

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE LETRAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

GUIDO ALBERTO BONOMINI

O ITINERÁRIO PARA AS DELÍCIAS: O *LOCUS AMOENUS* ENTRE O  
*DE VITA SOLITÁRIA*, DE FRANCESCO PETRARCA E O *BOOSCO*  
*DELEITOSO*

NITERÓI

2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

GUIDO ALBERTO BONOMINI

O ITINERÁRIO PARA AS DELÍCIAS: O *LOCUS AMOENUS* ENTRE O  
*DE VITA SOLITARIA*, DE FRANCESCO PETRARCA, E O *BOOSCO*  
*DELEITOSO*

Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Letras da Universidade Federal  
Fluminense para a obtenção do grau de Doutor  
em Letras

Área: Estudos Literários

Subárea: Literatura Comparada

Orientador: Prof. Dr. JOSÉ CARLOS BARCELLOS

Instituto de Letras – Universidade Federal Fluminense

Niterói, 1º semestre de 2008

Um agradecimento especial a minha  
mulher Jaqueline, que conseguiu  
achar uma luz no meio da  
tempestade dos papéis.

Agradeço infinitamente: José Carlos Barcellos, Opazia Feres, os quais “curtiram” ao vivo este longo e duro *itinerarium*, meu tio Giovanni Spagnoli, excelente paleógrafo, minha mãe, que, apesar da sua “verde idade”, domina bem inglês e francês, e minha irmã Francesca, hoje em dia mais alemã do que italiana!

Enfim, obrigado a todos os que assistiram e aos que gostaram do trabalho... os que não gostaram..

Scriveva nel XII secolo Giovanni di Salisbury, nel Metalogicon: “Bernardo de Chartres diceva che noi siamo come nani che stanno sulle spalle dei giganti, così che possiamo vedere più lontano di loro non a causa della nostra statura o dell’acutezza della nostra vista, ma perché — stando sulle loro spalle — stiamo più in alto di loro”.

## RESUMO

O presente trabalho contém uma análise sobre a colação das obras: *De Vita Solitaria*, de Francesco Petrarca ( Vat. Lat. 3357) e o *Boosco Deleitoso*, obra editada em 1515, de autoria anônima. Foi traçado um possível caminho e chegada do manuscrito do *De Vita Solitaria*, em Portugal, no qual se inspirou o anônimo.

Há também neste trabalho a edição de algumas cartas que demonstram o intercâmbio entre a dedicatória da obra, a Rainha D. Leonor, e o Convento de Le Murate de Florença. Parte central do presente trabalho é a análise do *topos* de matriz clássica, o *locus amoenus*, na obra de Petrarca, e seu relativo reaproveitamento no *Boosco Deleitoso*.

Palavras chave: De Vita Solitaria, Boosco Deleitoso, Locus Amoenus.

## RIASSUNTO

Il presente lavoro contiene un'analisi sulla collazione delle opere: *De Vita Solitaria* di Francesco Petrarca (Vat. Lat. 3357) e il *Boosco Deleitoso*, di autore anonimo, opera pubblicata nel 1515. E' stato tracciato un possibile cammino e arrivo del manoscritto del *De Vita Solitaria*, in Portogallo, al quale si ispirò l'anonimo.

E' presente inoltre in questo lavoro l'edizione di alcune lettere che dimostrano lo scambio tra la dedicataria dell'opera, la Regina D. Leonor e il Convento delle Murate di Firenze. Parte centrale del presente lavoro è l'analisi del *topos* di matrice classica, il *locus amoenus*, nell'opera di Petrarca e la sua riutilizzazione nel *Boosco Deleitoso*.

Parole chiave: De Vita Solitaria, Boosco Deleitoso, Locus Amoenus.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	p.9
2. A CRÍTICA SOBRE O <i>BOOSCO DELEITOSO</i>	p.14
2.1. O <i>De Vita Solitaria</i> , de Francesco Petrarca, fonte primária do <i>Boosco Deleitoso</i>	p.27
2.2. Composição e transmissão do <i>De Vita Solitaria</i>	p.31
2.3. Colaço das duas obras: o texto latino do <i>De Vita Solitaria</i> (Vat. Lat. 3357) e a edição do <i>Boosco Deleitoso</i> , de 1515	p.56
3. TROCAS CULTURAIS ENTRE ITÁLIA E PORTUGAL NO SÉCULO XV	p.199
3.1. Importantes personagens portugueses em Florença	p.200
3.2. D. Leonor	p.205
3.3. A Florença de Savonarola	p.211
3.4. A correspondência entre D. Leonor e <i>Le Murate</i>	p.222
4. <i>LOCUS AMOENUS</i> E A PAISAGEM IDEAL	p.262
4.1. As fontes do <i>locus amoenus</i> , segundo Petra Haß	p.264
4.2. Função e ficção do <i>locus amoenus</i> e solitário	p.268
4.3. <i>Umbra</i> e <i>locus amoenus</i>	p.270

4.4. <i>Silva e locus amoenus</i>	p.272
4.5. <i>Nella selva di Petrarca</i>	p.278
4.6. <i>Locus amoenus e itinerarium no Bosco Deleitoso</i>	p.284
5. CONCLUSÃO	p.299
6. FAC-SÍMILES	p.310
7. BIBLIOGRAFIA	p.319-322

## 1. INTRODUÇÃO

Retomar a análise da obra literária *Boosco Deleitoso*, de autoria anônima, é um problema teórico demasiado complexo. Importa, antes de tudo, traçar um itinerário das relações culturais, sobretudo literárias, que compõem o universo desta obra literária única. Escrita por um anônimo, numa época não bem definida, entre o final do século XIV e o início do século XV, e editada na sua forma definitiva em 1515, com a dedicatória a Dona Leonor, oferece primeiramente um ponto de interrogação relativo à cronologia, pelo menos, da primeira escritura em forma de texto completo, pois a dedicatória deve ter sido com certeza bem posterior. Todavia, o cerne deste enigma literário, como ousaria defini-lo, não consiste tanto, ou pelo menos não somente, numa questão de ordem cronológica e filológica, de que também tratarei mais adiante, quanto na natureza das fontes usadas pelo autor anônimo. Uma, entre outras, é indiscutivelmente o *De Vita Solitaria*, de Francesco Petrarca, obra que o autor glosa quase que inteiramente, mesmo não resultando ser a única fonte na qual o escritor se inspirou.

É provável que o anônimo tenha lido também uma outra obra petrarquiana, *De Otio Religioso*, obra escrita por Petrarca pouco depois do *De Vita Solitaria*, a qual contém referências à solidão, enquanto atitude propedêutica à contemplação de Deus.

Todavia é fundamental reparar que, mesmo sendo Petrarca o autor glosado copiosamente pelo anônimo, já a partir da leitura das primeiras páginas do *Boosco Deleitoso*, ingressamos numa obra-percurso, que nos ilumina sobre o correto itinerário que nos levará até a salvação das nossas almas, ao jardim das delícias, onde poderemos contemplar a onisciência divina. De fato, no *De Vita Solitaria*, que é a principal fonte também, no que diz respeito à estrutura da obra do anônimo, não há uma estrutura de viagem para a salvação, mas é como um decálogo para quem aprecia as vantagens da vida solitária, contraposta à do “segr̃e”. Portanto, temos, de um lado, um *itinerarium*; do outro, uma obra que bem classicamente relembra as mais límpidas páginas dos poetas latinos cantando a beleza do afastamento da cidade e a contemplação criativa do *otium litterarium*, num lugar bem longe da azáfama dos afazeres da cidade. A este respeito, portanto, gostaria de levantar a hipótese da continuidade desta ficção tópica do *itinerarium*, que vai do pecado à salvação, no contexto da época da escritura do livro do anônimo.

Por sua vez, o *itinerarium salvationis* é um *leit-motiv* presente em toda a tradição medieval e particularmente bem arraigado em Portugal, assim como na área ibérica, conforme Mário Martins<sup>1</sup> cita na introdução de seu ensaio considerado desbravador por Lênia Mongelli<sup>2</sup>. O caminho que o peregrino busca, mesmo dentro da própria auto-reflexão, para afastar o pecado e achar o caminho que o leva até a contemplação da suma ciência divina é, em primeiro lugar e sem dúvida, uma herança dantesca, assim como, previamente, bonaventuriana. Por isso, a fonte primária que nos reconduz a esse tipo de

---

<sup>1</sup> MARTINS, Mario. *Petrarca no Boosco Deleytoso*. Braga: %URVira, 1944.

<sup>2</sup> MONGELLI, Lênia. “O deleite do Boosco de Deus”. In: *Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Marins Fontes, 2001. p.107-55

estrutura itinerante é com toda probabilidade o *Itinerarium Mentis in Deum*, de Boaventura de Bagnoreggio, enquanto, por sua vez, já fonte do *Paraíso* dantesco, assim como do desenho geral da *Divina Comédia*.

De outro lado, poderíamos conjecturar que, mesmo não sendo o *De Vita Solitaria* uma obra com a estrutura de um itinerário de salvação, mas sim um monólogo que nos ilumina sobre as vantagens da vida solitária, confrontada com a vida do século, cheia de desvios e corrupções, a obra de Petrarca em si, todavia, é disposta e concebida como um conjunto de experiências *in progress*. O que resulta de fato é a imagem de um pecador, o poeta, o qual, após ter dedicado a própria existência poética a cantar o amor mundano, na sua maturidade procura conhecer a si mesmo, além de se dedicar à revisão do seu riquíssimo epistolário, os sonetos em morte de Dona Laura, onde não há mais um sentimento de amor paixão, mas sim um amor pela cultura e pela láurea poética. As *Seniles*, as cartas escritas por Petrarca na fase madura da sua produção, recolhidas em 16 livros, também são o fruto de uma auto-reflexão no sentido de um percurso de auto-reconhecimento agora alcançado.

As obras de cunho filosófico, enfim, abrangem, por assim dizer, o período que vai de 1346, início da redação do *De Vita Solitaria*, até a morte do poeta, em 1374, podendo, assim, traçar um percurso que vai do amor adolescente até o amor sagrado, o amor pelo amor, enquanto ato puro, o amor a Deus. É provável, portanto, que o anônimo português, mesmo não encontrando uma referência direta de um percurso ascensional na obra por ele mais glosada, o *De Vita Solitaria*, veja o poeta aretino como um peregrino que emprega sua vida inteira, assim como sua obra, em busca do conhecimento de

sua própria alma para nos indicar, através de sua experiência poética, o percurso de salvação.

Não é por acaso, assim, que, a sustentar a estrutura demasiadamente numérica do *Boosco Deleitoso*, de gosto eminentemente medieval, intervenha, com toda probabilidade, uma outra fonte imprescindível, o *Itinerarium Mentis in Deum*, de Boaventura de Bagnoreggio. Temos nesta obra uma estrutura infinitamente ternária, em que a realidade é dividida em três níveis, através dos quais deve passar o conhecimento humano. Neste caso, os três tipos de conhecimento têm como analogia os três diferentes tipos de luz do dia. Daqui descendem ainda três tipos de considerações: 1) a constituição das coisas; 2) a função delas como meio de progresso no nosso caminho; e 3) o grau de clareza que nos é permitido conquistar no difícil caminho para o conhecimento. S. Boaventura, no esquema desta obra, mantém o mesmo desenho nas demais observações, o que lhe permite completar a determinação dos sucessivos níveis. Portanto, teremos cada grupo com três notações sucessivas em cada um dos níveis. Assim, no próprio modo de existir das coisas correspondem três níveis: 1) existência da matéria; 2) existência no conhecimento; e 3) existência na ciência divina. Sempre com uma tríade, Boaventura faz referência aos diferentes modos com os quais a própria teologia se coloca na relação entre realidade e conhecimento. Neste caso temos, a nível visível, três graus que correspondem aos três pares das asas dos serafins. O próprio raciocínio do livro é visivo e obviamente ternário, pois temos, novamente, três planos da realidade: 1) externa; 2) interna; e 3) superior, nos quais podem ser encontrados os elementos da trindade divina, as

*imagines* e a sua presença além da nossa mente, enquanto *Lumen Aeternae Veritatis*.

Já sabemos que esta obra inspirou o *Paraíso dantesco*<sup>3</sup>, segundo a crítica tradicional, como em particular no ensaio de Natalino Sapegno, o qual comenta Par. XXX<sup>4</sup>, achando nesses versos uma correspondência com a *explanatio* do *Itinerarium*. Portanto, para melhor chegarmos à compreensão da estruturação da obra do anônimo, será preciso em primeiro lugar medir a contemplação do espaço narrativo muito próximo ao do *Itinerarium* de Boaventura, perseguindo assim uma lógica exata de arquitetura e numerologia própria do mundo medieval.

---

3 ALIGHIERI, Dante. *Paradiso*. Milano: Rizzoli, 1975. Par. XXVIII, 2, nota 2, p.505

4 SAPEGNO, N. op.cit. Par. XXX, vv.62-81

## 2. A CRÍTICA SOBRE O *BOOSCO DELEITOSO*

Os numerosos filólogos que tentaram uma abordagem da obra, de autor anônimo português, *Boosco Deleitoso*<sup>5</sup>, sempre se depararam com uma variada série de interrogações. Em primeiro lugar: quem é o autor do livro? Provavelmente, o mesmo autor que escreveu o *Orto do Esposo*, cujo texto, como foi declarado na edição de Bertil Maler<sup>6</sup>, seria do fim do século XIV e do começo do século XV. Admitindo, portanto, a autoria comum com o *Orto do Esposo*, ou, pelo menos, a proximidade estilística e temática, é possível inserir também o *Boosco Deleitoso* no mesmo período.

O autor do *Orto do Esposo*, provavelmente contemporâneo de Fernão Lopes, teve muita popularidade, mesmo porque existiam, já contemporaneamente à publicação, numerosas cópias nas bibliotecas medievais. Um exemplar o possuía o rei D. Duarte, e outro, o condestável D. Pedro de Portugal<sup>7</sup>. Frei Fortunato de São Boaventura, em seus *Comentarium de Alcobacensi manuscriptum biblioteca libri tres*, atribui esta obra a um certo

---

<sup>5</sup> MAGNE, Augusto (ed.). *Boosco Deleitoso*. Volume I: Texto crítico. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura: Instituto Nacional do Livro, 1950.

<sup>6</sup> MALER, Bertil (ed.). *Orto do esposo*. Texto inédito do fim do século XIV ou começo do XV: Edição crítica com introdução, anotações e glossário. Volume I: Texto crítico. Rio de Janeiro, 1956. (Introdução de Augusto Magne)

<sup>7</sup> op.cit.

Frei Hermenegildo de Tancos. A. Magne<sup>8</sup>, que cuidou também da edição do *Boosco Deleitoso*, destaca:

(...) as frisantes analogias do *Orto* com os outros escritos coevos impressiona, em particular, a semelhança do estilo do autor do *Orto* e do autor igualmente desconhecido do *Boosco deleitoso*, composto na mesma época, conquanto publicado apenas no primeiro quartel do século XV.

Com isto, Magne introduz-nos também à segunda interrogação: por que teria sido a obra publicada num período tão distante da sua primeira escritura? Mas disso trataremos mais adiante. As duas obras, continua mais adiante Magne,<sup>9</sup>

Têm igualmente admiração pelo *De Vita Solitaria* de Francesco Petrarca (...)tanto que chega a levantar-se no espírito a dúvida se não proviriam do mesmo autor as duas obras. Basta confrontar o cap. 94 fl.46 do *Boosco*, trecho que fala a respeito do Papa Celestino V, com o que vem à fl.119 do *Orto*, que “se estriba no testemunho de Petrarca”.<sup>10</sup>

Depois de ter falado de Pedro Damião como exemplo de vida solitária, o autor anônimo passa a falar de um outro exemplo de vida de *contempraçom*; trata-se de Pedro da Morrone, o futuro Papa Celestino V, personagem bastante discutida também por Dante Alighieri, que o coloca na área dos velhacos. Mas vejamos, primeiro, como é apresentado Papa Celestino V no *Boosco Deleitoso* e, a seguir, reportamos o texto do *Orto do esposo* onde é tratado o mesmo personagem<sup>11</sup>:

536. E como quer que este Pedro foi nobre por leixar tam grande dinidade, muito mais nobre pareceria, se non fosse outro mais nobre despreçador de maior alteza, convem saber, outro que foi papa em Roma e foi chamado Celestino, que assi leixou a mui grande dinidade de papa pêra o ermo u ante vivia, que parecia que se

---

<sup>8</sup> op.cit. p.VII

<sup>9</sup> op.cit. idem

<sup>10</sup> op.cit. idem

<sup>11</sup> *Boosco Deleitoso*. Cap.536, op.cit. p.212-3

soltara de prisom dos emmigos. E eu tenho que esto que ele fez foi proveito a ele e ao mundo, porque ele nom havia experiencia das cousas humanaes que havia despreçadas póla muita contempraçom das cousas divinaaes, que gaanhou per longo amor da vida solitária.<sup>12</sup>

O autor do *Orto do Esposo* introduz a figura do Papa Celestino V já na fl. 31 v, linha 35 <sup>13</sup>:

Celestino, sendo moço em huydade tenra, foy-se pêra ermo, por tal que pontadamete tan solamete uiesse ao seu Criador.

E na fl. 32, linha 25:

E uivendo elle asy, (foy) feyto papa de Rroma e ena dignidade no leixou elle de fazer uida de hermitam, em quanto podia, ca ele era muy áspero a sy mesmo antre as mayores viçosos e muy pobre antre as rrequezas tam grandes.

Relacionamos agora os trechos onde se fala do “gran rifiuto”, em aceitar a cadeira pontifícia e a preferência de voltar no ermo. Encontramos aqui, o que não acontece em Dante, o qual vê nesta recusa um ato de profunda covardia, uma certa compreensão do autor, que defende o comportamento de Pietro da Morrone em preferir a solidão à sede romana:

Col 2.(..) Depois que o soueto home renunciou ao papado, quisera-se tornar ao ermo esconditamente pêra uiuer como ante viuya, mas o papa que foy depois delle, por no nascer escândalo e scizma ena egreya, teendo alguuo que Celestino era papa, mandou-o guardar em huu castello. Mas elle uayaua sempre aa sancta contençaçom, fazendo muy sancta uida ataa sua morte.

E ao Fl.119 V e seg. é ainda mais clara a referência ao *De Vita*

*Solitaria*, sendo citado Francesco Petrarca:

---

12 op.cit. idem

13 MALER, Bertil. *Orto do Esposo*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/ Instituto Nacional do Livro, 1956. p.70

Porede o papa Celestino renunciou e leixou o papado. E este Celestino, ante que fosse papa, auia o nome Pedro e viuia emno hermo sanctamente. E quando o quiseram fazer papa, trabalho-se de fugir com seu discípulo, que avia nome /Roberto. Mas o poboo o cercou e tomáro(m)-no ante que elle podesse fugir. E elle disse a aquelle seu discípulo se o queria seguir a hir uiver com elle em aquela alteza do papado, aa qual o leuauo contra sua uootade.

E o discip(u)lo lhe disse.

Rogo-te que me perdoes e que me leyxes per teu socedor uiuer e esta cella pobre e assego ante ca me fazes quinhoeyro da gloria rica e comprida de grandes cuidados. E elle ficou ento ena cella do hermo. E Celestino foy leuado a Roma e f(e)cto papa. Mas depois, **diz Francisco Patriarcha** renunciou o papado. E lançou de sobre ssy a dignidade pontifical asy como carga e feixe mortal e **tornou-se muy tostemete pêra o hermo** asy como se o soltassem os emigos olhua grande adoua e que jouesse presso. E quando prougue e Jhesu Christo, mostrou-se por huu milagre que aconteceo e outro dia, quando elle leixou a dignidade per esta guisa. E quando celestino morreo, aquelle seu discípulo viu a sua alma sobir aos ceos. E no sabendo elle como era e ficou espantado e disse-lhe se queria que fosse co elle ou que lhe madoua fazer. **E Celestino lhe disse que viuesse eno hermo.** E dessy desapareceo e foy-sse pêra o ceo. **E diz mais Francisco, heremita e grande poeta:**

Fl 120 Quato foy triste e contra uotade deste Celestino sobir aa alteza da dignidade do papado e quanto foy leda e de sua uotade o descendimento della!<sup>14</sup>

Para poder definir, mesmo com muita aproximação, o período de escritura do *Boosco Deleitoso*, temos mais um elemento para poder datar a eventual chegada do *De Vita Solitaria* em área portuguesa. Sabemos, de fato, que no livro de autoria anônima não se encontra presente a vida de S. Romualdo e cabe aqui lembrar que no *De Vita Solitaria* este foi um personagem introduzido somente em um segundo momento, tanto que não está presente em vários manuscritos citados na edição crítica dessa obra de Petrarca<sup>15</sup>.

Como veremos mais adiante, o chamado *Suplemento Romualdino* foi acréscimo introduzido por Petrarca somente após 1372, data na qual o poeta é convidado pelo prior da Ordem dos Camaldulenses a inserir, como exemplo

---

14 op.cit. p.35-6. As partes em negrito são minhas e as evidenciei para remarcar que a fonte comum citada é sempre a de Francesco Petrarca, o qual também no *De Vita Solitaria* o cita como exemplo de grande solitário, prezável por isto.

15 PETRARCA, F. *De Vita solitaria. Kritische textausgabe und ideengeschclitlicher Kommentar*, von K. A. Enenkel. E. J. Brill Universitaire Pers Laiden: Leiden/ New York: Kobenavn/ Köln, 1990.

de grande solitário, o fundador da ordem, S. Romualdo. Portanto, como o anônimo não cita a vida deste santo, podemos imaginar que ele leu um manuscrito do *De Vita Solitaria* mais antigo, anterior ao 1372, que não continha o assim dito *Suplemento Romualdino*.

De outro lado, porém, a crítica portuguesa quase unanimemente aceita a hipótese de que o manuscrito do *libello* petrarquesco entrou em Portugal por mediação catalã, nas derradeiras décadas do século XIV, numa ligação existente entre a Coroa de Aragão e a Casa de Avis, deixando cair também a eventual mediação interna da Corte do Papa, proposta pelo próprio autor em Sen VI, 9<sup>16</sup>.

Aida Fernanda Dias, em seu ensaio<sup>17</sup>, cita o nome de dois ilustres catalães, Bernat Metge e Antoni Canals, os quais acusam o culto pelo poeta laureado e pelo humanista, quer através de traduções, quer através de textos que se mostravam fiéis ao pensamento de Petrarca, tomando-os como modelo<sup>18</sup>. Isto nos sugere que circulou em área hispano-lusa não só o original de Petrarca em latim, mas inúmeras traduções e glosas mais ou menos credenciadas. O *Boosco Deleitoso* pode ter sido uma, como também, por sua vez, pode ter sido inspirada em uma cópia e não no original de Petrarca.

