnes, 14, 16, 29
 Francisco Melchior de Yebra, 60, 61, 62, 63
 Francisco Vallés, 59
 Fróes, V., 95
- Gallop, D., 87
 García Marsilla, J.V., 122
 García, F., 83
 Gavriilyuk, P.L., 114
 Genet, J.-P., 110
 Gil, A., 80
 Gilson, E., 40
 Giovanni Battista della Porta, 64
 Goldey, P., 83
 Gomes Eanes de Zurara, 10, 12, 67, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106
 González Arce, J., 122
 González Rodríguez, M.P., 57, 58, 59
 González, W., 84
 Griffiths, F., 125
 Guilherme Brito, 17
 Guimarães, J.S., 88, 94, 96, 97, 101
- Hacke, D., 112
 Hayes, Z., 18, 19
 Hernández Morejón, A., 59
 Homet, R., 84
 Howes, D., 92, 94, 111
- Isidoro de Sevilha, 114
- Jay, M., 111, 115, 116
 Jerónimo Cardano, 56, 57, 59, 64
 Jerónimo de Estridão, 37, 50
 João de Barros, 98
 João Sarraceno, 24
 Juan Pablo Bonet, 10, 60, 62, 63, 64, 65
- Kalinowska, A., 120
 Korpiola, M., 83
 Kreitner, K., 123
 Kruger, F., 67, 75
- Ladero Quesada, M.Á., 119
- Lahtinen, A., 83
 Lanciani, G., 13, 101
 Le Breton, D., 113, 115, 116
 Le Goff, J., 67, 71, 74
 Leite, D., 99, 100
 Lillo-Martin, D., 55
 Lindley Cintra, L.F., 79
 Lobach, D., 84
 Lopes, F.F., 14, 15
 Lopes, Ó., 101
 Lotz, C., 32
- Macedo, H., 68, 70, 73, 78
 Macedo, J.R., 52, 53
 Macróbio, 70
 Maestri, M., 101
 Maler, B., 31
 Manzon. T., 18, 24
 Marcelino, M., 101
 Marschark, M., 56
 Martim Pérez, 37
 Martins, M., 14, 15, 32, 33, 36, 37
 Meirinhos, J.F., 13, 31, 32, 33, 35, 38
 Minghetti, A.A., 50

- Monsalvo Antón, J.M., 117
 Moreira, M., 101
 Moreno, A., 84
 Moreschini, C., 27
 Musselwhite, P., 112
- Nascimento, A.A. do, 13, 14, 16, 77
 Newhauser, R., 114
 Newman, B., 71, 79
 Nicolau de Cusa, 28
 Nieto Soria, J.M., 117, 120
 Nogales Rincón, D., 123
 Nunes, J., 83
- O'Daily, I., 56
 Ockham, Guilherme, 14
 Orígenes de Alexandria, 114
- Palazzo, E., 114, 115
 Pedro Ponce de León, 10, 57, 59, 60, 61, 62, 63
 Pereira, F., 81
 Pérez Priego, M.Á., 118
 Pero Ponce de León, 58
 Petrarca, 9, 33, 34, 35, 37, 40, 47
 Pimpão, J.J.C., 99, 101
 Platão, 113
 Plotino, 114
 Poggio Bracciolini, 16
 Pseudo-Agostinho, 25
 Pseudo-Dionísio Areopagita, 18, 24
- Quint, A.-M., 68, 73
- Rábano Mauro, 55
 Ratzinger, J., 18
 Raventós, J., 70
 Rebelo, L.S., 68, 70
 Reily, L., 54, 56, 57, 61
- Reno, J.O., 58
 Ricardo de São Vítor, 40
 Rodolfo Agrícola, 56, 57, 59
 Rosa, L., 77
 Rubio Tovar, J., 32
 Rui de Pina, 93
 Ruiz, T.F., 124
- Sandler, W., 55
 Santos, M.J.A., 52, 53, 54
 Santos, R.P.M., 72
 Santos, Z., 33
 Sanz, M., 83
 São Paulo de Tarso, 41, 42
 Saraiva, A.J., 101
 Scarpelli, T., 24
 Schmitt, F.S., 26
 Semple, B.M., 67
 Serrão, J.V., 101
 Silva, P.O., 41
 Simon, L., 85
 Smith, G.R., 13
 Soares, T.S., 92, 98, 99, 100
 Sobral, C., 36
 Sorabji, R., 96
 Spangler, J., 120
 Spencer, P., 56
 Surtz, R.E., 123
 Synnott, A., 112
- Tavani, G., 14
 Tomás de Aquino, 87, 88, 116
 Tomás Galo, 24
 Toner, J., 113
- Val Valdivieso, M^a.I. del, 109, 118
 Valdaliso Casanova, C., 110
 Valdeón Baroque, J., 117, 118