Mas o que nos interessa é ver que também Aida Fernanda Dias está de acordo com Mário Martins, em que a obra de Petrarca entrou bastante cedo em área portuguesa no fim do século XIV. A autora tem só uma dúvida, com respeito à fonte do Condestável D. Pedro, rei catalão de final do século XIV, o

---

16     PETRARCA, F. *Le Senili Libri I-VI*. Tomo I. Torino: Nino Aragno Editore, 2004.

17     op.cit.

18     ROSSI, Giuseppe Carlo. *La tradizione del Petrarchismo nella letteratura portoghese, Convegno Internazionale Francesco Petrarca*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1976. p.71-2

qual parece ter entrado em contato com a obra do aretino, porém não o cita textualmente, como faz com os demais exemplos de escritores.

Quanto aos conteúdos, temos sempre de um lado a fonte petrarquiana, que sustenta a vida solitária enquanto vida para a perfeição, para a meditação e para a criação, destinada aos amantes das virtudes, governantes, prosadores, filósofos, poetas e religiosos. O *Boosco Deleitoso*, pelo contrário, assume um sentido que vai além do literário: o bosque coberto de névoa representa o estado de penitência, o campo apartado e deleitoso é a consolação de Deus, o alto monte significa o estado da alta contemplação, as aves no “bosque nevooso” são os doutores da Igreja, e a Justiça e a Misericórdia são os pés espirituais de Deus<sup>19</sup>.

Enfim, o *Boosco Deleitoso* parece propor um reaproveitamento monástico do ideal humanista do *De Vita Solitaria*.

Para Aubrey Bell<sup>20</sup>, o elogio da vida solitária faz lembrar o título de um tratado atribuído a D. Felipa de Lencastre: *Tratado da Vida Solitária*, tradução ou adaptação do latim de Lourenço Justiniano. Pedro Calafate<sup>21</sup>, de outro lado, fornece-nos um válido ponto de partida para podermos remontar às fontes comuns da dialética medieval; ele afirma que o anônimo segue São Boaventura como representante do mundo monacal puro preso aos valores rurais contra o renascimento urbano.<sup>22</sup>

Ora, para voltar à questão do ermo, como elemento que define o espaço no qual se situa a obra do anônimo, temos também o testamento do

---

19 MARTINS, M. op.cit. p.23

20 BELL, Aubrey. *Literatura Portuguesa*. História e Crítica. Coimbra, 1931.

21 CALAFATE, P. “O Boosco deleitoso”. In: *História do pensamento filosófico português*. Lisboa: Caminho, 1999. v.1 – Idade Média, p.527-31

22 op.cit. p.531

Infante Santo, D. Fernando, lavrado por Fernão Lopes nas vésperas da partida dos portugueses para a conquista de Tanger, que dá ao cronista-mor do Reino e seu escrivão da pureza “*hu livro de linhagem que me elle deu que chamao Ermo espiritual*”<sup>23</sup>.

Júlio Dantas<sup>24</sup> aventou a hipótese de que o *Ermo Espiritual* e o *Boosco Deleitoso* sejam uma única obra. O régio bibliófilo D. Manuel II, ao descrever o exemplar que possuía, adere à posição de Julio Dantas.

O manuscrito que pertenceu ao Infante, cuja redação é anterior a 1437, é do ano em que Fernão Lopes deu forma legal às disposições testamentárias do filho de D. João I e a obra é deste período, segundo a opinião de D. Manuel. O *Boosco Deleitoso*, na sua forma impressa, é dedicado à rainha D. Leonor, mulher de D. João II, a qual deu a ordem de imprimi-lo em 1515. Mas a dedicatória foi escrita com toda certeza só para a publicação e, por conseguinte, por outro escritor, que aproveitou a obra escrita pelo menos 80 anos antes ou mais. Segundo Leite de Vasconcelos<sup>25</sup> em suas *Lições de filologia portuguesa*, seguido por Aida Fernanda Dias<sup>26</sup>, a grafia de –om e –oem finais, como: “tribulaçom”, “estavaom”, “disserom”, e “multidoem”, “mansidoem”, usada na escritura do *Boosco Deleitoso*, cessa de existir no século XV; a grafia de: –ades e –edes finais, como: sades, cobrades, aures, dedes, receberedes, dura somente até a primeira metade do século XV. Essas indicações gráficas poderiam deixar a suspeita de duas mãos ou de dois

---

23 SOUSA, Antonio Caetano de. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. 2ed. Coimbra: Atlântida 1946-1954, vol. Provas, t.I, livro II, p.212

24 DANTAS, Julio. *Os livros em Portugal na Idade Média*. A livraria do Infante Santo. In: *Anais das Bibliotecas e Arquivos, vol II n. 6*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1921. p.101-9

25 VASCONCELOS, José Leite de. *Lições de Filologia portuguesa*. 2ed. Lisboa: Oficinas da Biblioteca Nacional, 1926. p.136, nota 3

26 BELCHIOR, Maria de Lourdes, CARVALHO, José Adriano Freitas de & CRISTÓVÃO, Fernando (org). *Antologia de espirituais Portugueses*. Lisboa, 1944, p.25-36

tempos de escritura do *Boosco Deleitoso*. Também Leite de Vasconcelos não conclui o assunto, deixando-o com um ponto de interrogação a mais.

Pode também ser possível que o *Boosco Deleitoso* não passe de uma reprodução de uma obra impressa no século XV de que hoje não se conhece exemplar algum. Portanto, Leite de Vasconcelos admite a existência de uma edição impressa precedentemente que mantinha as características gráficas arcaizantes do final do século XV.

No entanto, por que a edição de 1515 continua mantendo uma grafia tão arcaica? Uma hipótese possível é que manter de propósito uma grafia arcaica seja na primeira edição (como no manuscrito que por si mesmo usa uma grafia arcaica), tanto como na segunda, presumindo-se que a de 1515 seja a segunda, pode significar que o *entourage* da corte, à qual a leitura do livro é destinada, gosta de pensar que o texto original do *Boosco* é um texto reconhecido pela tradição, diremos uma *auctoritas* e, portanto, muito próximo ao original *De Vita Solitaria*, do qual seria uma tradução (ou adaptação coeva). Assim surge uma outra pergunta, propriamente ligada ao assunto tratado na obra, no tocante à intenção do escritor: ele produziu o texto querendo mesmo mostrar que se tratava de uma tradução? Ou, talvez, de uma interpretação (um plágio, no sentido bom e clássico do termo)?

Também para Antônio José Saraiva<sup>27</sup>, o *Boosco Deleitoso* foi “(...) **talvez** redigido em princípio do século XV (...) O *Boosco Deleitoso* assimila a experiência estilística dos autores místicos, em latim medieval, alguns deles traduzidos em Alcobaça nos séculos XIV e XV (...) A *Corte Imperial* como o

---

27 SARAIVA, Antônio José & LOPES, Óscar. “Literatura apologética e mística”. In: *História da Literatura Portuguesa*. 5ed. Porto Ed.: Porto, 1965. p.150

*Boosco Deleitoso* indica a existência de uma escola doutrinal portuguesa” (o negrito é meu só para esclarecer que, na realidade, na crítica portuguesa ainda há muitas dúvidas sobre a cronologia da obra). Antônio José Saraiva significativamente introduz o discurso com um talvez, o que significa que em volta do *Boosco Deleitoso* ainda não é possível afirmar nada de definitivo, pelo menos por enquanto.

Mas antes de formular esse juízo sobre o *Boosco Deleitoso*, algumas páginas antes, Antônio José Saraiva<sup>28</sup> define as características da língua falada e usada pela escrita no século XV:

(...) O português escrito como no romance de cavalaria e nas crônicas de Fernão Lopes não se afastava muito da língua falada (pelo menos a estrutura periodal) (...) o latim e, sobretudo latim escolástico é a língua sobre a qual a prosa doutrinal portuguesa apóia seus primeiros passos. D. Pedro declara que a matéria do seu livro o obrigara a usar palavras latinadas.

E continua afirmando que a *Virtuosa Benfeitoria*, também pelo assunto tratado, parafraseia uma fonte latina, o *De Beneficiis*, de Sêneca.

J. Serrão e A. H. Oliveira Marques<sup>29</sup> afirmam que, já em meados de 1300, a língua portuguesa gozava de mais de cem anos de experiência. Mesmo D. Dinis a oficializou, tornando-a o idioma oficial da chancelaria. Este idioma resultava da fusão do galego-português falado e escrito com os dialetos moçárabes usados no sul daquela área. As línguas estrangeiras eram usadas somente para as trocas comerciais, sendo que em âmbito erudito e aristocrático, eram falados também o castelhano, o francês e o italiano.

---

28 op.cit. p.115seq

29 SERRÃO, J. & OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1986. p.400seq

Mas isto não significa que em qualquer área de Portugal fosse presente uma situação lingüística e cultural homogênea. Já em meados do século XV e exatamente em 1477, Saraiva<sup>30</sup> lembra que o arcebispo da diocese de Braga, por exemplo, se lamentava de que:

Nas igrejas e mosteiros deste arcebispado achamos muitos clérigos ou religiosos assim beneficiados, como não beneficiados, que lhes não abasta não serem letrados ao menos daquela ciência que os direitos chamam competente, nem sequer sabem nem entendem algum pouco de latim, mas ainda tanta é a sua negligência que não sabem cantar nem o querem saber e, o que é muito pior, ler se não muito mal <sup>31</sup>.

É uma crítica muito forte dirigida a um dos lugares de produção cultural de mais renome no século XV, o que reafirma, segundo Oliveira, que não há nesse período uma produção original, tanto em língua vernácula como em língua latina. Aliás, a produção em língua vernácula diminui bastante em relação aos séculos XII e XIV; falta uma heterogeneidade temática, inspiração e novidade:

(...)abrindo-se à Europa do tempo, o Portugal culto tendeu a impor mais e a produzir menos. O Vazio poético até o período do Cancioneiro Geral (final do século XV) (...) preenchido pela conservação e repetição do passado e pela importação de produtos e modelos estrangeiros tanto castelhanos, quanto franceses. <sup>32</sup>

Temos, portanto, uma diminuição sensível da produção e difusão das obras de poesia, enquanto a prosa se afirma com maior força tanto na Espanha como em Portugal, com as obras doutrinárias produzidas na Corte de Avis.

Quanto aos gêneros literários neste período, a poesia, saindo de moda, deixa lugar aos romances de cavalaria, história, e temas piedosos e morais. Também o influxo do estrangeiro é determinante, sobretudo a cultura

---

30 op.cit. p.150

31 Synodicon Hispanum II, p.100 Sinodo da arce-diocese de Braga, 1477

32 OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987. p.419-30

espanhola foi marcante na aquisição da literatura de fundo devoto. Com certeza, as cortes e os mosteiros eram os ambientes nos quais se veiculava a produção cultural da época, lugares de produção e de relativa fruição das obras literárias.

Para Oliveira Marques,<sup>33</sup> o impacto cultural dos mosteiros tem sido exagerado, porque entre os séculos XIV e XV, eram poucos os mosteiros que possuíam boas bibliotecas e importantes *scriptoria*, e eles eram, em sua maioria, medíocres e até centros de incultura. Havia também uma certa concorrência com as cortes, por parte das igrejas e das universidades, no que diz respeito à produção literária. Segundo Oliveira Marques, até o mosteiro de Alcobaça sofreu com uma queda de nível considerável, a partir da segunda metade do século XIV.

Este aspecto pode-nos sugerir a provável escassa cultura do tradutor do *Boosco Deleitoso* e explicar, pelo menos em parte, como atesta Magne<sup>34</sup> na introdução ao texto do anônimo, as falhas de tradução (ou reelaboração), que poderiam derivar ou de um cuidado sumário proposital na retratação/tradução da obra de Francesco Petrarca ou de um conhecimento demasiado *pedestris* da língua latina.

Esta segunda hipótese é possível com base na acusação acima citada, do arcebispo de Braga, o qual lamentava um conhecimento quase nulo da língua latina também entre os religiosos. Quanto à produção das cortes, as obras literárias eram todas orientadas para os valores da nobreza da época. Persiste, portanto, a apologia do sistema feudal, sendo a *Virtuosa benfeitoria*,

---

33 op.cit. p.422

34 *Boosco Deleitoso*, op.cit. p.I-XII

do Infante Dom Pedro, e o *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, os pontos principais de referência. A cultura de tipo clerical, porém, se refletia sobre os valores da cultura senhorial. Afonso X, “o sábio”, era um erudito. As cortes de Castela e de Portugal, já desde o século XIII, eram ativas culturalmente. Uma tradição de reis literatos continua com D. Duarte, compositor do *Leal Conselheiro*, e ainda com D. Pedro, Conde de Barcelos, autor da *Crônica Geral de Espanha* (1344). Por sua vez, D. João I, fundador da casa de Avis, escreve o *Livro da Montaria*, onde o propósito didático e moralista funde-se com a moral católica. O elemento fundador das obras produzidas na Corte de Avis é o de fornecer uma recomendação às boas obras.

Através do testemunho do filho, D. Duarte, parece que ele compôs também um livro “*das horas de santa Maria, salmos curtos por os finados*”<sup>35</sup>. Um rei que também compõe salmos é um fato que demonstra que nas cortes há uma produção de caráter religioso e moral como nos mosteiros, talvez emulando-os.

Portanto, não se pode excluir que também o *Boosco Deleitoso*, dada a óbvia dedicatória posterior, foi concebido inteiramente no espaço da corte, mesmo sendo o autor intimamente ligado a uma ordem religiosa, tratando-se, provavelmente, de um monge cisterciense, caso ele seja o mesmo que escreveu o *Orto do esposo*, ou, pelo menos, um religioso que escreve com profundas finalidades educativas num espaço intermédio entre monastério e corte.

Bibliófilos são também os filhos de D. João. Em primeiro lugar, D. Duarte, famoso colecionador de livros: a sua biblioteca tem mais de 80

---

35 *Leal Conselheiro*. Cap.27

volumes. D. Afonso V, filho de D. Duarte, possui uma livraria real e uma oficina de manuscritos. O interesse pelos livros é intercalado com a paixão pela teologia, pelo menos é o que demonstra o *Dialogo da Fé*, de Frei André de Prado, em que o Infante D. Henrique é um interlocutor que argumenta teses teológicas. A corte é, portanto, o espaço onde se estreitam as relações culturais laicas e religiosas, onde os reis escrevem para educar seus filhos e seus súditos, à sombra de uma moral devota.

Também nessas obras doutrinárias há indicações sobre os erros e as omissões, enquanto resultado de distração, ou de má audição, ou de má leitura. D. Duarte, por exemplo, dita as normas do bem traduzir no *Leal Conselheiro*. No cap. XXVII, disserta sobre tradutologia, tratando da correta passagem do latim ao português, rejeitando os latinismos e as palavras não honestas, e preconizando, como terceiro idioma nas traduções do latim, fossem escolhidas as versões em catalão.

É importante reparar que a escritura dos livros didáticos, como o *Leal Conselheiro* e a *Virtuosa Benfeitoria*, apresenta alguns problemas ligados às pausas; isto nos faz perceber que o texto era ditado a um escriba ou secretário em voz alta. Como é possível reparar tais problemas de pausa também no *Boosco Deleitoso*, podemos tentar avançar a hipótese de que a gênese deste texto também não seguisse um caminho e um espaço de produção, assim como de fruição, diferente dos livros dos reis e inclusive num período coevo. Bem distante, obviamente, do pensamento moderno, na sociedade dos séculos XIV e XV em Portugal, nunca era possível conceber as atividades humanas independentes da vontade de Deus. A *Virtuosa Benfeitoria* é o verdadeiro elo a sustentar a sociedade que tem uma estrutura piramidal, uma cadeia que

conduz a Deus. Interessantes a este respeito os conselhos que D. Duarte dá ao futuro Infante no *Leal Conselheiro*, para vencer os excessos da paixão e do desejo e para não cair em tristeza, um pecado mortal pela doutrina católica. Aqui os conteúdos educativos e religiosos se cruzam, e é notável destacar que este raciocínio é a base do percurso descrito no *Boosco Deleitoso*.

Não existe uma divisão temática entre as obras assim ditas de corte e as católico-doutrinárias. A este respeito, é útil postular que no século XV não se possa falar de uma escola doutrinária, nos termos exatos de escola enquanto lugar de produção de textos, inerente à Corte de Avis, mas sim de um lugar onde o plano didático e o moral-religioso se fundem e coexistem em um único sistema generativo.

Ora, quanto às relações existentes entre o ciclo produtivo e os fruidores, pode-se supor que os autores das obras de conteúdo mais religioso-doutrinário (como o *Boosco Deleitoso*) fossem clérigos ou leigos, e tais obras fossem lidas, copiadas e traduzidas no espaço físico da corte e destinadas aos infantes e súditos. Seria menos provável uma difusão mais ampla, a não ser em algumas igrejas, universidades e cortes interligadas.

### 2.1. O *De Vita Solitaria*, de Francesco Petrarca, fonte primária do *Boosco Deleitoso*

Interessa-nos agora averiguar, em primeiro lugar, um dos possíveis caminhos da obra latina de Petrarca em âmbito hispano-português. A este respeito, não parece fora de lugar retomar a carta das *Seniles VI, 9*, datada de

8 de agosto de 1366, proveniente de Pavia, que é a resposta aos agradecimentos de Filipe de Cabassoles por ter recebido o *De Vita Solitaria*, em 6 de junho do mesmo ano, com um atraso de vinte anos, considerando-se o início da composição na primavera de 1346. O que nos interessa nesta *senile* é a declaração, do próprio poeta, de que seu livro foi lido avidamente não somente pelo destinatário, mas também pelos altos prelados da Igreja Romana, entre esses o bispo do Porto, o que demonstraria um ingresso do texto petrarquiano em território português em vida do poeta, então bem antes de quanto a crítica portuguesa supõe:

(2) Illud miraculo additum, quod et Pontificem maximum et, qui illi proximus gradu est, episcopum Portuensem, de libello illo loqui atque eum dignanter expetere; insuper et Ebredunensem archepiscopum et episcopum Ulixbonensem, quorum primus quanto sit ingenio iure me optimo testem facis (nescio enim) secundum vero nonnisi per formam et, quibus credo omnia per literas tuas novi, ambas doctrine uberrime altissimique iudicii viros, et legisse illum avidissime et de eo multa certatim honorifice locutos scribis<sup>36</sup>

O profundo interesse que o *libello* despertou entre os supracitados altos prelados, que o leram avidamente e o discutiram acirradamente quase como em uma competição, permite demonstrar a fortuna que cedo teve o livro e as interrogações que despertou logo no início da difusão do texto, cuja leitura era limitada aos altos dignatários eclesiásticos. A Sen. VI, 9 poderia também demonstrar que, quanto ao tipo de difusão do livro, contrariamente ao que acredita a crítica portuguesa, o *medium* referencial e de transmissão do

---

36 PETRARCA, Francesco, sen.VI, 9, in *Le senili Vol I*. Torino: Aragno Editore, 2004. (“A isto deve-se acrescentar que o nosso maximo pontífice e aquele que fica mais proximo ao teu grau, o bispo de Porto, falaram desta obrinha e do desejo de tê-la; e também o arcebispo de Embrun (nos Alpes dos Sul, na Provença) e o bispo de Lisboa e a altura do engenho do primeiro, como eu o conheço, pode-me usar como testemunha; da do segundo, que conheço só pela sua fama, tu mesmo falas e eu acredito, obviamente, em cada palavra tua; e que, enfim, estas duas personalidades de tamanha cultura e de tão alto intelecto o leram avidamente e falaram dele, quase numa competição, de um jeito muito honorável.”)

texto não foi a corte portuguesa, mas sim a Igreja. Isto obviamente não excluiria a possibilidade de que, no longo espaço temporal entre a primeira glosa do anônimo e a edição de 1515, não haja acontecido uma outra transmissão do texto, talvez vulgata em português, a partir de uma tradição de corte. De qualquer modo, a transmissão de uma edição intermédia do *De Vita Solitaria* poderia, em parte, justificar os evidentes erros de interpretação presentes no texto do anônimo.

O texto de Petrarca, para a crítica portuguesa, entrou em Portugal via Espanha, com toda probabilidade, numa troca de correspondência entre o Marquês de Santillana e o condestável D. Pedro (1429-1466). Sabemos, por tê-lo declarado ele mesmo, que possuía um Petrarca em vulgar *tocha* (ou seja, toscano), mas ignora-se de que obra se trata, mesmo parecendo que se trata de uma obra em vulgar italiano. D. Pedro, na sua *Leitura das coplas del menosprecio e contempto de las cosas fermosas del mundo* (1453-1459), faz-nos supor que ele conhecesse o *De Vita Solitaria*, de Petrarca. Quanto à sua amizade com o Marquês de Santillana, há uma carta de 1488(?) onde Petrarca é citado muitas vezes.<sup>37</sup> E assim surgiria mais uma interrogação: será que as obras latinas eram lidas na língua original ou em cópias vulgatas, e, neste caso, somente num segundo momento eram confrontadas com o texto original em latim? Isto explicaria, pelo menos em parte, as falhas e/ou os verdadeiros erros de tradução do anônimo do *Boosco Deleitoso*, nas partes que resultam ser diretamente inspiradas, ou melhor, traduzidas do *De Vita Solitaria*.

É possível, portanto, que o *De Vita Solitaria* fosse traduzido em espanhol, depois em português, e o anônimo confrontasse com escasso

---

37 MARTINS, M. op.cit. p.133

interesse (ou conhecimento?) o original latino só num segundo momento; ou, hipótese também provável, o anônimo do *Boosco Deleitoso* confiasse só na vulgata. Quanto à veiculação das obras de Petrarca na Espanha, Arturo Farinelli<sup>38</sup> nos informa que, em 1405, Johanis Dezpujol, numa exortação ao monarca catalão D. Martin, recorre a ditos de varões notáveis, entre esses “o solitário de Vaucluse”. Sempre Farinelli lembra que nos *Trabajos de Hércules*, de D. Henrique de Villena, cuja composição não deve ser posterior a 1417, Petrarca é citado, e nos informa da existência de um texto do *De Vita Solitaria*. Entre os outros livros anotados na biblioteca de Villena, há um *Liber Vitae Solitariae Francisci Petrarcha, escripto por Guillermo Coll de Carros, prior de Pujors, papel algodón, siglo XIV XV*. Este livro pertenceu à Coroa de Aragão. Na verdade, à copia ~~HDW~~do monge ripolense Guillem de Colldcanes nunca foi dada muita importância, mesmo sendo mencionada por muitos filólogos, entre eles o ~~SU~~prio italiano Arturo Farinelli, em 1904. Esta ~~Fypia~~ remonta ao final do ~~Vpculo~~ século XIV, a dizer, entre 1377, ano no qual o prior vai estudar disciplinas jurídicas na Universidade de ~~\$ YLQ~~Valência, e os sete anos da vida do prior ainda obscuros, 1380-1387. ~~3R~~pm, permanece bastante acirrada a disputa sobre a exata dataçã~~o~~ da ~~Fypia~~ de Colldcanes. É importante lembrar, neste caso, a posiçã~~o~~ do ~~IIQ~~logó italiano Giuseppe Tavani, que acredita que a cópia remonte a alguns anos depois de 1386, ou também após 1394, quando Colldcanes se tornou prior de Panissars. Todavia, apesar das diferentes posiç}es com respeito à data, um dos elementos de maior ~~UHOM~~no

---

38 FARINELLI, Arturo. *Sulla forma di Petrarca in Ispagna nel Quattrocento*. Torino: Casa Editrice Ermanno Loecher, 1904. p.9

para esta pesquisa é o fato de que Antoni Llagostera Fernandez<sup>39</sup> afirma que o prior ~~HD~~ ~~Q~~ deve ter copiado o Vat Lat 3357, o qual contém o suplemento romualdino, e que resulta ser o coevo e mais importante manuscrito do *De Vita Solitaria*, mas o Barb. Lat 2110, que ~~Q~~ o contém. Teríamos, neste caso, como possível, mais um trâmite catalão, pelo nosso anônimo, e mais antigo, já que no *Boosco Deleitoso* também ~~Q~~ é mencionada a vida de S Romualdo, cuja escritura pode remontar também ao final do século XIV, entre 1380 e 1394.

## 2.2. Composição e transmissão do *De Vita Solitaria*

Que o *De Vita Solitaria*, de Francesco Petrarca, seja a fonte certa do livro do anônimo português, é fora de discussão. Ora, é preciso averiguar de que maneira a obra de Petrarca entra no *Boosco Deleitoso*.

Primeiramente, é necessário analisar como e quando entrou o manuscrito petrarquiano em Portugal. Portanto, *in primis*, será preciso estabelecer uma cronologia da composição da obra que é fonte para podermos, depois, levantar alguma hipótese acerca da chegada do tratado de Petrarca a Portugal. A composição do *De Vita Solitaria* começa em 1346, porém devemos pensar em um período de composição bastante longo, cheio de revisões, repleto de dificuldades, cópias, remanejamentos, pois a obra será

---

<sup>39</sup> FERNANDEZ LLAGOSTERA, Antoni. *La copia Ripollesa del segle XIV del Vita Solitaria de Petrarca*. (pesquisagoogole, internet, com este título)

entregue nas mãos do destinatário somente vinte anos depois, em 1366. Na famosa epístola Sen VI, 5, escrita em Veneza, em 6 de junho de 1366, Petrarca explica, numa *excusatio* a seu destinatário Filipe de Cabassoles, quais foram os principais motivos de atraso no acabamento da obra:

Cum nempe olim solitarius et tui ruris in silentio otiosus ac tranquillus agerem prope felicem vitam si diuturnior fuisset, neve aut incommutata solitudo esset aut iners otium quotidie novi aliquid meditarem aut scriberem, contigit duo michi libelli totidem continuos per annos in diebus quadregesimae, et sacro tempori et loco illi, tuo et statui meo ex parte convenirent: de solitaria alter vita, alter de otio religioso. (...)3. Cur igitur ante non miserim quod et tuum erat dicam. Non una quidem differendi sed plures fuerunt causae, occupatio mea ingens ac perpetua, item tarditas quaedam expediendarum rerum animo insita, utraque tibi causa notissima (...)6. Accessit ad causas mora scriptorum, perfida semper inertia inersque perfidia.  
40

Portanto, aqui o poeta fala das várias ocupações, da preguiça e da dificuldade de lidar com assuntos práticos, e, sobretudo, da inexperiência dos copistas, terminando com um lindo *cursus*, insistindo com a palavra *iners-*, inerte.

Mas em *Var.* 4.28, sempre escrita em Veneza, em 9 de dezembro de 1362, destinada a Moggio, o poeta declara sua idéia de iluminar o texto; portanto, é mais um embelezamento que precisa de experiência e de tempo:

Reliquum est ut rogem reculas illas meas vobis, frater carissime curae esse, si vacat, saltem, Vitam Solitariam; quae si transcurta erit, ut spero, miniatur

---

40 PETRARCA, Francesco. *SenVI*, 5. op.cit. p.701-4 (“Quando um tempo, no silêncio da tua diocese, passava em solidão e num tranqüilo descanso uma vida quase feliz, e prouvera durasse mais, e a cada dia meditando e escrevendo, mesmo por que aquela minha solidão tivesse uma companhia e aquele meu descanso não fosse estéril, algo de novo aconteceu que no tempo Santo da Quaresma, nos dois anos que seguiram, surgiu a inspiração de escrever, um após o outro, dois livrinhos, bem adequados àqueles lugares e à minha condição, e foram um, o *De Vita Solitaria*, e o outro, o *De Otio Religioso*(...) 3. Se tu me perguntares por que não te enviei antes o que era teu e que não podia nem devia ser de outro, te direi. As razões de tal atraso são, de fato, mais que uma: primeiro, os mil afazeres nos quais estou eternamente ocupado, e segundo, uma certa incerteza que é própria do meu caráter, as duas causas que tu conheces muito bem(...) 6. Acrescenta, como terceira razão, aquele malvado descuido ou descuidada maldade dos copistas, e assim tu podes imaginar quanto esses motivos me traíram.”)

ligeturque solemniter per Magistrum Benedictum, et mittantur ad me exemplum et exemplar, diligenter panno cereo obvoluta inter ballas Iohannoli de Cumis.<sup>41</sup>

Cabe notar o título com que o autor identifica a obra, *Vita Solitaria*, que é um dos mais usados, e a intenção de iluminar e colocar uma linda capa, feita por um dos mais famosos profissionais dos livros da época, Mestre Benedito. Desse texto, porém, não temos a edição autógrafa. A edição crítica provém de uma colação de 22 manuscritos, os quais, para K. A. E. Enenkel<sup>42</sup>, são os mais confiáveis e completos para podermos ficar quanto mais próximos à voz e à intenção do autor. E nisto, como sabemos, está todo o esforço filológico: procurar a intenção e a produção fiel do autor.

Em relação ao texto propriamente dito, o *De Vita Solitaria* é uma obra organizada em dois livros. No primeiro, há uma peroração, bastante extensa, das vantagens de uma vida afastada oferecida ao homem inteiramente voltado ao *otium litterarium*. No segundo, os santos exemplos de vida solitária. Temos, portanto, de um lado, um isolamento produtivo, além de contemplativo, ao qual se contrapõe a azáfama da vida da cidade, repleta de enganosos encantos, e, do outro, as vidas de santos e eremitas que praticaram a solidão.

A imposição de Petrarca em tratar o elogio da vida solitária é de inspiração decididamente clássica: o preferir a paz da natureza para melhor meditar e compor é obviamente uma reminiscência horaciana e virgiliana.

---

41 PETRARCA, Francesco. Var. 4.28 (“Irmão caríssimo, falta somente que peça a vós aquelas régulas, se pudéreis cuidar disso, pelo menos do *Vita Solitaria*, a qual estando terminada, como espero, será enriquecida com luminuras e copiada com solenidade pelo Mestre Benedito e ser-me-á enviado um exemplo e um exemplar, envolto com cuidado num pano de cera entre as sacolas de Joãozinho de Cuma.”)

42 Enenkel, K. A. E. *De Vita Solitaria*. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher kommentar. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1990.

No segundo livro, além dos demais exemplos, vale a pena lembrar, a fim de reconstruir um percurso cronológico da obra, que foi inserido o personagem de S. Romualdo, fundador da Ordem dos Camaldulenses, somente após 1372, ano no qual Petrarca encontra o prior da Ordem em Veneza, o qual havia ficado bastante contrariado por não achar um dos mais claros exemplos de vida solitária citado por Petrarca em seu livro.

Temos notícia deste acréscimo numa epístola, a Sen. XVI, 3, a Francisco de Siena, escrita em Arquà, em 1º de março de 1372:

Siquidem quod meus ille liber tuas venerit ad manus gratum habeo... at quod librum scripseris, non placet, et cur dicam. Venit Venetias nuper prior magnus Camaldulensis. Is penes amicum quendam meum fidelissimum librum illum reperit; et erat forte quem primum scribi feceram; atque ideo, ut fit, omnes undiquemargines additionibus pleni erant. Quas cum senex legeret, et nunc hos, nunc illos primae scripturae additos videret...

Romualdi vitam... ad me misit, ex qua ego ...capitulumque unum libro addidi... Amicus alter queri coepit quid Ioannem quendam... relinquerem ...Et nunc maxime vitam eius expecto, in qua si quid erit ad solitudinem spectans, et hunc inseram... Quia igitur et Romualdus hic et ille forsitan Ioannes, de quo adhuc dubius sum, addendi erant, si videbitur, mallem scribere distulisses.<sup>43</sup>

Este acréscimo, do qual fala Petrarca, é o que ficou depois conhecido como *Suplemento Romualdino*, amplamente citado na edição crítica do *De Vita Solitaria*, e que resulta ser mais um elemento para estabelecer, também, as várias questões relativas à cronologia da obra e sua relativa difusão, dentro e fora da Itália.

---

43 PETRARCA, Francesco. Sen XVI,3. In ULLMANN, op.cit. p.13 ( A Francisco de Siena). (“Se por acaso aquele meu livro chegar às tuas mãos ficaria grato(...) deste livro, do qual não gostei, te escreverei e te direi o porquê. Veio em Veneza o Prior Maior dos Camaldulenses. Ele achou na casa de um amigo meu muito fiel aquele livro e, por acaso, era a primeira edição, assim como acontece freqüentemenete, todas as margens estavam repletas de glosas, as quais, quando o velho as leu, e vendo que aqui e ali haviam sido acrescentados alguns exemplos à primeira escritura... enviou-me a vida de Romualdo, da qual eu acrescentei um capítulo... Um outro amigo queria que incluísse a vida de um tal João... que havia esquecido e agora espero sobretudo a vida dele, na qual se há algo que tem a ver com a solidão a inserirei aqui... Assim aqui Romualdo, e talvez João, sobre o qual estou ainda na dúvida, deviam ser incluídos, pelo que parece, teria gostado que tu te empenhasses a escrevê-la.”)

Para Enenkel, autor da edição crítica do primeiro livro do *De Vita Solitaria*<sup>44</sup>, o manuscrito Vat. Lat. 3357 seria o mais antigo e completo. Mas, para podermos chegar à definição de uma possível data de conclusão da obra e de sua provável chegada a Portugal, deixando de lado momentaneamente as questões relativas à cronologia do *Suplemento Romualdino*, deveríamos reler primeiramente a Sen VI. 9, onde o próprio Petrarca declara que também o bispo de Lisboa lê avidamente seu *libello*:

...episcopum Ulixbonensem ...et legissem illum avidissime<sup>45</sup>

E isto acontece em 1366, logo depois de ter entregado o livro ao destinatário, Filipe de Cabassoles, bispo da cidade de Cavallon, muito próxima de Vaucluse e que, no momento da entrega do livro, já havia sido nomeado Patriarca de Jerusalém. Portanto, poderíamos supor que a chegada do livro *De Vita Solitaria* na terra lusa tenha-se dado ainda durante a vida de Petrarca, pelo menos no que diz respeito a um primeiro texto, sem o *Suplemento Romualdino*.

A este respeito, deveríamos tomar novamente em análise as afirmações do Pe. Mário Martins acerca da imagem do nobre solitário, Dom Francisco, no *Boosco Deleitoso*. O Pe. Martins afirma, de fato, que a imagem do nobre solitário não é mais nada além de uma sombra fugaz, quase uma voz que provém dos mundos dos mortos, o que, para o crítico, seria uma maneira de imaginar que, no tempo de escritura do *Boosco Deleitoso*, o poeta aretino

---

44 ENENKEL. op.cit. p.7-15

45 PETRARCA, F. *Le Senili*. op.cit. p.782

já pertencia ao mundo dos mortos. Assim, Mário Martins vê um contínuo aparecer e desaparecer de Dom Francisco "solitário", que na realidade pode parecer, pelo contrário, uma voz constante no fundo, de uma nobre *auctoritas* literária que, em primeira pessoa, canta as vantagens de uma vida solitária. Assim podemos imaginar que o Pe. Martins não acredita numa leitura do *De Vita Solitaria*, pelo autor anônimo, ainda durante a vida de Petrarca, perspectiva pelo menos possível. Temos, em resposta, um elemento filológico bastante importante para podermos levantar a hipótese de que a escritura do *Boosco Deleitoso*, seja uma glosa do *De Vita Solitaria* ou uma sua tradução, é contemporânea da vida do poeta aretino. Desta forma, poderemos ver a figura de Petrarca como a do douto solitário que nos aconselha e direciona, assim como seguiu e criticou a maioria das cópias manuscritas do seu tratado, as quais, por conseguinte, em sua maior parte, resultam ser coevas.

Analisemos, portanto, um dos elementos que nos ajuda a tentar achar um possível rumo entre o amplo, complexo e intrincado conjunto dos manuscritos: o *Suplemento Romualdino*. Como podemos ver na apresentação crítica, não são todos os manuscritos a possuí-lo. E este fato já nos oferece um válido motivo de reflexão, mesmo porque sabemos que foi um acréscimo que Petrarca fez num segundo momento.

Como já assinalado, a vida do patrono da Ordem dos Camaldulenses foi inserida após um encontro tenso do prior da Ordem com Petrarca. Mesmo admitindo, porém, a adição posterior do *Suplemento*, permanece uma ampla selva de pontos de interrogação, para que possamos estabelecer com absoluta precisão a data de sua inclusão.

Uma das indicações mais significativas e probatórias é-nos dada pela Sen XVI. 3, já citada acima, e citada também por Ullmann<sup>46</sup>, na qual o poeta informa a Francisco de Siena ter incluído a vida de S. Romualdo após o pedido explícito do prior, encontrado em Veneza, onde o poeta se encontrava naquele período.

É preciso notar, portanto, que na primeira escritura do *De Vita Solitaria*, acabada em 1366, não estava presente a Vida de S. Romualdo, elemento também confirmado pela vastíssima produção manuscrita, assim que, também dos 22 manuscritos contemplados por Enenkel na edição crítica, 12 deles não possuem o *Suplemento Romualdino*, e três manuscritos não o têm no lugar certo.

Os primeiros manuscritos são B, E, G, Har, L, M, Mil, Nb, Q, P, Vin, Z, todos marcados pelo símbolo (-), que significa ausência do *Suplemento Romualdino*; temos, depois, os manuscritos H, Vat, Ven, marcados pelo símbolo (+/-), o que significa que possuem, sim, o *Suplemento Romualdino*, mas que este não fica no lugar certo.

Mas a edição crítica de Enenkel, cabe destacar, não menciona todos os manuscritos existentes do *De Vita Solitaria*; ela é uma colação de 22 manuscritos entre os mais famosos e os que têm uma tradição documental mais apurada. Ullmann<sup>47</sup>, por exemplo, não colaciona um manuscrito, demasiado importante e lido, que é o Barb. Latino 2110, códice de propriedade vaticana, o qual contém, na ordem, além do *De Vita Solitaria*, *De*

---

46 ULLMANN, Berthold Louis. "The composition of Petrarch's *De Vita Solitaria*, and the History of the Vatican Manuscript". In: *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vol IV. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, MCMXLVI, p.13

47 ULLMANN, op.cit.

*Otio religiosorum, Epistula ad Agamenon monacum cistercensium, Psalmi poenitentiales* e o *De conflictu secreto curarum mearum*. Este parece mesmo o manuscrito citado por Petrarca em Sen X, 1, dirigida a Sagramoro de Pommiers, escrita em Veneza, em 18 de março de 1367:

Feci ego quod minimum, Psalmos septem misi..librum Vitae Solitariae quem..requiris in praesens mittere nequeo; duo namque necdum plures habui. Alterum tu portasti tuo ultimo digressu ad illum cui inscriptus est ..Alter penes me substitit.. Caruisse tamen eo nolim. At si scriptor forte (quod perrarum fateor) fidus affuerit, credo te sperare quod et hoc..faciam.<sup>48</sup>

Portanto, o Barb. Lat. 2110 é um manuscrito que contém tematicamente as obras de âmbito religioso e filosófico, mas, dado mais importante ainda, neste manuscrito do *De Vita Solitaria*, falta o *Suplemento Romualdino* e, à F. 30r, temos uma anotação ao lado que declara que os proprietários do manuscrito foram: Rex Castell, rex Aragon, Rex Portugall Imperator. Além de ter pertencido ao Rei de Portugal, é importante também a sucessão dos proprietários. Infelizmente, também Ullmann <sup>49</sup> fornece uma referência precisa sobre quem seja o rei português que possuiu a Fypia do manuscrito. Não seria <sup>50</sup>IPSURY vel pensar que se trate, pela copia florentina, que o rei que a comprou o fez logo DSys a morte de Antonio Corbinelli (1425), o último <sup>51</sup>SUSLHWrio do manuscrito florentino, enquanto, pelo que diz respeito à cópia do Barb. Lat. 2110, podemos imaginar uma data anterior, sempre que acreditemos na estreita relação existente entre esta última e a copia <sup>52</sup>HWDnde Coldecanes Prior de Pujars, que remontaria aos anos 1377-

---

48 ULLMANN, op.cit. p.13 (“ Fui eu a mandar os sete salmos e o livro do De Vita Solitaria, o qual tu pediste para enviar, porém eu não posso, porque tenho só dois e não mais. O segundo tu levaste na tua última viagem para quem é dedicado e.... um outro texto é apenas suficiente a mim. Não queria que faltasse absolutamente a ele. Se o escritor, por acaso, o entregará confiavelmente (o que acontece raramente, me parece), acho que tu podes esperar que eu faça isto.”)

1389. Poderíamos também acrescentar e lembrar que, como o Barb. Lat 2110 e o código ripolense Q<sup>no</sup> possuem o *Suplemento Romualdino* e que, portanto, podem ter sido os pontos de partida do anônimo, o qual, também, Q<sup>no</sup> insere a vida de S. Romualdo entre os seus *exempla*.

Com efeito, boa parte da crítica portuguesa acredita que o texto do *De Vita Solitaria* chegou em área portuguesa somente após ter passado em Espanha, e por trâmite aragonês. Mas, de qualquer forma, cabe lembrar que a crítica portuguesa acredita na chegada do texto em uma época bem mais tardia. Aqui, o mesmo fato do texto com essa anotação não ter o *Suplemento Romualdino* nos induz a pensar que é um manuscrito bastante antigo e talvez, ainda por cima, escrito antes de 1372, data da inclusão do *Suplemento*. Portanto, poderia ser um daqueles manuscritos escritos sob a direção do próprio Petrarca; temos, de fato, uma ampla produção epistolar onde Petrarca conta as desavenças das cópias do seu *libello*, como já lemos em Sen V, 1, Sen Vi, 5, na mais antiga Var, 4.28, mas também, um ano antes desta última, em Var 14, a Sócrates (Milão ou Pádua) 1360-1, que cito abaixo:

Duos Solitariae vitae libros scripsi olim ad Philippum Cavallicensem. Hos cupienti et oranti mittere diu distuli, et iam iam causam dilationis intelliges. Ego enim et illos sibi non negare nec subtrahere amplius institui..et te similiter horum participem facere in animo est, sed ea lege, ut vivo me nemo alius particeps per vos fiat, ut enim quadam in parte operis advertere erit, summos hic hominum stilo attigi

49

---

49 In: ULLMANN, op.cit. p.11 (“Escrevi uma vez dois livros para Filipe de Cabassoles..este, a ele que os desejava e os rogava, deixei de enviar por longo tempo, e logo entenderás o motivo desta demora. De fato, eu decidi nem negar nem subtrair por longo tempo, da mesma forma é minha intenção informarte, mas daquele jeito que, sendo ainda eu vivo, nenhuma outra pessoa pos sa ser informada por ti, e, em alguma parte da obra, poderás reparar que alcancei no estilo os maiores dos homens.”)

Poderíamos, portanto, pensar que a cópia circulante em área portuguesa foi escrita entre 1366 e 1372, ou seja, num primeiro período da difusão do texto na Europa. Neste caso, seria admissível pensar em uma fase bastante arcaica da relativa glosa do *De Vita Solitaria*, o *Boosco Deleitoso*, ainda por cima pelo fato de estar ausente, também nesta obra, a narração da vida de S. Romualdo.

De fato, não haveria como argumentar que o anônimo deixasse de citar uma vida exemplar e bastante longa e importante, como a de S. Romualdo. É mais provável pensar que o anônimo não chegou a ler essa parte, e que esta foi inserida em uma cópia manuscrita que começou a circular em Portugal numa fase posterior à escritura do *Boosco Deleitoso*.

Nesta altura, poderíamos assim dar valor à tese de Leite de Vasconcelos<sup>50</sup>, o qual sustenta a idéia de que o *Boosco Deleitoso* seja uma obra bastante arcaica, escrita numa língua que poderia remontar ao final do século XIV, mesmo porque algumas grafias não se encontram mais do século XV em diante.

É oportuno lembrar, ainda por cima, que a maioria dos manuscritos do *De Vita Solitaria*, a fonte primária do *Boosco Deleitoso*, é coeva de Petrarca e um considerável grupo da época humanística, muito próximo cronologicamente dos manuscritos redigidos sob a supervisão do autor.

Portanto, estamos necessariamente bem distantes daquela que é a edição impressa do *Boosco Deleitoso*, que, como sabemos, é de 1515.

---

50 VASCONCELOS, Leite de. *Lições de filologia portuguesa*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1959.

Pio Rajna, no seu precioso ensaio sobre o Códice Vaticano Latino 3357<sup>51</sup>, que, além de ser o mais antigo, é também o mais completo do *De Vita Solitaria*, sustenta que ele foi escrito sob as indicações do próprio poeta. Esta segunda notícia é reportada por Ullmann<sup>52</sup>, o qual não concorda com Rajna, que afirmava ser o Vat. Lat. 3357 de propriedade e, pelo menos em parte, escrito por Coluccio Salutati.

Este fato mudaria bastante a cronologia do Vat Lat 3357, o qual se tornaria, acreditando-se em Rajna, um manuscrito humanista, como vários outros, sem conter, portanto, a última intenção do autor em vida. Ullmann não acredita na intervenção de Coluccio Salutati na redação do código, sendo este, em seu parecer, escrito inteiramente por um copista muito próximo de Petrarca.

Somente a fim de esclarecer melhor, lembrarei que, depois de Vat Lat 3357, o manuscrito N é aquele que podemos datar como o mais antigo, conforme afirma Emenkel na introdução à edição crítica. O manuscrito L, copiado por Tebaldo della Casa em 1379, este também muito antigo, escrito somente cinco anos após a morte de Petrarca, resulta ser muito interessante, e sua colação é sugerida também por Ullmann.

Vat já teve no passado um estudo cuidadoso, então nos oferece um texto cuidadosamente refeito em uma época antiga, e já foi colacionado com outro manuscrito, o Vat 2.

Portanto, as colações completas de L e N deram como resultado que, graças a Vat, temos, enfim, um texto aceitável e sem grandes omissões. Assim

---

51 RAJNA, Pio. *Il codice vaticano latino 3357*. Milano: Ulrico Hoepli, 1905.

52 ULMANN, op.cit.

diremos que L, com respeito a Vat, nos oferece um texto menos bom, e N, significativamente pior. Das colações probatórias, segundo Enenkel, não resultou um texto de qualidade melhor do que o Vat.