Vannini, M., 25

Vaz de Carvalho, P.A., 49

Veiga, A. de B., 31

Ventura, M., 80

Ventura, M.G., 68, 73, 77, 78

Wittgenstein, L., 96

Zierer, A., 78, 79

Joana Matos Gomes

Investigadora do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, no qual desenvolve um projeto intitulado: “Power of gender, gender of power: women, queenship and historiographical discourse in Mediterranean geographies” (CEEC). Trabalha na área da literatura e da historiografia medieval ibérica, centrando-se no estudo da representação das mulheres, da tradução historiográfica e na crítica textual. É IP do projeto do Instituto de Filosofia “Sensorial Vision, Spiritual Vision: a survey of their principles in the fifteenth-century Portuguese literature”.

Filipe Alves Moreira

Professor Auxiliar na Universidade Aberta e investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Participou em projetos de investigação em Portugal, EUA, Espanha e Argentina e tem várias publicações académicas. Colaborou no projeto *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa* e coeditou um livro de linhagens medievais no âmbito da coleção *Portugaliae Monumenta Historica*. A sua investigação centra-se na literatura e historiografia portuguesa dos séculos XIII a XVI e nas relações com a literatura castelhana e a memória histórica.

Mário João Correia

Investigador do Instituto de Filosofia, Universidade do Porto, onde desenvolve um projeto (CEEC Ind., 4.^a ed.) intitulado “Taxonomies of Distinction in Iberian Scholasticism: Francisco Suárez, Pedro da Fonseca and Pedro Luís”. Doutorou-se pela mesma universidade com a tese “*De sufficientia praedicamentorum*: suficiência e distinção das categorias na escolástica medieval”. É coeditor da Revista Española de Filosofía Medieval e do magazine/newsletter *IPM Monthly*. Os seus trabalhos focam-se sobretudo na Escolástica Ibérica, Escotismo tardio e metafísica medieval e do início da Idade Moderna.

O presente volume reúne um conjunto de estudos que têm como tópico comum o tema da visão – tanto nas suas dimensões sensoriais como espirituais – na literatura da Península Ibérica do longo século XV. O objetivo que orientou a sua conceção foi o de discutir de que forma o sentido da visão é retratado num conjunto heterogéneo de textos escritos em Portugal e Castela durante este período, procurando determinar se existe uma perspetiva comum sobre a visão enquanto experiência percetiva ou mental ou se, pelo contrário, existem dissonâncias e posições variadas sobre este conceito. Os estudos aqui reunidos demonstram como a visão, tanto na sua dimensão sensorial como na sua dimensão espiritual, se manifesta como um importante elemento integrador, marcando presença em vários domínios da cultura escrita medieval ibérica, e em distintas áreas do saber como é o caso da literatura, da filosofia, da teologia, da historiografia e dos manuais de ensino de surdos. A variedade de perspetivas e dos temas tratados contribui para uma compreensão mais aprofundada das modalidades de expressão da experiência visual no período em estudo.

ISBN 978-989-9213-64-7