Porém, a melhor qualidade textual geral de um manuscrito não representa uma prova definitiva do fato de que este não possa oferecer modos de leitura piores no detalhe. Assim, concordo com Enenkel, quando este afirma que o texto resultante de L, N e Vat deveria ser lido após uma colação mais ampla de outros manuscritos. Mas quais? Ele compilou uma lista de 22, uma vez reduzidos os exemplares dependentes. Eliminando assim o Ottob lat. 1908 e o F.L R 51v, que derivam do Vat, e o Olmütz, que deriva de Vin, Enenkel tomou, em última análise, os mais antigos. Numa segunda fase, todavia, foram analisados também os mais modernos pelo autor da edição crítica: o Mil e o Nb, que são do século XV.

Os manuscritos, por sua vez, foram estudados com sistemas precisos, a saber: 1) ordem dos capítulos; 2) *incipit*; 3) presença ou ausência do *Suplemento Romualdino*; 4) melhoramentos do autor antes de 1372; e 5) título e fechamento (assinatura), variantes e glosas. Enenkel analisou L, N e Vat completamente colacionados com outros cinco manuscritos: G(-), Har(-), R(+), Vin(-), e Z(-). Da colação dos oito manuscritos, temos pontos críticos que foram relacionados com os outros 14 manuscritos, criando assim uma edição crítica com base mais ampla.

Mesmo assim, Enenkel afirma que o Vat não poderia ser impresso assim como ele é, porque existe uma série de pequenas mudanças no texto. O Vat é o mais antigo manuscrito que pode ser datado, numa época em que Petrarca ainda estava vivo. O *Suplemento Romualdino* é um acréscimo que

ocorreu durante a vida de Petrarca, e precisamente em 1372, circunstância que prova, também, os bons contatos do proprietário do manuscrito com Petrarca. Esta hipótese é confirmada por precisas anotações nas margens feitas por três diferentes copistas: (1), (2), (3). Cada um dos três teve contato direto com Petrarca. O copista (3) teve um contato direto com Petrarca, porque ele não entendia uma referência a Juvenal, feita por Petrarca, tanto que foi se informar diretamente com ele, anotando a resposta em outra cor e com uma pena mais larga. Então o Vat é o manuscrito que ficou mais próximo do seu autor e é, portanto, o mais fiel. O Vat resulta ser um texto válido porque o copista está em contato direto com o autor, é um copista culto, examinando ele mesmo o texto e lendo-o.

O texto do Vat foi estudado por, pelo menos, duas pessoas que tinham a possibilidade de contatar o autor e que estavam dispostas a procurar diretamente umas explicações. Temos ainda que acrescentar que, pelo que diz respeito ao título da obra, o mais freqüente é *Vita Solitaria*, citado também pelo próprio autor.

Quanto à estrutura do texto, temos dois critérios divisórios distintos: 1) em capítulos; e 2) por *incipit*. Os manuscritos mais antigos são divididos em capítulos. Do livro I temos, além do mais, duas divisões, uma em 10, outra em 33 capítulos.

Agora é preciso reafirmar as relações de dependência existentes entre os manuscritos, sendo que a edição crítica não fornece um relatório completo de todos os manuscritos existentes do *De Vita Solitaria*, tendo presente que os manuscritos que Enenkel cita entre os 22, já cada um continha um outro texto de colação como é caso de Vat (Vat2, elaboração por outro copista ); o

mesmo em D (D1 completamente elaborado por D2). Da mesma maneira, temos um H1 melhorado por H2 e assim em diante. Chegamos assim a um estema dos 22 manuscritos:

? 1(-)= manuscrito arquetipo, 1 P<sup>m</sup> do primeiro copista, (-) sem *suplemento romualdino*.

? 2(-)= manuscrito arquetipo, 2 P<sup>m</sup> de um segundo copista, (-) sem *suplemento romualdino*.

?2(+)= como em cima, mas (+) com *suplemento*.

a(-)= exemplar mãe sem *suplemento*.

L(-)= Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut.XXVI sin.cod.8, f. 1r-44v, a.1379, sem *suplemento*.

Vat1(-)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3357, f.2r-24r, composto durante a vida de Petrarca, mão do primeiro copista, sem *suplemento*.

r(+)= exemplar mãe de Br, F, N e R.

Urb(+)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urbin. Lat. 1171, f. 1r-111r; 14<sup>o</sup> sec., com *suplemento*.

Ang(+)= Biblioteca Angelica, ms 429 (dIV 17) f.1r-74 r 14<sup>o</sup> séc., com *suplemento*.

n(+)= exemplar-mãe de Br e N.

F(+)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4518, f. 16r-39v; 14<sup>o</sup> sec., com *suplemento*.

R(+)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossi 493, f. 3r-100r, 14<sup>o</sup> sec., com *suplemento*.

d(+)= colaç<sup>o</sup> de D2 com d, com *suplemento*.

D(+)= Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, H VI 34, f. 1r-72v; 14<sup>o</sup> sec., com *suplemento*.

N(+)= derivado de n, como Br, com *suplemento*.

Br(+)= derivado de n, como N, com *suplemento*.

b(-)= colação da 2ª P nº de Vat ( Vat2) com Vat, sem *suplemento*.

B(-)= Londres, British Library, MS Add. 24012, f. 1r-50v; 14°-15°sec., sem *suplemento*.

E(-)= Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, GX33, f. 1r39v; 14° sec, sem *suplemento*.

G(-)= Brescia, Biblioteca Civica Queriniana BVII 2, f. 1r-38v, 14° sec, sem *suplemento*.

H(-/+)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatino Latino 1596, f 216r-254v, 14° sec., com *suplemento*, mas Qm no lugar certo.

Har(-)= Londres, British Library, MS Harley 3454, f. 1r-62r, ano 1398, sem *suplemento*.

q(-)= exemplar-mãe de M, Mil,P, Q, sem *suplemento*.

Nb(-)= Chicago, The Newberry Library MS f. 95, f 1r-87r, ca. 1460-1464, sem *suplemento*.

Ven(-/+)= Veneza, Biblioteca Marciana, Marc. Lat. cl.VI 85, f. 1r-43r, 14° sec, com *suplemento*, mas Qm no lugar certo.

Vin(-)= Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Palat. Vind. 3466, f. 1r-103v, 14° sec, sem *suplemento*.

Z(-)= Veneza, Biblioteca Marciana, Marc. Lat. zanetti 476 (=1944), f. 58r-69v; 14° sec, sem *suplemento*.

m(-)= exemplar mãe de M e P, sem *suplemento*.

Mil(-)= derivado de q, sem *suplemento*.

Ölmütz (Olomuc), Statni Archiv ( Arquivo da Cidade), 473 misc. XV, f. 47r-100r, 15° sec., sem *suplemento*, derivado de Vin(-).

M(-)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4529, f. 1r-49r, 14° sec., sem *suplemento*.

P(-)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arquivo de S. Pedro H 46, f. 1r-101v, 14°/15° sec., sem *suplemento*.

Vat2(-/+)= Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3357, f. 2r-24r, composto durante a vida de Petrarca, com *suplemento*, mas Q~~10~~ no lugar certo.

Vat2(+)= idem, mas com o *suplemento* no lugar certo, derivado da cópia de um segundo copista.

Ottob.Lat.1908: Biblioteca Apostolica Vaticana, f. 1r-51v, 14° sec., derivado de Vat2(+).

Quanto ao *Suplemento Romualdino*, é preciso observar as mesmas regras gerais, tanto pelo que diz respeito ao critério de divisão em capítulos e pelas variantes antes de 1372 (ou seja, antes da sua inclusão), quanto pelos erros resultantes das colações. Assim, foi possível reunir alguns grupos, mas nem tudo foi possível resolver: por exemplo, não ficou claro se o grupo (+) pode ser reconduzido ao autógrafo de Petrarca com *Suplemento* ou a um originário grupo (-), ao qual se acrescentou o grupo (+) num segundo momento.

Antes de continuar e de concluir o raciocínio sobre o estema, ligado à ausência ou presença do *Suplemento Romualdino*, gostaria agora de entrar no cerne da questão que mais interessa para esta pesquisa. A análise de dois manuscritos não colacionados por Enenkel, justamente o já citado Barb Lat

2110 e o Conv. Soppr A.3 2610, o primeiro presente na Biblioteca Vaticana de Roma, o segundo na Biblioteca Nacional de Florença, como já Ullmann<sup>53</sup> propõe, oferecem-nos a hipótese de que estes podem ser vistos como ligados, pelo menos, por um fato: os dois apresentam uma anotação quase idêntica, que declara a posse dos mesmos pelo Rei de Castela, pelo Rei de Aragão e, sobretudo, pelo Rei de Portugal. Há, porém, uma diferença fundamental entre os dois manuscritos: o Barb. Lat. não contém o *Suplemento Romualdino*, enquanto o segundo o tem.

O Conv Soppr A 3 2610, manuscrito membranáceo do século XIV-XV, é de mão de Antonio Corbinelli após folha n. 43. As correções gerais são de uma mão do quatrocentos, e o manuscrito *in toto* resulta ser de proveniência da Abadia Florentina. Alias, é Antonio Corbinelli que doa, após sua morte, seus livros à Abadia Florentina. Pois bem, é preciso lembrar que, após a morte de Corbinelli, em 1425, é o Abade Gomes quem cuida da biblioteca da Abadia Florentina, e será ele mesmo quem procurará livros para seus patrícios reinantes portugueses.

A este respeito tratarei mais adiante a personagem do Abade Gomes, citado por um dos mais prestigiosos biógrafos da época, Vespasiano da Bisticci, nas suas *Vite*.

A central Abadia beneditina de Santa Maria, conhecida com o nome de Abadia Florentina, foi incluída no plano e reforma por Ludovico Barbo, abade de S. Justina.

---

53 ULLMANN, op.cit.

Foi assim que, em 1415, Barbo enviou alguns monges para Florença para a reforma de Santa Maria, e entre esses, havia o Abade Gomes, o qual se tornou prior da Abadia em 1419, cinco anos depois.

Sabemos, pelo que nos diz Trindade Coelho<sup>54</sup>, que o douto Gomes, abade beneditino, o qual se tornou prior da Igreja da Abadia, teve uma ativa correspondência com D. Duarte, com a rainha Leonor (irmã de D. Afonso V), com o infante Dom Pedro, D. Fernando e D. João, com os arcebispos de Lisboa e Braga, com os monges e cavaleiros portugueses. Esta correspondência, rica até nos pormenores, está conservada em dois grossos volumes manuscritos da Biblioteca Mediceo Laurenziana, e, entre esses, há também o elogio a D. Manuel escrito por Poggio Bracciolini (1477-1522)<sup>55</sup>.

Nesse caso, poderíamos presumir que o Conv. Soppr A.3 2610 chega às mãos do rei de Portugal num segundo momento, sendo um manuscrito que já contém o *Suplemento Romualdino*, enquanto o *Boosco Deleitoso*, que pela grafia e as formas é de qualquer modo um texto arcaico, que podemos datar do final do século XIV, não possui referências a S. Romualdo. Então deve ser provável que o anônimo tenha lido um manuscrito anterior de Petrarca, possivelmente um (-) circulante em Portugal num período entre 1366, a entrega do Livro a Filipe de Cabassoës, e 1372, data do acréscimo do *Suplemento*.

O *Suplemento Romualdino* (que reportamos a seguir) é a FL. 27r, no mesmo ponto no qual se encontra em Vat Lat 3357, ou seja, entre o *exemplum*

---

54 COELHO, Trindade & BATTELLI, Guido. “Documentos para estudo das relações culturais entre Portugal e Itália (durante o Renascimento)”. In: BLUM, Rudolf. *La biblioteca della Badia fiorentina. Studi e testi*. Città de Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1951.

55 Bibl. Mediceo Laurenziana n. MLXXVII, *Elogium Emanuelis Portugalliae regis*

de Carlos Magno e o de Pedro Damião; então, pela classificação crítica de Enenkel, teria o *Suplemento Romualdino* no lugar errado (+/-). Poderíamos, portanto, supor também que, mesmo não sendo lembrado entre os 22 da edição crítica de Enenkel, este manuscrito seja da mesma época do Vat lat 3357, e que faz parte, portanto, daquela mesma família de manuscritos, redigidos sob a direção de Petrarca.

Permanece ainda em aberto se o Vat. Lat. 3357, assim como o Conv. Sopp. A 3 2610, seja um originário (-) ao qual se acrescenta o *Suplemento*, assim como aconteceria nos demais manuscritos (+).

No Conv Sopp A. 3. 2610, no fl. 30R , um copista, diferente de Corbinelli, anota ao lado que este manuscrito pertence aos Reis de Espanha, Aragão e Portugal, como no Barb. Lat 2110. Vista a proximidade entre o Vat lat 3357, o Barb. Lat. 2110 e o manuscrito florentino Conv. Soppressi A. 3. 2610, poderíamos, de novo, afirmar com Enenkel que existe, também entre os outros 22 manuscritos por ele colacionados, um eventual grupo (-), ou seja, sem o *Suplemento Romualdino*, que remontaria a um autógrafo de Petrarca, mais outro grupo originário, ao qual se acrescentou o grupo (+), e isto só depois de 1372.

Portanto, também para podermos resolver, ou, pelo menos, aproximarmo-nos de uma data possível para a escritura do *Boosco Deleitoso*, enquanto glosa do texto petrarquiano, não seria improvável pensar que o livro de Petrarca chegue a Portugal num período compreendido entre 1366 e 1372; o primeiro manuscrito, sem o *Suplemento Romualdino*, entrou primeiro na corte portuguesa, ao passo que o florentino somente pôde fazê-lo após a morte

do seu possuidor Antonio Corbinelli, o qual doou *post mortem* seus livros à Abadia Florentina.

Mas este, que resulta ser o segundo manuscrito, de qualquer forma é muito próximo ao Vat. lat. 3357, mesmo porque, como este, não tem o *Suplemento* no lugar certo (citado com a legenda +/). Depois, através do Abade Gomes, que era o elo de ligação entre a corte portuguesa e a produção livreira italiana, o manuscrito Conv. Sopp. A.3. 2610 completo, com o *Suplemento*, chegará a Portugal, demonstrando assim, inclusive, um renovado interesse por Petrarca e pelas suas obras filosóficas em particular, tanto que o Rei de Portugal<sup>\*/\*</sup> quis adquirir mais um texto do *De Vita Solitaria*.

A obra impressa do *Boosco Deleitoso*, a qual resulta ser muito posterior a uma sua edição manuscrita, cujo rastro Augusto Magne declara não ter nunca encontrado, não possui a vida exemplar de S. Romualdo.

Poderíamos, assim, pensar que também o texto impresso, sobre o qual nos baseamos para esta pesquisa, não teve outras revisões estilísticas e temáticas, e foi deixado na sua escritura originária, mesmo porque somente assim ter-nos-ia dado a íntegra e original voz do nobre solitário "Dom Francisco". Neste caso, podemos pensar que o Dom Francisco que entra e faz parte desta viagem narrativa, no capítulo XVI, é um símbolo vivente da vida solitária, um velho "muito louvado e uma grilanda de folhas de Lauro", isto é, já bastante famoso em toda a Europa pela sua láurea poética, o qual declara ter optado pela vida solitária "em outro tempo".

Aqui M. Martins tem outra interpretação por "outro tempo"; ele acha que aqui é a alma do poeta a falar e que, então, no momento da escritura do *Boosco Deleitoso*, deve estar morto já há um bom tempo. Infelizmente,

acredito que não seja tão fácil afirmá-lo, porque também o poeta poderia estar morto há pouco tempo.

Falta, infelizmente, uma edição crítica do manuscrito, ou dos manuscritos do *Boosco Deleitoso*, mesmo porque não existem manuscritos do texto, mesmo Rita Marnoto confirmou-me de Coimbra a mesma informação que nos dá Magne, o qual cita, na introdução ao livro do anônimo, que existem somente três raríssimas cópias do *Boosco Deleitoso* impresso, e que não há um manuscrito para ser colacionado.

Porém, podemos afirmar que, quando o autor anônimo começou a escritura do *Boosco Deleitoso*, a fama de Petrarca era já grande. E não só como poeta em vulgar, mas também, sobretudo, como escritor de tratados filosóficos, escritos em língua latina. Provavelmente os textos filosóficos e contemplativos de Petrarca circularam já desde o início da fundação da casa de Avis, mesmo porque os textos escritos pelos próprios reis e príncipes portugueses têm uma finalidade educativa e moralista, a qual se inspirou naquela produção pré-humanista, europeia e italiana, em particular.

Todavia, não sabemos, e aqui Magne deixa um amplo parêntesis em aberto, se, passando da edição manuscrita àquela impressa de 1515, que representa por outro lado a única data certa em volta do *Boosco Deleitoso*, houve algumas mudanças tais, que deram oportunidade de acontecer tantos lapsos gráficos e interpretativos da obra.

Permanece também em aberto a hipótese de que o *De Vita Solitaria* teve mais que uma única tradição: o texto teria circulado primeiramente entre os altos prelados da Igreja, após a citada leitura feita pelo bispo do Porto (Sen.VI, 5), e depois, visto o enorme sucesso da obra, também os reis

decidiram procurar uma cópia da obra para enriquecer suas bibliotecas. Aqui interviria o Abade Gomes, que costumava providenciar os livros copiados na Itália para a corte portuguesa e, neste caso, é o livro de propriedade do humanista Antonio Corbinelli que é copiado para os reis de Avis. Teríamos assim, uma tradição eclesiástica e uma tradição régia.

Todavia, a mão do escritor anônimo mostra uma tendência em querer constituir um texto espiritual-doutrinário, portanto, quem escreve é provavelmente um religioso e, podemos imaginá-lo, pelo marcante tom jaculatório e as insistentes referências sagradas. Pode tratar-se de um texto destinado à leitura pública, em voz alta, também na sua versão impressa, assim como um texto religioso, tanto é pleno de referências às virtudes, aqui personificadas, que o bom cristão deveria seguir.

O livro resulta cheio de exemplos clássicos, que elevam os valores da vida contemplativa e monástica, personagens históricas, exemplos de vida solitária, extraídos, na sua maioria, do segundo livro do *De Vita Solitaria*. Se o *Boosco Deleitoso*, pelo que nos diz quem cuidou da edição, Augusto Magne, é um livro do qual existem duas ou no máximo três cópias impressas, uma dessas fazia parte da coleção da biblioteca de D. Manuel, último rei de Portugal, destronado em 1910.

Leite de Vasconcelos pensava que existisse mais uma edição impressa do séc. XV, hoje perdida, e a que hoje nós temos, a do séc. XVI, fosse corrigida e modernizada. Porém, podemos ver que nem a língua nem a grafia foram alteradas, senão cairíamos em contradição, pelo menos segundo o que afirma o próprio filólogo português, o qual nos diz que a grafia e a língua resultam ser demasiado arcaicas.

Mas podemos imaginar que, somente após uma revisão do texto originário, foram verificadas várias incongruências e interpretações erradas do texto de Petrarca. Como não podemos confrontar nem sequer um manuscrito com essa suposta primeira edição impressa (se é que houve) e com a que seria a última, a de 1515, o caminho a percorrer torna-se cheio de lacunas. Por isso, a minha análise, não podendo passar além desta falha da tradição do texto, vai-se basear na edição de 1515, a que foi dedicada à rainha D. Leonor, esposa do rei D. João II. Esta edição será depois confrontada com o texto latino do *De Vita Solitaria*, da edição Ricciardi, o qual reproduz fielmente o manuscrito Vat. Lat 3357, de qualquer forma um dos mais antigos e completos manuscritos de Petrarca, e composto numa época na qual o poeta ainda estava vivo. A proposta é colocar uma ao lado da outra, duas obras no seu estado definitivo, mesmo sabendo que existem lacunas óbvias e dificilmente corrigíveis. A obra impressa em 1515 reproduz, mesmo se só em parte, a intenção do autor anônimo, o qual a pensou e escreveu entre final de 1300 e começo de 1400. Do outro lado, por seu turno, a fonte latina, que Petrarca acabou de escrever em 1366 e que consertou até 1372, que é a última data possível do *Suplemento Romualdino*.

Não podemos deixar de lado, todavia, quanto dizíamos a respeito da edição crítica do *De Vita Solitaria*; nem todos seus manuscritos são da mesma época na qual Petrarca vivia, mas sim a maioria. Temos assim também, na tradição petrarquiana do *De Vita Solitaria*, uns manuscritos mais tardios, do final do século XV, os quais integram a colação de Enenkel. Porém, não devemos esquecer que até hoje a edição crítica se limita ao primeiro livro do

*De Vita Solitaria*, portanto todas as colações relativas ao *Suplemento Romualdino* ainda não têm uma comprovação específica.

A seguir teremos, no lado esquerdo, o texto latino do *De Vita Solitaria* e, no lado direito, a glosa-tradução do anônimo autor do *Boosco Deleitoso*. Todas as seções serão comentadas, uma por uma, quanto aos fenômenos mais significativos de convergência e divergência interpretativa, as inserções autônomas do autor anônimo, evidenciados os elementos temáticos que serão tratados na terceira parte deste trabalho, dedicada às reapropriações temáticas do mundo clássico.

2.3. Colação das duas obras: o texto latino do *De vita solitaria* (Vat. Lat, 3357) e a edição do *Boosco deleitoso* de 1515

Cabe agora, como anunciei anteriormente, fazer uma colação dos dois textos em estudo. Para o *De vita solitaria* adotarei a sigla DVS, seguida do número da página, e para o *Boosco deleitoso*, a sigla BD, seguida da referência ao parágrafo.

DVS, p.12; BD, par.136

Há uma inversão da ordem das frases a ser traduzidas. Além disso: *ostensurus* **Q**no é traduzido; *mostrare* = demonstrare; “vivenda” = interpretado como a vida em comum das cidades; “poboados” = é acréscimo do mesmo, não sendo presente no texto de Petrarca.

DVS, p.14-6; BD, par.136

Tradução literal sem muitos acréscimos explicativos, só: “áspero”. O anônimo também não traduz o verbo do segundo período: *habitant*.

DVS, p.16; BD, par.136

A assinalar apenas que *contrariis* concorda com *homines* e não com *moribus*; o significado, porém, não resulta demasiado alterado.

DVS, p.16; BD, par.137

Começa uma tradução paralela no parágrafo 137. O anônimo acrescenta como tradução de *ocupatus*, “morador da cidade”, nos negócios do mundo. Trata-se, portanto, de uma interpretação. Provavelmente ele buscou acentuar a diferença entre cidade e campo. Traduz *clientes* por “criados”, mas aqui o sentido é totalmente

diferente, os *clientes* são uma figura da antigüidade clássica, já conhecida nos epigramas de Marcial, os quais seriam uns cidadãos sem trabalho que iam à casa de um rico mecenas pedir dinheiro em troca de vácuos elogios, a assim dita *gratulatio*, os bajuladores do patrão. *Exterritus* = “extorvinhado”.

DVS, p.16; BD, par.138

*Animum* = “coraçom”. Interessante o eufemismo *expugnare* = “demandará”; trata-se de uma *lenitio*, por se tratar aqui de sedução de mulher alheia. Belíssimo aqui o *cursus velox* com paranomásia de Petrarca *iniusto iustitiae*, porém o anônimo não consegue esta paranRPisia essencial no original. O anônimo conserva, por outro lado,

na sua interpretação, um sentido bastante fiel ao original. “Preito” é a tradução da palavra *pacto*, (acordo entre duas pessoas), a palavra *litígio* não é traduzida. *Publici privatique* é locução adverbial = “em público ou em privado”; o anônimo traduz “alguma pessoa privada”, e tal frase não faz sentido em português.

Mais adiante, há muitas interpolações no texto, o que sugere que o anônimo se inspirou em outros textos: (o grande desejo, subentendido) “que ha, de acabar aquilo que pensa, e ora lhe vem em mente que o nom acabará”. Esta interpretação poderia também ser uma explicação a mais para confirmar-nos o sentido da questão aqui tratada, a saber, a descontinuidade diabólica do homem da cidade.

*Pessimus artifex* = “malicioso menestrel”; há de novo uma livre tradução, direi interpretativa. *Diurni* = “ante a luz”, tradução errônea, o sentido aqui seria: antes do surgir do dia. *Que intende obrar de dia*: é interpretação, de novo, do anônimo, sugerida por *diurni*, mas não está no texto em latim.

DVS, p.18; BD, par.139

Esta é realmente a parte central do *De Vita Solitária*, assim como do *Boosco Deleitoso*. Agora há a descrição da vida do solitário.

*Otiosus* = “assesegado”, traduzindo, talvez, no sentido correto, interpretando o *otium* como descanso do espírito.

*Modica quiete* = “uu pouco espaço” que folgou; bem curiosa esta tradução.

Segue depois uma tradução bastante literal, só que, no texto do anônimo, há sempre muitas especificações ociosas, que tentam definir de quem se está falando. Por exemplo, ele traduz: “o Senhor Deus, abridor da sua boca”. No texto de Petrarca, que se trate de Deus permanece numa atmosfera, alusiva, porém óbvia. Bastante singular, neste trecho, que o anônimo deixe de traduzir um ponto importante e conclusivo deste raciocínio, isto é, o homem solitário pede a ajuda de Deus, porque não confia nas suas próprias forças com todos os perigos que o cercam.

DVS, p.18; BD, par.141

Há um acréscimo em: “como faz o ocupado da cidade”; sendo, no texto de Petrarca, subentendido.

Não traduz o adjetivo *indefesso*, referido à língua.

*Munerum* = “graças”; de novo o anônimo interpreta com uma clara chave de leitura cristã, enquanto aqui: “os does e bees”, fazem parte de uma idéia bem mais ampla. No final do período, acaba repetindo o conceito.

DVS, p.18; BD, par.141-3

Traduz *trepide* com o adjetivo “temeroso”, aniquilando o finíssimo oxímoro de Petrarca: *securi timoris ac trepide spei (..) lete doloris et felicibus lacrimis*. Traduz, pelo menos, os últimos homeotelêutons. O anônimo traduz só o final mais prático do período, esquecendo o espaço fundamental do homem solitário, o *locus amoenus*, no qual há o *otium litterarium* ou *studium*. Portanto, *cibis* pode se referir aqui à cultura e

menos aos alimentos. Mas isto desaparece na leitura interpretativa sumária e equivocada, às vezes, do anônimo.

DVS, p.18; BD, par.144

Pouco clara a inserção de “o solitário” no inciso, enquanto no texto há: *diversis votis*, subentendendo que o dia assume características diferentes para os dois, o solitário e o ocupado.

*Laceratur* = “esfarrapam-no”; o verbo tem aqui, no entanto, um sentido metafórico, refere-se às vozes malvadas que acabam com o homem ocupado.

DVS, p.18; BD, par.145

Tradução pontual, mas sempre com algumas perífrases explicativas.

DVS, p.18; BD, par.145

“Demandas e preitos”; temos aqui algo que nos afasta do texto, talvez só a palavra “demandas” esteja no sentido mais Sýximo ao texto latino; de qualquer modo, o sentido aqui é o seguinte: o homem solitário interroga as pessoas para saber as antecipações do dia.

DVS, p.18; BD, par.146

O anônimo, aqui, vai bem além do texto de Petrarca. O sentido em Petrarca é que o solitário começa com alegria o início do novo dia (*limen lucis*). O anônimo força o texto, dizendo: “com seu pensamento en na mui alta porta da luz celestial”; enquanto aqui a palavra *limen* é metonímia por começo do dia que está prestes a começar, não tem nenhum paraíso, como interpreta o anônimo.

DVS, p.18; BD, par.146

Aparecem aqui as seguintes ocorrências notáveis: *superba* concorda com *palatia*, e não com *potentium*; temos aqui, do anônimo, uma versão *ad sensum*; *premit* = “apreme”. Temos, assim, em português: “per que abaixe e apreme a justiça daquele que nom é culpado nem obrigado”. Porém, seria preciso interpretar *premit* assim: “pisa na justiça de um inocente”.

DVS, p.18; BD, par.147

Ocorre aqui: *palloris* = amarela e sem color;

O anônimo não consegue, ou talvez não queira traduzir, a linda paronomásia de Petrarca: *deserti famem quam disertis famam*, com contraposição *deserti/disertis*, *famem/famam*; (a fome do deserto mais do que a fama da eloquência).

No texto latino, *disertis* seria eloquência, mas o anônimo traduz diferentemente.

Clientes = “criados”.

DVS, p.20; BD, par.148

Cabe acrescentar aqui: *sedile* = “seeda”; neste trecho há a enunciação dos três elementos do *locus amoenus*: flores, água, pássaros; *lingua frenum litis* = “freio que não saiba lidar nem contendá”.

DVS, p.20; BD, par.149

Observa-se apenas *tertiis in laudibus* = “na terça hora canônica”; isto é, às nove. O texto português deixa “louvores da terça”. Em 12b, há, de novo, um acréscimo interpretativo: “o amor de Deus”.

DVS, p.20; BD, par.150

A assinalar aqui: *mentis ardore* = “ardor espiritual”. O anônimo insere: “o solitário”; *ardore* = “ardor espiritual”, para reafirmar que está falando da sua alma e da sua vontade; *inde autem pedentim* = “mui passo”; seria passo a passo, um passo após o outro, lentamente; *alter* = “inimigo”; é uma outra interpretação do anônimo que não está presente no texto de Petrarca, assim como: “roga ao senhor deus”; *horum* = “se o

solitário se o ocupado”, temos aqui uma outra particularização do anônimo: enquanto Petrarca diz dos dois (*horum*), o anônimo tem sempre a tendência a reafirmar de quem está falando.

A interrogação citada no *De Vita Solitaria* provém de Juvenal X, 356, porém o anônimo não discrimina a proveniência, atribuindo-a a Petrarca.

DVS, p.20; BD, par.154

Assinala-se: *prandii* = “jentar”. O comentador do *De Vita Solitaria* nos lembra que neste trecho há muitas reminiscências horacianas de Sat II, 8-54, o almoço na casa de Nasidieno; é mesmo neste trecho que há umas das “pérolas” da tradução do

anônimo, lembrada também na edição do *Boosco Deleitoso* de Magne: *Mures domestici* = “mures domesticos, que som os servidores da casa”. Um caso como este poderia-nos sugerir que, talvez, a cópia-tradução de Petrarca foi feita através de uma audição do texto, então o anônimo não está lendo, mas ouvindo a leitura latina e traduzindo o que entende, portanto muitas palavras permanecem sem tradução ou mal interpretadas.

*Acies* = “aaz”.

Quanto a *corresorum*, esta edição tem a lição *corrosorum* que, segundo a explicação do curador da edição, não faria sentido. Mas o anônimo traduz conforme a lição (errada!) do códice: *corrosorum familiarum* = “familiares dos sergentes(?) roazes”. Portanto, a tradução que nos aconselha Guido Martellotti e Antonietta Bufano do latim seria = *una schiera di servi radunati da ogni parte* (uma multidão de servos reunidos em cada lado).

Esta fidelidade à lição do Vat lat 3357 do anônimo pode ser um testemunho de que este, pelo visto, não é dotado de uma profunda competência lingüística em latim, **Q**no cuidando do sentido final da frase e traduzindo à letra o texto latino, sem pensar numa variante/erro de copista eventual. Como nos ensina A. Roncaglia (*Fondamenti di Filologia testuale*, Roma: Bulzoni, 1975), às vezes é muito útil um copista/tradutor inculto para nos confirmar uma fonte, e este poderia ser um caso.

O anônimo, neste trecho repleto de reminiscências horacianas, pula completamente as partes descritivas do banquete, para ele pouco significativas, com nomes que não devem significar nada para ele, porque os desconhece.

*Volat atriis argentum* = “aonde a baixela de prata pelo paaço em mãos dos servidores”.

*Ostra* = “destalhes”; aqui se refere o texto latino às paredes de púrpura, porque Petrarca quer acentuar o espaço solene do banquete e seu luxo excessivo.

Nota-se: *Coquine duces* = “capitães e vendedores da cozinha”; o anônimo conserva a metáfora. Começa aqui uma tradução fiel dos trechos a seguir, como: *Ingens fragor exoritur* = “se levanta grande arroido”.

O *priscis*, referindo-se aos vinhos, é de novo uma referência às *Metamorfoses*, de Ovídio (Filemon e Bauci: *veteris vineis*), assim como, mais adiante, temos uma citação de Met I, 19-20.

No parágrafo 155, falta um comentário sobre a origem dos vinhos, que, no texto de Petrarca, é uma maneira para relembrar os *loci* mais famosos da antigüidade clássica (de Horácio, Ovídio e Petrônio, entre outros). Petrarca nos lembra do antigo uso dos latinos de camuflar a carne em forma de peixe e vice-versa, tanto que na época, nos banquetes bem requintados e ricos, era preciso um *nomenclator*, um anunciante, citado no Jantar na casa de Nasidieno, que ilustrasse a verdadeira substância do prato (*quedam voce testantem originem*).

O texto português é bastante confuso, parece que aqui o anônimo não teve a capacidade de acompanhar nem a tradução nem a interpretação sumária do texto, mas limitou-se a pegar uma palavra aqui e outra ali, criando um conjunto de frases sem sentido; talvez esta desordem haja acontecido no momento da impressão da obra. O trecho, de fato, termina com outra "pérola" de tradução: *Quasi ovidianum chaos* = “o poeta Chaos”.

DVS, p.22; BD, par.156

O anônimo traduz a citação, a qual, no texto latino, está em destaque, como se fosse de Petrarca. *Pugnabunt* = “lidam”, no sentido que os alimentos contrastem uns

com os outros; *inter vina dapes serpentum cornua* = “os cornos da serpente a que chamam escorpian”. Agora, como pode ser que uma serpente se torne escorpião? Todavia os cornos na cabeça da cobra são característicos das áspides; a nota 22 indica que, provavelmente, trata-se de uma cerasta.

*Auris insita solerter arbusculis*: onde o advérbio *solerter* é referido ao ato de esconder a cobra entre os galhos de ouro; porém o tradutor traduz: “que poem entre as viandas encastoados em ouro e em prata sutilmente lavrada”; aqui, o advérbio é referido às viandas sutilmente lavradas, não aos galhos.

DVS, p.22-4; BD, par.157

É bastante problemática a tradução do parágrafo 157: “nom leixa porém de vigiar a morte contra ele”; a preposição “contra”, aqui, é colocada duas vezes, porém o

sentido é este: “contra a morte do mísero, vigia a própria morte”, mesmo porque o verbo *excubat* teria o sentido de “vigiar sobre ele” (a morte é sujeito).

Há, ainda: *disglutinans*: “alimpando”, mas aqui significa o cansativo ato de abrir aos poucos a boca após tanta comida bárbara e pesada.

“Cores dos manjares”; podemos pensar que talvez tenha havido uma variação calores/cores no plano da transcrição do manuscrito ao da obra impressa.

Há, finalmente: *Crápula* = “o muito comer e haver sobejo”; *Matutini negotii confusus eventu*: “está confundido envergonçado com os negócios que tratou pela manhã ( ...) que não pode acabar (?) a sua vontade”.

DVS, p.24; BD, par.158

No parágrafo 158: *paucis vel uno vel nullo famulo contentus* = “é contento de poucos sergentes”; parece bastante clara, aqui, a variante sergentes/serventes.

*Pro solio eburneo quercus est sibi vel fagus pura, vel abies*: “e por cadeira de marfim, tem uua seda de carvalho, ou de faia pura”; tradução bem literal. Mesmo neste trecho, não é especificado que se trate de uma verdadeira cadeira, porém de um lugar com árvores, e aqui Petrarca com certeza cita os nomes das árvores mesmo para nos lembrar que ingressamos em um lugar ameno, onde a árvore representa a proteção, a sombra.

*Omnem potum Ligurum atque Picentium collibus dicas* = “o seu beber é do vinho que fazem das parreiras monteses, que nascem em nos outeiros”. Interessante reparar que o anônimo, novamente, não cita a origem geográfica dos vinhos, neste caso, provavelmente, para ele, não é significativa.

DVS, p.24; BD, par.159

Cabe observar: *sic comunibus inemptisque letus dapibus* = “é êle com êstes manjares comunes e sem nenhuu adubo”; o anônimo traduz *dapibus* = “adubo”. Talvez ele queira dar uma interpretação diferente ao texto, porém aqui se trata de comida.

No parágrafo 160, o anônimo acrescenta, referindo-se à vida do homem solitário: “sem negócios e sem arroidos, pera trabalhar e fazer em êles o que lhe praz”. Há, na realidade, uma inversão no plano da tradução em relação ao original, como por exemplo: *Non spargi veneno fictilibus* = “ca nom tem peçonha”.

No final do trecho, *bene* é advérbio e, portanto, a tradução do original seria: “(..) conclui com um belo final a representação bem atuada da vida.” Porém, o anônimo concorda o advérbio como se fosse um adjetivo, com o substantivo *vita*, e, assim, traduz: “Estuda que a boa vida que faz, haja bom fim e bom acabamento”, repetindo o mesmo conceito no final com duas expressões equivalentes.

Do parágrafo 161 ao 165, o texto é de autoria do anônimo.

Cabe notar: *hostesque collaterales*: “os que andam achegados a êle o contorvam assi como enmigos”. E o Ditado de S. Ambrósio: *Non coquinam sed carnificinam dicas* = “mais parece carniçaria ou cozinha que paaço”. A interpretação deste trecho parece demasiado livre e, como sempre, o anônimo não lembra que se trata de outra fonte, S. Ambrósio neste caso, mas a atribui a D. Francisco.

Convém reparar aqui: *percussi* = “feridos com vinho”; *cubilia pro sepulchris*, *conscientia pro inferno*, fica invariável o texto na tradução, porém referindo-se a *inferno*: “em que acham muitos tormentos e veermes dos pecados, que os roem e atormentam”. Temos, de novo, umas destas visões apocalípticas, onde as palavras pecado e tormento dominam o texto.

Apenas cabe reparar, neste trecho: *luxus* = “lixo”; aqui temos, provavelmente, uma troca de vogal u/i, mudando completamente o sentido. Há também uma ordem diferente no plano da tradução: “em aquela mesa é a temperança rainha”.

DVS, p.26; BD, par.168-9

O anônimo acrescenta as explicações de como o negociador fica doente, “por razom do sobejo comer e beber ou de peçonha”; um conceito que o anônimo gosta de repetir sobejamente é o dos vícios, quando comenta que o homem solitário conhece as doenças do corpo provocadas: “por razom da destemperança do comer e do beber”. Parece que o anônimo, o qual, como presumimos, deve ter sido um monge, seja sempre obcecado pela sombra do pecado de incontinência.

No final do parágrafo, há uma passagem demasiado importante. O intelectual é quem, entre os louvores a Deus, se dedica aos estudos liberais e às novas invenções, a lembrança das antigas é vista em função das novas, há um necessário descanso e um oportuno lazer no seu dia de paz. Este é o cerne do livro. São preconizados neste trecho a figura, o espaço e a função do intelectual de todos os tempos. Num lugar afastado da cidade, o solitário louva a Deus, se dedica às artes liberais, estuda, teoriza e produz textos filosóficos novos, a partir dos antigos. Nisto reside seu *otium* produtivo, seu *solacium*, no sentido de prazer intelectual e espiritual.

É interessante reparar que estes temas são integralmente traduzidos e interligados também pelo anônimo, mesmo ele sendo de escassa cultura, sinal de que, na época humanista, também em Portugal era ainda viva e difundida a idéia clássica de que o intelectual vive e produz na solidão (é emblemático na iconografia o escritório de São Jerônimo: não se trata de um *locus amoenus*, mas sim de um lugar silencioso e afastado, fechado).



Tradução bastante fiel ao texto latino, porém expressando com mais palavras o contexto; de novo, o anônimo insere no texto, como se fosse de autoria de Petrarca, uma citação de Juvenal (Sat. XIV 176-177): *dives qui fieri vult e cito vult fieri*.

É traduzido literal e fielmente, parece quase pertencer a uma outra mão.

Observa-se aqui: *nulli equidem vitio frenum placet* = “nem praaz a nenhuu pecador ser refreado”. O anônimo, no entanto, troca *vitio* com pecador, o objeto com o sujeito. De novo temos, no *Boosco Deleitoso*, o anônimo que reafirma a imagem do homem da cidade, que é pecaminoso, e a cidade, que é metáfora do pecado infernal. Não obstante, o negociador das cidades é muito “trigoso per poer em obra os maes e os enganos que tem pensados”.

De notável, há apenas: *illic esse ubi sine fluxu temporum ac sine metu mortis* =  
“paraíso”.

Há aqui, de interessante, apenas: *preces et laudes* = “cantares de louvores da manhaa pela piedade do Senhor Deus”. De novo há uma tendência a inserir mais especificações, com a finalidade de interpretar o texto num sentido mais doutrinário.

Aqui aparece: *estuarē* = “afogando-se”. Neste trecho, o anônimo não traduz *questus*.

DVS, p.30; BD, par.179

De novo, Petrarca nos apresenta um *locus amoenus* caracterizado por uma fonte, uma ribeira e uma orla marítima, de onde seja possível contemplar a beleza da criação e, assim, seu *artifex*, Deus.

Interessante, neste caso, o texto do *Boosco Deleitoso*, que interpreta assim o texto de Petrarca: *Apricum fontem, vel herbosam ripam, vel equoreum litus* = “fonte que está em lugar temperado e sem vento, lugar de sombra e de árvores do êrmo; o se vai pera as ribas do mar”. É importante notar que, no texto de Petrarca, aparecem as pré-condições, assim como as define Petra Haß no seu ensaio, citando também os elementos que Curtius menciona; o anônimo, conseqüentemente, traduz o efeito dos elementos: um lugar temperado sem vento, com sombra e ermo. Isto demonstraria que falar dos elementos em si ou citar o que provocam ditos elementos é absolutamente equivalente, o que interessa é reafirmar que estamos num *locus amoenus* e essas são as características específicas, no mundo clássico latino, no mundo do qual Petrarca se reapropria. Em Portugal, apesar das interpretações, por vezes errôneas, do texto de Petrarca, vemos que persiste a definição deste *leit-motiv* clássico; isto nos permite conjecturar que, provavelmente, ainda na época avissina, era bem claro o que fosse um *locus amoenus* e quais fossem os elementos certos que o delimitavam e o descreviam. É mesmo ali, à sombra de uma linda árvore, perto de um rio, que também o intelectual se afasta e compõe, motivo também próprio do humanismo português, de fato bem diferente do italiano, porém, em alguns aspectos, bem próximo.

Temos depois, novamente, uma inversão no plano da tradução. Há a inserção da figura do diabo, não presente no texto latino: *Fantasmata* = “fantasias”; provável uma variante no manuscrito, que o anônimo leu ou ouviu.

Considerando, de fato, o grande número de variantes, erros de interpretação e as numerosas inversões do plano da tradução, poderíamos até pensar que o texto latino foi ditado ou lido, e o anônimo o traduziu/interpretou, tão comum era esta prática na Idade Média, como Manguel declara no seu livro *História da leitura*.

Há, ainda: *Decore laudis* = “honra espiritual e fremosura de luz”.

DVS, p.30; BD, par.180-3

Aqui aparecem: *spoliat* = “esbulha”; de espoliar, com alternância surda/sonora p/b; *Pro defunctis orat* = “roga ao senhor Deus polos mortos e polos vivos”: o *Boosco Deleitoso* tem de novo um acréscimo, “polos vivos”.

Também no final do parágrafo: *Hic horat* = “o solitário honra os santos cada dia”, “cada dia” é acréscimo do anônimo.

Falta a cena do funeral: *Precedunt funeralia et tibie*.

Na nota 1, o anônimo cita o ditado platônico, porém não faz referência à fonte, que é Cícero, *Tusc V*, 35-100.

DVS, p.32; BD, par.185

Registra-se neste trecho: *obsessus satellibus* = “cercado e acompanhado de algozes”; bem distante a tradução, não sabemos que palavra o anônimo leu neste trecho.

*Observatus emulis*: não está presente no texto português.

Aparecem aqui as seguintes ocorrências: *purpúreo* = “leito apostado”; *ab absente vago animo transmisso* = “com o coração vago usa das luxúrias que não tem em no presente”; porém a tradução aqui seria: “e deixando correr seu instável pensamento”; *vermis conscientie* = “o verme do remorso, da consciência”; porém *ignis* concorda com *imortalis*, e não com verme; neste trecho, a referência bíblica é clara.

Volta de novo ao solitário. O anônimo repete: “Mas o solitário e morador do êrmo que faz vida apartada.” De novo o anônimo pula as referências clássicas, respectivamente: o episódio de Euríalo e Niso (IX, 176 e ss) e Pietro Cristo; *Vacuus* = “vazio”; porém aqui seria: “que não tem”, “privado de algo” etc. *Vacuus curarum* = “vazio de cuidados, sem proveito”.

A seguir, há uma interpretação bem sumária, talvez porque o texto latino se torna mais requintado, e, portanto, de mais complexa construção. O anônimo, por exemplo, não trata da comunhão que existe entre corpo e alma para o bem estar do indivíduo: *Neque solum letiore animo, sed saniore etiam corpore, membrorumque ministerio promptiore utitur.*

Petrarca assim reafirma, em final de parágrafo, um dos ditados latinos recorrentes, ou seja, *mens sana in corpore sano*; portanto, os dotes espirituais, como a moderação, são necessários à saúde física, e os que são mais escravos do corpo são mesmo aqueles que mais o danificam.

O corpo, para Petrarca, é parte fundamental do ser humano, enquanto, no anônimo, é figura do pecado (corpo-libido-pecado).

DVS, p.34; BD, par.189

Podem ser registrados aqui: *quies* = “folgança”; *habitus animorum* = “a condiçom e afeiçom dos corações”; *ad eternitatis* = “o estado perdurável”; *sine fine labor* = “trabalho e tribulaçom para sempre sem fim”; *huic quies* = “(e o solitário) haver folgança perdurável”.

O anônimo declara, na abertura do parágrafo 193, preferir a vida apartada. Há, portanto, uma enésima repetição da preferência da vida solitária à da cidade. Após, segue uma tradução bastante literal.

DVS, p.34; BD, par.194

A citação contida neste trecho não é, como sempre, atribuída ao autor que Petrarca cita; neste caso, trata-se de Virgílio e Juvenal.

DVS, p.34; BD, par.195

Interessante como o anônimo se apresenta: “que diferença há nem departamento” (referindo-se aos cárceres dos reis e dos senhores); explica depois que

há uma cadeia mais bonita e uma mais feia, porém, na mais “fremosa”, a culpa é maior.

É importante reparar, no entanto, em alguns elementos da tradução, por exemplo, a palavra *Sponte* = “talante”. Sabemos que esta palavra, a qual tem uma tradição muito rica na erótica provençal e depois na lírica de amor italiana, derivando de talan (do *talentum* latino, que remete à parábola dos talentos), é freqüentemente termo que define a paixão sem medida, a luxúria, como neste caso e como no caso do canto de Paolo e Francesca (Inf. V), onde se fala que eles submeteram o intelecto ao talento, portanto a luxúria, o talento, ofuscou a mente dos dois amantes, levando-os à morte.

Há, finalmente: *Alii vi coguntur* = “servem contra sua vontade”.



DVS, p.34-6; BD, par.196

A tradução translitera de novo o texto de Petrarca: *quibus nem brevissimo saltem premio* = “nom ham alguu pequeno galardom das suas maas artes”; não há o verbo, que seria: *licuit ut i* = “gostaram de usar”; *allis peccaverunt(...)* = “fezeram pecados pera si mesmos”.

Não traduz a última frase, mas somente: *Nunc crimem duntaxat est proprium* = “mas fica-lhe tam solamente o pecado próprio para eles”.

DVS, p.36; BD, par.197

Há um pulo na tradução; depois, a referência De Sen 7,24-25: *Penales voluptates* = “deleitações pera haverem tormentos e penas”; nesta posição, parece referir-se à pessoa errada. Depois, há ainda uma série de frases traduzidas de maneira desordenada.

DVS, p.40; BD, par.209

É interessante como o anônimo retoma integralmente a citação de Petrarca, uma máxima de Sêneca. Porém, o anônimo traduz o latino; *contendo* = “contendo”, enquanto, na língua latina, em mais propriamente o significado de “demonstrar”; *prestare* = “conservou”. Porém, no texto de Petrarca, o objeto subentendido é a sabedoria, e na tradução portuguesa temos “a mente e a boa vontade”.

DVS, p.36; BD, par.198

Aqui cabe notar: *in lucem imo in tenebris proiecti* = “lançados em trevas”.

Na realidade, neste trecho há o modo de dizer próprio da cultura latina: não enxergar em plena luz (assim como seria nas trevas). Portanto, temos aqui uma livre interpretação do texto latino, afastando-se o texto do anônimo, conceitualmente, de Petrarca.

Há uma particularização, novamente na frase final: “é pera autrem. (ca todo seu trabalho e cuidado)”. O individuo infeliz é quem não trabalha ou vive por si próprio.

DVS, p.40; BD, par.209

É reportada a citação de Sêneca, de Ep. Ad Lucil 53.9: *et voca bone menti* = “boa mente” (no sentido de sabedoria); *contendo* = “contendo”, porém aqui a tradução seria “sustento”, no sentido de sustentar a hipótese de que a solidão ajuda a conservar a sabedoria no máximo grau (como nos diz o texto de Petrarca).

DVS, p.44; BD, par.205

Aqui, o anônimo interpreta o texto traduzindo somente a primeira frase: *Multis iniquiunt, prodesse meritorum, multis subvenisse laudabile.*

No final do trecho do parágrafo 205, translitera a citação de Ovídio de Met II, 642: *Totique salutifer orbi*= “tornar-se ao lugar u seja proveitoso ao mundo”. Porém, parece uma tradução obtida por interpolação de um pensamento que o anônimo recupera de outro lugar do *De Vita Solitaria*, onde há a utilidade de viver junto com os outros seres humanos e o lugar solitário, onde tira proveito só uma pessoa e não o mundo inteiro.

Nos parágrafos 223-226, temos também a demonstração de como a vida apartada pode ser útil aos demais. O exemplo é dado em 225, com Moisés.

DVS, p.46; BD, par.236

Nota-se: *mortem allatura* = “que a morte lhes dará e trará morte”.

O ditado de Cícero: *Quid dulcius otio literato* ( Tusc, 36105), demasiado explicativo no livro de Petrarca, pelo qual o *locus amoenus* é o espaço físico do *otium*

*litterarium*, tese esta confortada também pelo outro ditado de Sêneca (Ep. Ad Lucil, 82, 4): *Otium sine literiis mors est et hominis vivi spoltura* .

O anônimo inclui no texto as citações e, desta vez, declara que pertencem a Cícero e a Sêneca. Petrarca conclui o parágrafo de um jeito bem explicativo para o que pretendemos demonstrar, ou seja, o poeta afirma que: “se eu soubesse que essas duas diversões tão doces pelos filósofos, a solidão e o ócio (como disse no início) se tornam molestos aos doutos, a razão está bem clara!”

DVS, p.46; BD, par.237

No parágrafo 237, voltam as citações de p.46 do *De Vita Solitária*. Ocorre também: *solitudinem et otium* = “vida apartada e folgada”.

DVS, p.46; BD, par.238

Aqui cabe reparar: *aliqua compediti carcerem* = “aqueles que som presos e legados com alguma maa deleitaçom e pagam-se do seu cárcer da deleitaçom que os

tem carcerados e cativos”. Bastante estendida a tradução, sempre com muitas e prolixas repetições.

*Vulgi comercio* = “mercadoria do pôboo” (porém, aqui se refere ao comércio do povo).

*Ventosiis sufragiis* = “ajudas ventosas”; porém aqui o adjetivo é uma metonímia por volúvel, que muda facilmente.

Aparecem aqui: *servile mercimonium* = “mercadoria de servidom”; *nemo habeat eos venaliter et avare literis uti* = “estes taes usarem das letras vendendo-as com avariza”; o resto da tradução é bastante distante do texto latino.

Aqui o anônimo parece seguir outro texto, tamanhos os pulos interpretativos: *viam teneamus non que speciosissima videbitur*: “quando houver de tomar a carreira da vida”.

O anônimo traduz *consilio* = conselho; porém aqui com o significado de “decisão”.

*Via* = “carreira”. Depois, no resto do trecho, o anônimo nos dá uma tradução literal de Petrarca.

DVS, p.54; BD, par.265-6

Deve-se observar: *cui purpuram explicet* = “nem há quem afaste o vestido de púrpura”; *cui demum se se approbet* = “nem há i a quem louve si mesmo”.

Neste trecho, surge a imagem do diabo que é criação autônoma do anônimo — e este aqui cita com propriedade, porque conhece os Salmos e Jó. Portanto, quando o anônimo apresenta outras citações como se fossem de Petrarca, mesmo não sendo dele, foi porque ele não conhecia a fonte, porém agora, entrando em campo religioso, parece conhecer as fontes e gosta de citá-las.

No parágrafo 283 (p.98) há uma descrição do *locus amoenus* do anônimo, segundo uma interpretação católica: “Verdadeiramente a claustra é paraíso ali som os prados verdes das escrituras, alí som as aguas dos rios das lágrimas que correm avondosamente, as quaes o amor lança e coa das afeiçoos e das vontades mui puras. Ali som as árvores mui altas que som as coroas dos santos e nom há i tal que nom tenha a que nom dê muita avondança de fruto”. Portanto, segundo esta chave de leitura, temos: 1) Prados verdes = escrituras; 2) Rios = lágrimas das vontades puras; 3) Árvores = os coros dos santos que dão fruto.

Nos parágrafos 284 e 285, há de novo a citação do espaço ameno onde o solitário medita; no final do par 284: “O espirito santo, quantas froles há em ele”; e, em 285, palavras de São Bernardo: “Certamente eu tenho em na claustra é o fruto do lenho da vida e ali há avondança de froles e de frutos de honra e de honestidade”.



Neste trecho, Petrarca avisa que a teoria que ele cita é: *distinctionem illam quadruplicem virtutum, a Plotino ingenti platonico inductam a Macrobio comprobata*; descende, portanto, de Plotino e não, como afirma o anônimo, de Dom Pratom.

Começa a análise dos 4 graus das virtudes, assim como Macróbio em *Somnum Scip.* Conforme a divisão dada por Plotino: 1) Virtudes políticas; 2) Virtudes para purificar a alma; 3) Virtudes da alma já purificada; e 4) Virtudes exemplares, que correspondem às idéias platônicas das virtudes.

Aqui, cabe observar: *otiosorum* = “das que vivem em assessêgo”; há uma inversão na ordem da tradução, porém sem alterar o sentido.

Cabe notar: *tutus in alto naviget* = “com que navega em alto”. O sentido aqui é claro: é difícil definir onde se encontram os perfeitos; com certeza amaram a solidão. O anônimo mantém a metáfora do porto da vida apartada contido no texto latino.

Enquanto Petrarca cita as fontes, Platão e Plotino, o anônimo traduz o começo do parágrafo para depois se afastar do texto latino. Temos, portanto, de um lado Petrarca dissertando sobre questões filosóficas e teológicas; do outro, temos um simples sermão, muito preocupado com “a paixão do coração tem êles por causa mui mã e escomungada”.

Neste trecho, há só uma frase traduzida do *De Vita Solitaria: ad me igitur et ad solitudinem revertor* = “mas torno-me a falar da vida solitária”. Assim, o anônimo pega este começo para repetir conceitos já enunciados.

Porém, há no texto de Petrarca, à p. 60, de novo uma definição do espaço do *locus amoenus*, onde ele se compara com um pastor que conhece a cidade por uma vez só e termina reafirmando a condição da vida solitária: *Quid tamen ego certius novi qualis solitarie vite status interior sit? Antra colles et nemora eque omnibus patent*. E conclui que a vida solitária está aberta para todos. Interessante aqui a citação de Tácito, talvez do *De poetis, inter nemora et lucis*, o espaço da criação poética (fala Valerio Apro no diálogo *De poetis*).

Segue uma longa parte de autoria do anônimo de par 294 até par. 442.

A tradução é só dos trechos centrais do discurso de Petrarca, porém o anônimo não acompanha a requisitória de Petrarca contra os que não aproveitam bem do dia.



DVS, p.112-4; BD, par.436

A observar: *de tota etate* = “em toda idade”; ou seja: em cada tempo da sua vida; *et ante suscepti finem operis lux finitur* = não é traduzido como deveria: “a luz se apaga antes de terminar a obra que começou”. Bem diferente de: “e se passa o dia e a noite, sabe ele caeder o dia aa noite ante que ele acabe sua obra, que tem começada”.

Há, ainda: (...) *cui neque stimulos addere vult neque frenum potes*: “(...) que o tempo que lhe é dado não passe sem proveito”. É traduzido, assim, somente o final da frase, e depois temos uma série de frases não traduzidas nem interpretadas pelo anônimo e outros trechos que o anônimo acrescenta.

*Ad naturam respicit, hanc ut ducem ut parentem sequitur* = “mas pára mentes ao bem da natureza e êste sigue com as virtudes e doões da graça do senhor”; temos assim, de novo, uma interpretação e acréscimo com os “doões da graça do Senhor”, uma visão toda cristã não presente no texto de Petrarca.



DVS, p.110; BD, par.433-7

Central aqui o começo do discurso de Petrarca, o qual cita S. Paulo de II, Cor 12, 2: *Hominem, in corpum verum, in solitudine constitutum, agresti victu et studiis contentuum suis*, trecho que o anônimo traduz fielmente, mesmo porque é aqui que está o cerne verdadeiro da obra: a definição do homem de cultura que trabalha em solidão e é *contentus vivere parvo*, de clássica memória tibuliana e virgiliana. Estamos, portanto, diante do ideal do homem humanista. Importante o fato de Petrarca assinalar que ele é homem mortal e não só espírito, assim como introduz S. Paulo.

DVS, p.112; BD, par.434

Não há uma tradução literal.

*Tanto nisu fugam temporis impellunt* = “que fuga e que se trespasse o tempo”;  
depois o anônimo interpreta e traduz a última frase do trecho bastante *ad sensum*  
como: *vivendi tédio* = “avorrecendo a vida”.

É notável: *tedio* = “nojo”; talvez o significado do francês *ennui* e do italiano *noia* se aproxime dessa interpretação.

As lindas dissertações sobre o tempo que foge e a esperança de viver o amanhã esquecendo o presente, com lindos jogos de palavras, são totalmente aniquiladas no anônimo, o qual conclui com uma interpolação interpretativa: “com esperança de viver, nunca bem vivem”.

Cabe notar: *solere provinciarum presides rectoresque urbium ( ...) denuntiare maleficiis* = “alimpara terra dos malfeitores em no começo” (441), traduzindo *maleficiis* = “malfeitores”.

DVS, p.118; BD, par.442

O anônimo não cita a fonte: Horácio de Carm III, 24, 50-4. *Regant* = “regam”; *Alli militum exercitum* = as hostes da cavalaria. É interessante que, nesta tradução de *militum* como cavalaria, o anônimo retoma o léxico franciscano, como Le Goff nos diz em *San Francesco d’Assisi* (trad. italiana) Bari: Laterza, 1999, p.85 (“Miles nos franciscanos tem quase sempre o significado contemporâneo de “cavalheiro”; *Quo* é assim nos evangelistas, nos quais tem o significado de “soldado”). Haveria, portanto, uma atualização do contexto ~~KW~~rico, pela qual também nosso anônimo opta. É provável, por este trecho, que o anônimo tenha tido outro texto, tamanha a diferença.

*Certamus* = “lidar contra”; *Ferores* = “cruveves contra a alma”.



DVS, p.120; BD, par.443

Aqui, aparecem: *foro ubi talium* = “dos que usam as praças”; *vellem posse* = “prazer-me-ia” (443); *omne sulphur ex Ethna visceribus* = “todas estas coisas”; como sempre, vemos que o anônimo prefere pular as referências geográficas.

Há ainda: *cunctis paludibus* = “de todas as alagoas”; *ubi talium pessima mercium sedes est* = “e estas çugidades de costumes serem tirados da sentina das cidades”.

DVS, p.134; BD, par.446

Logo na primeira descrição, o anônimo, falando de Adão, antecipa-nos que a companhia é de uma mulher, o que, de fato, é o motivo dominante também do texto de Petrarca.

“Enquanto estava sooo em o paraíso terreal”, é uma interpretação autônoma do anônimo.

O comentário final do trecho é do anônimo para poder reafirmar a santidade de Adão e o pecado que é alimentado pelo sexo feminino.

DVS, p.134; BD, par.449

Sempre falando de Adão, o anônimo acrescenta no seu texto as *deleitações carnaes*, não presente esta expressão em Petrarca, mas só a *delitias urbanas*, que por sinal não tem nada de pecaminoso, mas só de alusivo.

No seguinte trecho: *Sub auratis laquearibus tectorium*: “sô os olivees de laços dourados”, o anônimo não explica os elementos do *locus amoenus*, como, pelo contrario, fá-lo Petrarca, citando, na ordem exata, os elementos que o constituem (p.136): *Iuxta fontem atque alterum subter unam arborem, utrumque certe in solitudine gestum est* (“próximo de uma fonte ou de uma árvore, com certeza na solidão”).

A tradução deste trecho é bem literal, porém é singular que o anônimo não cite as fontes sagradas que Petrarca lembra (Gen 16.7-9, 21,17 e Psalm 35,10 — vide nota 7 p.136 no texto do *De Vita Solitária*).

Gostaria também de comentar neste trecho o verbo *deambulando*, traduzido como “andando”, referindo-se a Deus, que chega ao homem através de um percurso. Talvez uma teoria ainda válida na Idade Média, uma doutrina religiosa que se baseia sobre uma meditação afastada e pregação itinerante.

Linda a máxima de Cícero que Petrarca insere no texto: *Docto viro, vivere est cogitare* (“para o homem douto, viver é pensar, cogitar”).

O anônimo, de novo, não cita uma fonte antiga, a de ) Ovídio Josefo, Ant. Iud. I 19 4-5, quando relembra o fato de Jacob ter dormido com a cabeça sobre as pedras. Ele introduz também o nome de Israel, mesmo este não estando presente no texto de Petrarca.

Também neste trecho, o anônimo nomeia “o poobo de Israel”, fiel ao texto latino quando lembra dos milagres de 0 RMs, que continua no parágrafo seguinte.

Cabe reparar como o anônimo traduz pontualmente o conceito de que, somente na solidão, é possível encontrar a graça e o colóquio divino. Assim, novamente, o *locus amoenus* adquire um valor fundamental, sendo o lugar onde se transfigura a graça e a potência divinas, através da natureza e de seus frutos.

DVS, p.140; BD, par.454

Neste trecho, a tradução é fiel, o anônimo cita até o nome da rainha nos tempos de Elias, porém não lembra de como este foi levado para o Fpu no carro de fogo, motivo dominante na iconografia franciscana.

DVS, p.142; BD, par.455

A citação de S. Jerônimo, neste trecho do *De Vita Solitaria*, pega forma e voz, tanto que, no *Boosco Deleitoso*, o santo está presente como personagem do diálogo com D. Francisco.

*Polenta* = "porretas"(?).

DVS, p.142; BD, par.456

Nos parágrafos 456 e 457, volta a palavra a D. Francisco, depois da breve interrupção de D. Jerônimo.

DVS, p.144; BD, par.459

Quando é nomeado Agostinho, aparece, novamente, mais uma personagem no *Boosco Deleitoso*. Interessante reparar que a citação de S. Agostinho no *De Vita Solitaria* é indireta, enquanto no *Boosco Deleitoso* é discurso direto. No **SU** grafo seguinte, **K** duas citações literais de Jeremias, quando o anônimo, em 459, afirma: “*Cuidando que o nom podia fazer*”; também Magne coloca esta frase em itálico; de fato, é criação autônoma do anônimo.

Aparece, finalmente: *Ad lugendum interfectos populi sui* = “pera chorar os matados do seu pôboo”.

No parágrafo 460, há somente a tradução de outro trecho sobre Jeremias, o resto é criação do anônimo. Do parágrafo 461 até o 492, são de criação do anônimo muitos exemplos ilustres, para comentar a corrupção da cidade.

Nos parágrafos 463-464, há uma referência a Davi e, de novo, outro caso exemplar, de como pode ser vencida a  $\alpha$ -ria. Nos parágrafos seguintes, insere o anônimo os personagens de S. João Batista, Jesus Cristo, Maria Madalena, citados como exemplos de vida solitária; a seguir Antão, príncipe de Oriente, Paulo de Tebas, Hilário, Dorotéo, Amon, os dois Macários, Arsênio, Paulo Simples, Pacômio e Estêvão, o abade Elpídio e o abade  $\theta\eta\lambda\eta\lambda\omega$ , (  $\theta\eta\lambda\eta\lambda\omega$ , o abade Prior, Adólio Inocêncio, o abade (  $\gamma\eta\lambda\eta\lambda\omega$ ), o monge Malco,  $\theta\eta\lambda\eta\lambda\omega$  de Egito, Elias, Eutiquiano, Teonas, Apolo, Epifânio, Sera, Isaac monge, Macedônio, Acepsena, Ceumácio, Dídimo.

DVS, p.146; BD, par.492

As informações relativas a Silvestre são mais sumárias. O anônimo nos informa somente que Silvestre foi o primeiro papa rico, enquanto Petrarca nos dá muitos detalhes sobre as vestimentas de papa Silvestre, inclusive o pastoral de marfim que ele introduziu no uso da Igreja.

DVS, p.146; BD, par.492

\$PEÛsio é de novo presente pessoalmente no *Gl logo* do anônimo, mesmo sendo o trecho inicial bem próximo ao de Petrarca. Não achamos a referência à atividade de S. \$PEÛsio contra os arianos, nem o anônimo lembra do fato de que o bosque de S. \$PEÛsio não existia mais na época em que Petrarca escrevia, permanecendo, porém, o nome *Bosco di S. Ambrogio*. No *De Vita Solitária*, há muitos detalhes ~~XHQ~~sticos sobre Milão.

Permanece também, no texto português, a citação relativa à produção livreira, mantendo a mesma linda metáfora das flores (“espargem as frolas mui doces dos seus livros”).

DVS, p.152; BD, p.494

Sobre S. Martinho, o anônimo é bem sumário. Ele lembra somente que habitou junto com S. \$PEÛsio em Milão e, somente depois, volta a uma tradução mais literal.

DVS, p.154; BD, par.495-6

Neste parágrafo, o anônimo cria um neologismo, transformando a exclamação latina *Edepol* (que seria “por Pólux!”) em nome Σύπριο. Este erro de tradução e interpretação é citado também por Magne na sua introdução à obra.

DVS, p.154; BD, par.497

S. Agostinho é, no *Boosco Deleitoso*, mais uma personagem que entra no *Gi* logo criado pelo anônimo, o qual insere também uns detalhes sobre o batismo deste santo, não presentes na obra de Petrarca. Não há especificações sobre o lugar onde Agostinho ficou, uma cascata, lugar mencionado no *De Vita Solitaria*. Interessante reparar que o monte de Pisa está presente nos dois textos.

DVS, p.156; BD, par.498

Quanto ao discurso direto que Agostinho pronuncia perante o autor, é um comentário que o Santo faz do Evangelho de João, como nos lembra Petrarca.

Deve ser observado também: *Difficile est* = “cara cousa”. Há de novo, neste trecho, uma delimitação do espaço adequado para se poder ver Jesus: “um lugar segredo onde há calma” (“assesego”, acrescenta o autor). O parágrafo termina com mais um apelo contra o pecado.

DVS, p.156; BD, par.500

O parágrafo V do *De Vita Solitaria* é traduzido pelo anônimo, o qual cita na mesma ordem os personagens de Basílio e Gregório Nazianzeno, para passar então a falar de S. Jerônimo. Porém, as palavras de S. Jerônimo sobre sua penitência no deserto são de criação autônoma do anônimo. A conclusão da história de S. Jerônimo, que traduz o final do texto de Petrarca, a temos somente no parágrafo 504: “tornastes vós, porém, a Roma”.

DVS, p.158; BD, par.504

Do conto de S. Jerônimo, o anônimo passa ao de Paula de Roma, como acontece no texto de Petrarca.

DVS, p.160; BD, par.505

No parágrafo 505, há a exaltação do sábio (*Adversum Jovinianum I*, Patr. Lat. 23, col 290). Interessante notar que, aqui, o anônimo vai até a fonte, porque a última frase é: *Nunquam minus solus quam solus erit* = “nunca é menos só que quando é só”.

DVS, p.160; BD, par.506-7

O anônimo não cita Eustáquio, a filha de Paula, Marcelo, Asella, )DEtola e Basílio, mas vai direto tratar o exemplo de Melânia e de sua neta. Somente no parágrafo 507 o anônimo não fala das terras que a sua neta não vendeu na Campânia, Sicília e África. Há, sobre a chegada dos bárbaros em Roma, uma interpretação diferente em relação ao texto de Petrarca, o qual nos informa que Melânia vendeu suas terras no momento melhor, porque logo depois chegou Alarico, que saqueou Roma (410). O anônimo nos fornece outra versão, afirmando que ela morreu antes da chegada dos Bárbaros, enquanto Petrarca nos informa de uma estada de Melânia em ~~HMD~~ antes de morrer. A este respeito podemos pensar que os dois autores se serviram de fontes diferentes.



DVS, p.164; BD, par.509

Do parágrafo 509 ao 512, o anônimo dedica-se à personagem de S. Gregório Magno. No parágrafo 510, o anônimo cria uma hipótese de que S. \*Uyrio se havia afastado para chorar da Jyria de sua fama passada. O discurso direto em forma de Gologo, introduzido no parágrafo 511, é de *In Ezechielem* (II) Patr. Lat 76, col 908 e, a seguir, o diálogo continua como se fosse da própria voz de S. \*Uyrio Magno. No parágrafo 512, o anônimo não cita Narsete enquanto referente da carta de S. \*Uyrio Magno.

DVS, p.166; BD, par.513

Quanto a São Bento, há uma interpretação linear do texto de Petrarca.

DVS, p.166; BD, par.514

No parágrafo 514, o anônimo fala dos mosteiros solitários, porém não os cita, mesmo sendo estes de fundamental importância. Por sua vez, Petrarca os cita. São: Cister, Majela, Cartuxa, Vallombrosa, &DPi Idula. É interessante reparar como Petrarca cita o Mosteiro de &DPi Idula agora, porém somente mais adiante volta a falar do fundador da ordem, São Romualdo, sinal de que esta vida exemplar foi introduzida somente num momento sucessivo.

DVS, p.168; BD, par.515

O parágrafo 515 é uma tradução muito fiel do texto latino, que fala da vida de S. Florentino; somente no final do trecho o anônimo menciona, como exemplo de solidão, a vida do próprio Florentino, mais potente que um exercito em ganhar, enquanto, no texto de Petrarca, vemos que os humildes em geral, com sua solidão, são mais poderosos do que um Hprcito.

DVS, p.168; BD, par.516

O trecho sobre Martinho parece muito fiel a Petrarca, no qual ~~Vão~~ citados, na ordem, Martinho do Monte Oirsico, outro eremita do monte ~~UHQW~~rio, e Mena, eremita.

DVS, p.170; BD, par.517

No final do parágrafo 517, o anônimo, falando da “saúde dos muitos”, traduz, porém, uma *Humanitas* de Petrarca, que quer explicitar a *Humanitas* toda humanística da função civil que também um escritor assume ao escrever, mensagem que vemos aparecer também nas obras civis de Savonarola. Aqui, o anônimo talvez interprete os “muitos” referindo-se à *Humanitas* dos fieis, numa *Humanitas* mais Platonista-medieval, no sentido de uma *charitas*, de ajudar aos outros com as obras de bem e, em geral, também através das escritas. Eis a substancial diferença entre as duas obras e os dois autores.

DVS, p.170; BD, par.518

No parágrafo 518, há a definição e a categorização da solidão. Quando trata do segundo tipo de tempo, a noite, não fala do farol, em que também há solidão.

Veja-se ainda: *Animi* = “coraçom”.

A afirmação: “que nom era igual dos outros em virtude”, é interpretação do anônimo.

DVS, p.172; BD, par.520

No parágrafo 520, não fica claro por que o anônimo não se lembra de citar o nome do monte Alverne, lugar de recolhimento de S. Francisco, inclusive onde o santo recebeu os estigmas.

DVS, p.172; BD, par.522

No parágrafo 522, há a citação na ordem de Biagio (Braso), Leonardo, Linfardo, Veredtmio, e só depois o exemplo de (Jtdio.

DVS, p.174; BD, par.523

O anônimo traduz no parágrafo 523, e mais adiante também, a palavra *militia* como “cavalaria” (*terrene militiae* = “cavalaria”, e *militiae celestis* = “cavalaria celestial”), usando de novo um léxico franciscano. Neste parágrafo, o anônimo não termina a narração sobre Guilherme de Montpellier, monge cisterciense, mas volta ao seu **Ci** logo íntimo com Cícero, lembrando que seu afastamento da cidade foi sugerido pelo exemplo de um filósofo grego.

Os parágrafos de 523 a 530 são de autoria autônoma do anônimo.

DVS, p.176; BD, par.530

Do parágrafo 530 ao 533, temos a vida exemplar de São Bernardo, que permanece muito fiel ao texto latino. Em 532, aparece: *fecunde vitis generosi palmites* = “ramos fidalgos de videira avondosa”; agora, o anônimo optou para a extensão do significado de generoso para “fidalgo”, talvez porque fidalgo, nobre, enquanto adjetivos, assinalem a propriedade da nobreza do exemplo. Em 533, o nobre solitário avisa o leitor sobre as virtudes do Santo, o qual: “Aprendeu a sabedoria (...) em o êrmo sem ensinador”. Volta, portanto, a idéia de que a própria natureza seja o verdadeiro e único livro da sabedoria.

Falando de Arnulfo, bispo de Metz (614-640), o anônimo, para definir o território do seu bispado, traduz do latim: *Territorii metensis heremicola nobilis atque eiusdem urbis episcopus* = “do nobre eremitam Arnulfo, que foi depois bispo da cidade de Teritônia”.

O anônimo deve ter confundido *territorii* como se fosse a cidade, não citando Metz. No final do trecho de Petrarca (que corresponde ao parágrafo 534), é curiosa a informação ao leitor, pedindo licença para poder agora falar de exemplos italianos, sendo suficientes os exemplos estrangeiros. Só que, no parágrafo a seguir, trata de Carlomano.

Em 535: *cassinense cenobium* = “moesterio (...) que é chamado cassinense”. Lembramos que, nesse mesmo parágrafo, o anônimo continua com S. Pedro Damiano, enquanto o texto de Petraca, após descrever a vida de Carlomano, insere a de S. Romualdo, o assim dito *suplemento romualdino*, não presente no *Boosco Deleitoso* porque, provavelmente, o anônimo não chega a conhecer os manuscritos do *De Vita Solitaria* escritos após a data da inclusão do suplemento (1366), mas se inspira em uma cópia da obra pertencente à família dos manuscritos (-) sem suplemento, então mais antigos.

O capítulo sobre papa Celestino V é demasiado interessante. Petrarca declara abertamente ter uma posição oposta à de Dante (Inf. III). De fato, o ter recusado a cadeira pontifical, por Petrarca, não é ato de covardia ((...) che per viltá fece il gran rifiuto), mas sim um ato útil a ele mesmo e ao mundo. O anônimo traduz literalmente este trecho (536).

DVS, p.192; BD, par.537

O anônimo, no parágrafo 537, cita a declaração de S. \$PEŪsio sobre o desprezo das riquezas da *Epistula ad sacram virginem Demetriadem seu de humiltate* (Patr.lat. 55, col 165).

DVS, p.194; BD, par.539

No parágrafo 539, o anônimo insere o conto de Roberto, o salentino, como especifica Petrarca.

Há ainda: *Silencio* = “seença perdoes ao meu”; *Parcas labori ac periculi* = “trabalho e ao meu perigo”; porém, aqui, o sentido é bem diferente, seria = “rogo-te que me poupes de afãs e (*labori*) perigo”. Portanto, o anônimo traduz, como freqüentemente faz, *ad sensum*, trocando o verbo *parcas* com o substantivo *labori*.

DVS, p.194-5; BD, par.541-2

Nos parágrafos 541 e 542, o anônimo não traduz as frases onde Petrarca declara que teria desejado muito viver com ele (*cum quo utinam vixisset*), e ainda a infelicidade, mais adiante, em não tê-lo conhecido.

DVS, p.196; BD, par.543

Quando a narração passa ao caso exemplar de Pedro Ambianense (de Amiens na França), é bastante singular o fato de que o anônimo não nomeie o nome do papa Urbano, mas fale só por alto de um papa. Mais adiante, enquanto conta das façanhas de Pedro, não cita, novamente, que ele encontrou em dificuldade em -~~HXXD~~m = Sinão.

Neste ponto, no *De Vita Solitaria* há uma precisão sobre a escolha que o poeta fez das fontes que tratam deste personagem, sendo fontes discordantes (*varie effectos animos*), introduzindo, assim, uma *querelle* da época, mesmo porque, após a cruzada promovida por Pedro e o ~~D~~Wpdio de Antioquia, ficaram na tradição popular uns fatos pouco nobres sobre Pedro. Também no *Paraíso* de Dante, o autor renuncia a qualquer crítica direta deste personagem, que promoveu também a cruzada albigense.

Segue em Petrarca toda uma parte onde o escritor se abandona às críticas do Papa, o qual abandonou a sede de Roma. Dever-se-ia o fato de que o anônimo não traduza esta parte a que ela representasse um assunto espinhoso e perigoso de se tratar?

Bastante singular que o anônimo, a este respeito, não queira introduzir S. Agostinho, enquanto escritor do *De vera religione*, obra amplamente citada por Petrarca.

Petrarca, depois, volta a tratar dos vários povos da terra: os árabes, seguidores de Maomé, dos problemas de Antioquia e de -~~HXXD~~m.

Depois, no *De Vita Solitária*, há a apresentação de uma galeria de personagens bíblicas, começando por João, Davi, / y.

Somente quando Petrarca volta a falar dos Brâmanes é que o anônimo volta a interpretação-tradução do texto latino.

DVS, p.228; BD, par.547

No parágrafo 547, o anônimo novamente ignora as fontes citadas por Petrarca e também a discussão que o poeta aborda sobre uma equivalência entre os gimnosofistas e os brâmanes, citando, entre outros, também as fontes de S. Jerônimo: *Id non hominum clamor aut symphonicum carmem obrumpit, sed vel cantum avium vel hymnorum sonus* = “em tal guisa que nunca quebrantam senço senom cantando e dizendo louvores a Deus e esto tam solamente é sua fala”. O anônimo, aqui, adapta o texto: o canto, no texto de Petrarca, é o das aves.



DVS, p.230; BD, par.548

Novamente, o anônimo cita só o conto da vida de Dandami, que ele adapta em Dindimo, contemporâneo do rei Alexandre Magno. Petrarca cita novamente a fonte “*ambrosiana*”, porém acrescentando que a fonte que ele tem perante seus olhos não se parece com o estilo de S. P. Elycio, mesmo ficando no meio das outras cartas do Santo. Neste trecho temos assim, entre outras coisas, uma indicação filológica importante, sabendo assim que, como as pesquisas filológicas do poeta em Milão remontam ao período 1353-1361, a escritura deste trecho deve remontar a um período posterior a este, bastante próximo a 1366, ano da entrega do manuscrito a Felipe de Cabassoles.

Há ainda: *Sumpsisse oleum refert et max magna lignarum congerie incensa superfundisse* = “tomou o óleo e mandou fazer grande fogueira e lançou o óleo sobre a chama”. No texto do anônimo, parece que há alguém que ajuda Dandami a fazer a fogueira (“mandou fazer”), enquanto no texto de Petrarca a ação é direta, sem intermediários.



No parágrafo 549, continua o ~~UFRF~~ônimo sobre os santos solitários que andam nus. O anônimo, então, se apropria do comentário de Petrarca sobre a nudez: *nuditas illam non placet* = “ca aquela nuidade nom me praz”. No texto latino o verbo *placet* é impessoal.

O anônimo, mais adiante, insere um comentário sobre a limpeza do ser humano, aspecto não tratado por Petrarca, o qual nos ~~G~~ somente umas indicações sobre como deve ser conduzida a vida solitária, para que não seja animalesca, mas moderada em todos os aspectos.

Na parte final do parágrafo, o anônimo insere uma citação de Horácio, de Epist. I, 14,3533.

DVS, p.232; BD, par.550

No parágrafo 550, o anônimo acrescenta, no fogo, quando **K** a declaração de que a maior “sandice” é matarem a si mesmos.

DVS, p.232-4; BD, par.551

No parágrafo 551, o anônimo retoma a imagem de um dos elementos que constituem o *locus amoenus*: é a fonte de água, a qual é como teta da terra, e da qual os filhos mamam.

DVS, p.234-6; BD, par.552

Nota-se aqui: *his esse ibi hosce homines ad quas cum rex venerit, dorare illos solitus sit* = ‘homees há em aquelea terra que veem el-rei a êles e adora-os’. O sentido, porém, no texto latino seria: “lá há esses homens a que o rei é solícito em adorar, quando vai encontrá-los”.

DVS, p.238; BD, par.553

Quanto aos povos dos montes rifeus, os hiperbóreos (553), o anônimo não cita o nome, mas somente a característica do lugar onde eles moram.

A fonte que segue Petrarca, e que lhe permite citar os Arinfeus, é Pompônio Mela, fonte ignorada pelo anônimo.

DVS, p.240; BD, par.554

A citação de Petrarca, quando se refere aos poetas “vazios”, é de Horácio (Ars. Poet. 322), mas não é lembrada pelo anônimo.

DVS, p.242; BD, par.555

No parágrafo 555, o anônimo nomeia a academia como se fosse uma “aldeia pequena”. De novo, a citação de Plotino, cuja fonte em Petrarca, Macróbio, não é citada pelo anônimo. Mais adiante, outra fonte de S. Jerônimo também não é lembrada pelo anônimo.

DVS, p.242; BD, par.556

Demócrito, no *Boosco Deleitoso*, é chamado de ' HPp trio.

Quanto a Prometeu, há uma brusca redução do fluxo da tradução, exemplificando que Prometeu escolheu o ermo do Monte &iacute;ucaso, enquanto este lugar é mais conhecido como o lugar do seu castigo.

Neste mesmo trecho, o anônimo não trata de um personagem mais recente, Pedro Abelardo, ao qual Petrarca dedica um rápido, porém significativo, parêntese. Será, talvez, porque o anônimo acredita nas acusações de heresia contra Abelardo?

Finalmente, há: *Fenestas* = “frestas”.

DVS, p.242; BD, par.557

No parágrafo 557, o anônimo não introduz Homero, presente no texto latino, mas insere logo \$ ~~UW~~teles e 6ycrates.

DVS, p.244; BD, p.558

Sobre 9 *Ilíio*, há uma outra inversão de tradução: o anônimo relembra e translitera a *Écloga I* para perfazer o elenco dos elementos do *locus amoenus*, como a sombra das faias.

DVS, p.244-8; BD, par.559

e bastante provável que o anônimo (como o demonstra o parágrafo 559) não seja muito esclarecido sobre geografia italiana. De Tívoli, a antiga Tibur, sede da mansão do imperador Adriano, ele escreve: “lugar que chaman Tibur” e, mais adiante, repete, aparentemente sem o entender: “imbelle Tarentum”. As demais citações presentes nas *Epístolas* horacianas, como a que conclui o trecho, também são ignoradas pelo anônimo.

DVS, p.250; BD, par.561

No parágrafo 561, quando se fala de Cícero, vemos que Petrarca nos oferece uma linda rede de fontes para demonstrar que também um orador, mesmo precisando da cidade por conta de seu ofício (e aqui introduz, como fonte, o próprio Cícero do *De officiis*), declara a maior produtividade como escritor na solidão decorrente do afastamento da cidade. O anônimo cita só apressada e repetitivamente o nome de Cícero.

DVS, p.262-4; BD, par.565

No parágrafo 565, há uma lacuna notável com respeito ao texto latino. O anônimo volta a falar de Numa 3RPSflio e, curiosamente, traduz fielmente uma nova paisagem ideal, um *locus amoenus*, um lugar com a sombra das árvores, uma fonte e uma espessa floresta, daquelas pré-condições que promovem o silêncio tão esperado. No texto de Petrarca, a palavra “silêncio” entra com tom martelante. Quanto a Rômulo, o anônimo precisa reafirmar que foi ele quem fundou Roma, informação que ele repete duas vezes.

DVS, p.266; BD, par.566

No parágrafo 566: *duo fulmina belli* = “os dois Cipiões corifeus”. O resto da tradução é literal.

DVS, p.266; BD, par.567

Vemos como o anônimo não especifica, no parágrafo 567, os lugares ~~VROM~~rios que, no texto de Petrarca, têm uma definição bem precisa.

DVS, p.266 e 268; BD, par.568

Os particulares sobre a vida dos Cipiões vêm da fonte ciceroniana do *De Orat* II, 6.22, e o anônimo desta vez o cita quase no final do trecho.

DVS, p.260 e 262; BD, par.569-70

Não tendo o manuscrito no qual o anônimo se inspira, não é fácil entender porque coloca César Augusto e Diocleciano bem no final da quinta parte (569), sendo que, no texto de Petrarca, são esses exemplos citados bem antes; talvez para dar maior ênfase ao seu discurso começado anteriormente.

### 3. TROCAS CULTURAIS ENTRE ITÁLIA E PORTUGAL NO SÉCULO XV<sup>56</sup>

Portugal e Itália foram duas áreas dinâmicas e criativas na Europa do século XV e XVI, tanto que influenciaram o mundo inteiro nos quinhentos anos seguintes. Portugal foi determinante nas viagens de descobrimento, e a Itália, pelo seu movimento de descobrimento das tradições clássicas e o renascimento de suas artes. Portanto, tanto Itália como Portugal interagiram com muitos outros países europeus: Portugal com Flandres e a Borgonha, por exemplo. Em 1429, a filha de D. João I, Isabel, de fato, casou-se com Filipe, o Bom, duque de Borgonha. Do outro lado, a Itália teve um vínculo de estudos com quase todos os países do oeste europeu. Quanto à religião, Portugal e Itália eram países católicos, porém Portugal, também pela sua posição geográfica, sofreu mais o influxo da vizinha Castela, que se resolveu com uma intensa espiritualidade na classe culta e uma grande ignorância entre as massas.

Um dos influxos negativos de Castela foi a perseguição aos judeus, que se alastrou também em Portugal, de forma que o clero português assumiu também um papel político na sociedade da época. Na Itália, porém, tivemos dois exemplos de devoção fora das regras, dois altos prelados portugueses: o Cardeal Jorge\* da Costa e o Cardeal Jaime.

Após 1417<sup>57</sup>, volta a Roma a sede do Papa, a qual vai influenciar até a vida particular da nação. Com certeza, o aspecto que uniu mais Itália a Portugal foram as trocas comerciais, as quais possibilitaram o conhecimento de novos países além-mar;

---

<sup>56</sup> LOWE, Kate. "Understanding cultural exchange between Portugal and Italy in the Renaissance". In: LOWE, Kate. *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Oxford University Press, 2000. p.1-16

<sup>57</sup> op.cit. p.4

os portos italianos, como o de Gênova, facilitaram essas trocas e, em particular, com Portugal. Houve também muitos casamentos que contribuíram para aproximar os dois países, como o de Beatriz, filha de D. Manuel, com Carlos V, duque de Savóia, em 1521, e o de D. Maria, filha de D. Duarte, com Alexandre Farnese, em 1565.

Assim, tanto Itália como Portugal, ambos orgulhosos de sua herança histórica, debruçavam-se sobre aquela “*idade do ouro*” que foi o Renascimento<sup>58</sup>.

As duas nações levavam proveito uma da outra; de fato, a Itália aproveitou-se dos comércios portugueses, assim como Portugal aproveitou-se dos contatos com os arquitetos e artistas italianos.

### 3.1. Importantes personagens portugueses em Florença<sup>59</sup>

Dentro deste mútuo intercâmbio cultural entre as duas nações, lembramos que um famoso biografista da época, Vespasiano da Bisticci, mais conhecido então como copista e livreiro, dedicou amplo espaço na sua *Vite*<sup>60</sup> a três notáveis portugueses. Vespasiano tinha clientes que lhe comissionavam livros de cada parte da Europa e, em particular, de Portugal. Eram muitos, de fato, os livros que ele copiava dos antigos manuscritos e que eram destinados aos clientes portugueses, entre eles altos prelados e monarcas. Porém, após 1478, com a chegada da imprensa, o trabalho de Vespasiano caiu bastante e foi assim que ele resolveu se dedicar à escritura das *Vite* dos importantes personagens da época.

---

<sup>58</sup> op.cit. p.5

<sup>59</sup> ibid. DE LA MARE, Albinia. “Notes on portuguese patrons of the florentine book trade in the fifteenth century”. p.167-201

<sup>60</sup> BISTICCI, Vespasiano da. *Le vite*. 2v. Florença: Ed. A. Greco, 1970. In: op.cit. p.167, nota2

Há uma seção dedicada a três ilustres portugueses: Messer Velasco de Portugal, Álvaro, bispo de Silves e do Algarve, e o Cardinal Jaime.

É curioso que Vespasiano haja esquecido totalmente o Abade Gomes da Abadia de Florença, personagem relevante na vida cultural florentina. Sabemos, de fato, que o Abade Gomes conseguiu convencer o notório filólogo florentino, Antonio Corbinelli, a doar seus livros à Abadia Florentina. Quanto a isto, convém lembrar que foi este mesmo Antonio Corbinelli o proprietário do manuscrito que ~~FRQW~~ em uma versão do *De Vita Solitaria* de Petrarca, hoje catalogado como *Coventi Soppreesi* A.3 2610. Neste manuscrito, na fl 30 r, há uma anotação que nos informa que o manuscrito pertenceu ao rei de Portugal, ao de Castela e ao de Aragão.

Temos, portanto, um manuscrito, provavelmente o segundo, a entrar em território português com *Suplemento Romualdino*, o qual foi divulgado em Portugal após a morte do Corbinelli (1425). Os testemunhos recolhidos pelo autor deste ensaio que estou citando<sup>61</sup>, afirmam que o Abade Gomes deu orientações aos seus amigos portugueses para a aquisição de livros em Florença.

Este fato pressupõe, de qualquer maneira, a existência de uma troca cultural que tem raízes bem mais antigas das que nos conta Vespasiano, e que as personagens que chegam de Portugal a Florença representam o período de maior esplendor, no final do século XIV (mais especificamente entre 1370-80).

Um outro personagem nomeado por Vespasiano da Bisticci é Messer Valasco de Portugal, cultor de Petrarca e grande colecionador de livros preciosos. Foi conhecido na sua época como glosador de livros de direito civil e canônico. Vespasiano cita também Álvaro Alfonso, bispo do Algarve, um dos executores

---

<sup>61</sup> op.cit.

testamentários do Cardeal Dom Jaime (ao qual também Vespasiano dedicou mais uma das suas *Vite*).

É digno de nota que Vespasiano não fale nada dos livros de Álvaro Afonso, mas somente conta da construção da capela de San Miniato al Monte de Florença. Com certeza, a imagem de maior destaque nas *Vite* de Vespasiano é a do cardeal Jaime, filho do Infante Dom Pedro e favorito do rei Dom João I, de Portugal. Sabemos, através de Vespasiano, que o Cardeal Jaime ~~SRVVA~~ “assai buona copia di libri”<sup>62</sup> e era um grande estudioso.

O Cardeal Jaime<sup>63</sup>, o qual sobreviveu à Batalha de Alfarrobeira de 1449, onde morreu seu pai D. Pedro, foi aprisionado e libertado graças à intervenção do papa Nicolau V e também do Duque Filipe, o Bom, de Borgonha, esposo de Isabel, irmã do infante D. Pedro. Após a libertação, a qual aconteceu no início de 1450, ele foi acompanhado do seu tutor Álvaro Afonso, da sua irmã e do seu irmão menor João, e se refugiou em Bruges, hospedando-se na casa da tia.

Logo partiu para Perugia, para estudar direito canônico, sempre acompanhado pelo bispo Álvaro. Em Perugia, ele freqüentara o Monastério de Santa Maria de Monte Morcino, pertencente à Ordem dos Olivetanos, e será mesmo a partir deste momento que haverá por Jaime um grande apego a esta ordem. A partir de 1453, Jaime se corresponde com João de Cosimo dos Médicis e Roberto Martelli, proprietário e diretor do Banco dos Médicis.

Entre as outras influentes personagens que apoiaram o Cardeal Jaime, esteve o Duque de Borgonha, casado com sua tia Isabel, o Imperador Frederico III, que casou com a sua prima Leonor, e o rei Afonso V de Portugal, que casou com sua irmã

---

<sup>62</sup> op.cit. p.172

<sup>63</sup> APFELSTADT, Eric. “Bishop and Pawn. New document for the Chapel of the Cardinal of Portugal at S. Miniato al Monte, in Florence”. In: op.cit.

Isabel. Em 30 de abril de 1453, Jaime foi investido no Arcebispado de Lisboa, e tinha somente 19 anos. Mais tarde, tornou-se cardeal diácono de S ( ~~XXV~~ ) do Papa Calisto III, em 17 de setembro de 1456, podendo assim presenciar o consistório dos cardeais de Roma no dezembro sucessivo.

Depois, Jaime deixou Roma na primavera de 1459 e, mesmo com pouca saúde, conseguiu visitar seus amigos na Toscana no Convento de Monteoliveto e interessar-se nas suas aplicações familiares no Monte Comune de Florença.

Foi assim hospedado, no Palácio de Francesco e Carlo de Niccoló Cambini, pelas suas precárias condições de saúde, que o levaram à morte em 27 de agosto de 1459, pouco antes do seu vigésimo sexto aniversário. O seu enterro foi feito com o dinheiro do Comune de Florença, e ele foi temporariamente sepultado na Igreja Monteolivetana de San Miniato. Há uns documentos inéditos<sup>64</sup> que falam do testamento de D. Jaime, da dotação da Capela e dos investimentos do Monte Comune de Florença, assim como outros documentos que nos informam das pendências.

O &RQFílio florentino da Abadia, em 29 de outubro de 1466, decidiu extinguir a Gvida de Jaime de 5940 florins, parte dos 41.582 aplicados pelo infante D. Pedro no Monte Comune em favor dos seus sete filhos<sup>65</sup>.

Executor testamentário de Jaime foi Álvaro Afonso, o qual mandou traduzir para o latim o testamento, incluído no registro, antes de ser depositado no registro geral do Banco dos Médicis. Dois documentos atestam a validade do testamento, a saber: a autenticação do Papa, em 15 de novembro de 1459, e o sigilo do tabelião, colocado precedentemente em 6 de agosto.

---

<sup>64</sup> op.cit. p.186, notas 15 e 16  
<sup>65</sup> ibidem

Uma versão portuguesa deste testamento fora escrita por Jaime em 5 de agosto, e o documento para extinguir a dívida do Monte em 30 de outubro de 1456. Jaime tinha nomeado três executores testamentários: Álvaro Afonso, João Èlvares e Luis Eanes, pedindo inclusive a ajuda do Papa. Nomeou também o seu amigo, o cardeal Guillaume d'Éstaville e Pietro Balbo como protetores do seu testamento. Neste documento, Jaime expressou o desejo de ser sepultado em San Miniato, sem muito fasto e gastos onerosos<sup>66</sup>. Pelo ~~FRQWU~~rio, o funeral de Jaime foi muito solene, financiado pelo governo de Florença, ao qual os favoritos de Jaime dirigiram seu profundo agradecimento.

Porém, a morte de Jaime era uma grande oportunidade dada aos florentinos para obterem favores dos importantes personagens estrangeiros, sabendo que, desde um bom tempo, o governo de Florença havia estreitado interesses financeiros com a casa real portuguesa. O patrocínio do funeral de Jaime e a aprovação dos planos da capela de San Miniato coincidiram com o decreto do Duque Filipe, com a possibilidade, para os mercantes florentinos, de poder comerciar no seu ducado, ao qual a *Signoria* enviou uma carta de agradecimento em 4 de setembro de 1460. Na década 1456-66, apesar disso, não houve muitas trocas comerciais entre Florença e Afonso V. Os privilégios reais (as cartas de segurança) eram essenciais para os florentinos que atuavam em Portugal, para proteger seus bens e sua moeda, permitindo, além do mais, usar armas.

Sabemos que, mais importante que todos estes elementos, era o proveito que o banco florentino tirava em todas as operações financeiras dos soberanos portugueses. Afonso defendeu os interesses dos mercadores florentinos, quando a assembléia de Lisboa queria expulsar os representantes do povo, tanto os genoveses quanto os

---

<sup>66</sup> (vide cópia a seguir)

florentinos. Desde 1429, começaram as negociações entre o rei de Portugal e os florentinos, que lhes permitiram alcançar Lisboa para poderem prosseguir rumo a Flandres. Em contrapartida, Florença aplicou muito dinheiro para a memória de D. Jaime e seus familiares.

Quanto aos Médicis, seu banco não atuou em Portugal, porém serviu a numerosos clientes portugueses, na Itália como no exterior. Parece também que os Médicis não intervieram diretamente nos funerais de D. Jaime, em que as exéquias foram devidas à sua influência política e econômica.

### 3.2. D. Leonor

Há uma outra grande personalidade da coroa portuguesa que teve vários e importantes contatos com a Itália e, em particular, com Florença: a rainha D. Leonor, filha do duque de Beija, esposa do rei D. João II (1418-1495).

Na sua época era conhecida pelas suas obras de caridade, e na Itália foi particularmente ativa, após ter conhecido uma freira muito singular, sóror Eugenia de Tommaso de Treviso. Sóror Eugenia, depois de ter voltado da Terra Santa, passou por Portugal, e assim foi apresentada à rainha D. Leonor, antes de prosseguir rumo a Santiago de Compostela. Este encontro é documentado por algumas cartas (entre 1497 e 1520) enviadas entre Portugal e Itália, as quais testemunham uma relação muito forte entre as duas culturas. Talvez a partir deste afortunado encontro, mas também pelas claras intenções de ajudar instituições caridosas, foi que nas últimas décadas do século XV, D. Leonor começou o seu complexo patronato em favor dos conventos italianos.

Sabemos também, e não foi por acaso, que um clérigo português, Eanes Gomes, o qual, voltando a Portugal em 1441, por ter sido nomeado abade de S. Cruz de Coimbra, teve um papel importante no deslocamento do Convento de *Le Murate*, de *Porta Rubicone* a *Via Ghibellina*.

As freiras de *Le Murate* eram famosas no século XV por sua manufatura de bordar com fios de ouro, fato que chamou a atenção também de Savonarola. Uma particular ligação espiritual entre D. Leonor e Savonarola aconteceu provavelmente através de Pico della Mirandola e de frei Antonio Beja, um frei português escritor na corte de D. Leonor, o qual usou as obras de Pico no seu livro “Contra os -Xzoz dos \$ Wvlogos” (1523). É provável que tenha sido a partir desta profunda admiração e colaboração para com o Convento de *Le Murate*, que D. Leonor mandou construir o convento da Madre de Deus, inspirando-se no convento florentino.

Um papel importantíssimo desenvolveu o banqueiro florentino Bartolomeo Marchionni, o qual obteve a cidadania portuguesa em 1482. Ele era um mercador com muitas atividades, como a exclusividade do FRP preço dos escravos da Guiné. Tornou-se em seguida um agente de D. Leonor nos seus negócios florentinos.

De outro lado, a espiritualidade de D. Leonor é fora de dúvida, e os contatos culturais com a Itália foram o resultado de duas aspirações, espirituais e artísticas. Ela, para importar o sentimento religioso da Itália, serviu-se do cardeal Jorge da Costa, residente na corte do Papa de Roma, ao longo da sua vida, que terminou em 1508. Os princípios religiosos de D. Leonor eram dominados pela ideologia observante franciscana, mesmo porque seus confessores eram quase todos franciscanos observantes, todos formados na Itália. Entre eles, destacam-se três. Inicialmente, frei Alfonso do Rio, o qual, depois de uma longa estada na Itália, tornou-se provincial dos observantes portugueses e, logo depois, confessor de D.

Leonor, em 1513. Também padre Diogo Gonçalves, cônego de S. João Evangelista, uma congregação portuguesa que seguia a vida religiosa de S. Giorgio em Veneza, foi capelão e confessor do cardeal Jaime. Porém, após a morte do cardeal Jaime, Diogo voltou a Portugal e entrou na corte de D. Leonor, onde permaneceu até a sua morte.

Entre outras coisas, sabemos que a rainha D. Leonor era também interessada em patrocinar objetos artísticos de tipo religioso. Após a fundação de um oratório particular no seu palácio em 1489, ela comissionou e adquiriu várias obras de arte, as quais levou depois para o Convento de Madre de Deus.

D. Leonor teve contatos artísticos não somente com a Itália, mas também com a Holanda; entre as pinturas importantes, uma atribuída a Quentyn Metsy, datada de 1497-1507, doada ao Convento Franciscano de Jesus, de Setúbal, pela rainha Leonor, objeto que ela tinha recebido do Imperador Maximiliano.

Uma outra pintura, atribuída a Eduardo o português, foi encomendada para o Convento da Madre de Deus. Há também uma terceira pintura, inspirada por alguns pintores portugueses do círculo de Jorge Afonso, o qual atuava no Convento de Setúbal, e que traz o brasão de D. Leonor; isto demonstra que foi comissionado pela própria rainha, antes da sua morte, em 1525.

Essas pinturas são de notável interesse, porque demonstram a relação de D. Leonor com os dois conventos de Coletinas e o tipo de patrocínio que foi oferecido pela rainha também em Portugal. Um elemento importante a examinar é uma grande pintura flamenga do final do século XV e começo do XVI, a qual representa um panorama de Jerusalém e cenas da paixão de Cristo, atualmente no Museu dos Azulejos de Lisboa. A rainha Leonor era fascinada por Jerusalém e favoreceu muitos membros da sua corte a cumprir a peregrinação ao Santo Sepulcro. Entre eles, pagou uma viagem a Eugenia, a qual, mesmo sendo uma freira das Murate, a rainha tratava

como se pertencesse à sua própria corte. Eugenia, por ocasião de sua volta, foi apelidada de “*jerusolimitana*”, “*pelegrina*” e também “*Eugenia Montesyon*”. E foi mesmo através da proximidade com Eugenia que a rainha se sentia mais próxima da Terra Santa; mais tarde, a amizade de trinta anos entre elas facilitou o patrocínio da rainha no Convento de *Le Murate*.

Um dos vários resultados do encontro de D. Leonor com sóror Eugenia era que, além das importâncias em dinheiro que a rainha enviava em forma de presente, havia também uma ~~FRQW~~ oferta em açúcar para o convento, proveniente de Madeira; esta oferta durou até depois da morte de D. Leonor, até 1559. Entre 1497 e 1559, 14 cargas de açúcar chegaram a Via Ghibellina. De fato, o açúcar de Madeira era parte do anual abastecimento de comida da rainha de Portugal, e constituía um produto valioso para ser comercializado, enquanto, às vezes, era doado às instituições religiosas.

Além do açúcar, a rainha Leonor enviava também outros produtos como: mel rosado, doces, especiarias, pimenta, todos bem custosos, que provinham das colônias portuguesas. Todos os presentes eram recambiados pelas freiras com produtos feitos por elas mesmas, mesmo não sendo tão valiosos como os da rainha. Porém elas enviavam também pinturas de santos, e enfeites sagrados, preparados pelas freiras com fios de ouro. Entre esses, há uma toalha de altar com pombas fiadas em ouro, datada de 1449, hoje no Museu de Arte Sagrada de S. Gimignano.

As freiras de Le Murate eram, na época, muito famosas por essa manufatura de peças com fios de ouro, trabalho demasiado difícil de se executar, e somente poucas pessoas eram capazes de fazê-lo. Assim as freiras de Le Murate contribuíam com estes trabalhos para a sua ~~SU~~ própria manutenção. Algumas franjas de ouro para os

hábitos do Cardeal de Portugal foram feitos pela sua Capela de San Miniato, em 1472.

No século XVI, a fama do convento de Le Murate cresceu ainda mais, porque houve a visita do Papa Leão, em fevereiro de 1515, durante a qual ele observou o tecido em ouro das freiras e seus bordados, que estavam na lista dos presentes para a rainha D. Leonor, e, entre eles, uma escultura em giz da Virgem.

Em 1515, o Convento enviou a D. Leonor um livro de rezas escrito à mão por uma das escritãs do convento, logo enviado para o filho de D. Manuel, o infante D. João. Havia freqüentes trocas de pinturas e manuscritos entre Le Murate e o Convento da Madre de Deus.

O convento de Florença estimulava qualquer forma de patronato porque precisava de dinheiro para se manter, aceitava esmolas, açúcar e quaisquer outras ofertas. A rainha de Portugal foi praticamente a única padroeira não italiana, enquanto entre as italianas podemos lembrar somente Caterina de Médici, casada com Henrique II de França, nascida na Itália, a qual passou alguns anos no Convento de Le Murate, quando era uma criança.

A rainha D. Leonor era uma grande colecionadora de objetos de arte religiosos, com os quais adornava sua capela do palácio e aquela do Convento da Madre de Deus. Um destes objetos era, por exemplo, um relicário do início do século XVI, feito de ouro, esmalte, cristal, Sprolas, esmeraldas e rubis, contendo uma espinha da coroa de Cristo, criando uma interessante estrutura renascentista. O simbolismo religioso das pedras preciosas semelhante bem ao simbolismo exposto no *Boosco Deleitoso*, publicado anonimamente em Lisboa, em 1515, trazendo também os sinais da rainha de Portugal. Este relicário é obra do Mestre João, um italiano residente em Lisboa. Presentes gratos à rainha eram também numerosos manuscritos

de assunto religioso, recebidos até 1537, do convento de Le Murate, também depois do falecimento da Rainha.

Em suma, a rainha Leonor conseguiu obter o máximo em suas relações, quer de Portugal, quer da Itália. De fato, a sua riqueza e a sua posição privilegiada lhe permitiram recolher e reunir as várias culturas européias; assim ela pôde encontrar tudo de que ela precisava, em Portugal e nas terras de além-mar. Ela achou também que seu contato com a Itália aumentaria sua espiritualidade e, assim, não perdia ocasião de adquirir objetos da Itália.

As descobertas portuguesas abriram ao mundo seus mercados, e isto influenciou fortemente as trocas culturais com a Europa. Enquanto Le Murate podia ganhar mais em termos econômicos, Dona Leonor ganhou mais sob um perfil intelectual e espiritual. Profundamente interessada na reforma religiosa, ela usou os caros produtos de importação das colônias portuguesas para ter acesso às vantagens religiosas oferecidas pela sua conexão com Le Murate e as associações de reforma de Savonarola.

Sabemos também que o marido de D. Leonor, D. João II, estabeleceu no seu testamento doar, por um voto feito, três lâmpadas com um peso de 75 marcas de prata à Igreja da SS. Annunziata de Florença. D. João morreu em 1495 e, em maio de 1499, as lâmpadas chegaram a Florença por intervenção da rainha D. Leonor. Provavelmente a rainha se serviu de Bartolomeu Marchionni como agente desta transferência, e o sucesso desta iniciativa aumentou os contatos com Le Murate. Os patrocínios da rainha Leonor durante o período do renascimento florentino eram coerentes com o clima de trocas já existente, em alguns setores, entre Portugal e Itália.

### 3.3. A Florença de Savonarola

Como Kate Lowe informava no seu artigo<sup>67</sup>, a Rainha D. Leonor manteve um contato com o Convento de Le Murate, mesmo porque neste lugar havia um crucial ponto de referência da religiosidade da época, o predicador Girolamo Savonarola. Cabe reparar que a rainha se interessou pela imagem do predicador por intermédio de um trâmite eminentemente cultural, a veiculação, através dele, da filosofia de Pico della Mirandola.

Lowe cita que Frei Antônio Beija, frade português e escritor na corte da Rainha D. Leonor, usou as obras de Pico della Mirandola para escrever seu “Contra os Juyzos dos Astrologos”, a condenação da astrologia, assunto que é amplamente tratado também na predicação de Savonarola. e justamente na Florença humanista que vem à luz o texto de Pico della Mirandola<sup>68</sup>, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Para refutar os astrólogos, Pico trabalhou desde 1493, e foi o próprio Savonarola, ao que parece, quem levou o filósofo a cumprir a empresa. De fato, sabemos, através de uma erudita miscelânea astrológica, de Francesco Giuntini<sup>69</sup>, onde o autor afirmava que Savonarola, “*excellentissimus in Astrologia*”, tirava dela as suas profecias, cuja, SRU, bastante incerta, mesmo porque, como veremos, o frade dominicano recusa a capacidade de o homem ler o futuro através dos astros, sendo esta uma prerrogativa Q humana, porém divina.

Na obra de outro filósofo que faz parte do círculo intelectual da Florença humanista, O DMLio Ficino, veremos uma progressiva recusa da astrologia. Ele havia

---

<sup>67</sup> LOWE, Kate. “Rainha D. Leonor of Portugal’s patronage in Renaissance Florence and cultural exchange.” In: *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Oxford: University Press, 2000. p.228-9

<sup>68</sup> DELLA MIRANDOLA, Pico. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Libri I-IV. A cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore, 1946.

<sup>69</sup> GIUNTINI, Francesco. *Speculum Astrologiae*. Lugduni, 1587.

tratado as suas ideias sobre a astrologia em *Disputationes contra iudicium astrologorum*, obra de 1477, que ele nunca chegou a publicar. Porém, em 1489, Ficino continuava a tratar do tema com o seu tratado plotiniano (A Emm. IV, III, II) e, a seguir, no *De Vita coelitus comparanda*,<sup>70</sup> onde as acusações contra os astrólogos são as mesmas dirigidas contra os que sustentavam a dita ciência como, por exemplo, Rogerius Bacon. No prólogo desta obra, há uma crítica à ciência dos astrólogos (*cui proprium errare decipique semper fuit et nihil sapere*). O capítulo IV é dedicado à refutação da astrologia por esta não ser útil à humanidade, contrariamente ao que sustentam Rogerius Bacon e Pedro Aliacense (*Non esse astrologiam religioni utilem quod Rogerius Bacon et Petrus Alliacensis extimarunt*). Ficino afirma, neste mesmo capítulo, que também os eventos anunciados pelos profetas não são nem fatos nem indicados pelo Espírito<sup>71</sup>. Em suma, particularmente neste capítulo, assim como no seguinte, Ficino afirma que a astrologia conduz o homem para fora da reta via (caput V. *Quam noxia sit astrologia quamque pestifera cristiana religioni*). Vemos como o próprio Ficino vê o risco da astrologia, quando intimamente conexa com a humanidade, ou seja, quando o presumido conhecimento dos astros coloca de lado a verdadeira humanidade.

Savonarola<sup>72</sup>, no seu livro contra os astrólogos, tem a intenção de reescrever em vulgar italiano para os incultos as *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, de Pico. Seu texto é dividido em três livros, portanto não retoma todos os assuntos contidos nos 12 tratados de Pico, porém ele também parte de uma exposição sobre o conflito existente entre a doutrina humana e a astrologia e, no primeiro capítulo, cita as

---

<sup>70</sup> In: GARIN. op.cit.

<sup>71</sup> op.cit. p.122

<sup>72</sup> SAVONAROLA, Girolamo. *Contro gli astrologi* (1497). Roma: Salerno Editrice sr.l, 2000. (intr. Claudio Gigante) p.7-23

autoridades que se colocam contra os astrólogos, alguns da própria Igreja: Agostinho, Basílio, Jerônimo, Gregório Magno, Orígenes, e, a seguir, os *W*ólogos, como *6no* 7RPi s. 6y na segunda parte desafia os teólogos no terreno *IIORy*fico, baseando-se na gnoseologia, segundo a qual, cada conhecimento, para ser tal, deve partir da experiência *VQM*vel, portanto o futuro *Qno* pode ser conhecido.

No terceiro e *~*ltimo livro, Savonarola tenta refutar a credibilidade dos *DW*ólogos citando os *P*~ltiplos erros dos vaticínios e, sob o influxo de 7RPi s, afirma que *Qno* é pecado estudar os movimentos celestes, mas sim tentar adivinhar o futuro, porque, neste caso, dando maior espaço à divinação, *Qno* *KDHU* mais lugar para o livre *DE*trio. Cabe lembrar que Savonarola passou a ser conhecido como vaticinador de *Y* rios fatos *KW*ricos, como nos lembra Maquiavel nos *Discursos sobre a I década de Tito Lívio* (I, 56), como a chegada de Carlos VIII.

Podemos, assim, conjecturar que a corte portuguesa seguisse a predicaçãono do frei dominicano, a qual tinha, por um lado, um valor de orientaçãono *FULW* num sentido *HYDQ*plico, e, de outro lado, perfazia uma *U*tica acirrada contra a corrupçãono da Igreja de Roma e manifestava a vontade, ao mesmo tempo, de criar uma nova Igreja florentina. Temos assim, de um lado, a predicaçãono da austeridade e, do outro, a condenaçãono do pecado, da simonia, da corrupçãono do alto clero. Talvez, acompanhando o *leit-motiv* da predicaçãono de Girolamo Savonarola, possamos melhor entender também a impostaçãono penitencial de um livro, cuja provável reescrita para a *IPSUW*no remonta mesmo a esses *~*ltimos anos do século XV, o *Boosco Deleitoso*, dedicado à Rainha da Misericórdia D. Leonor. A rainha apoiaria, assim, o frade por ver nele uma alternativa *HYDQ*plica à corrupçãono *SRQ*tica e *FULW*ndo Papa Alexandre VI Bórgia, e a vontade de criar uma Igreja Nova em *DQM*ese política à Igreja de Roma.

Sabemos, de fato, que a **GH**ncia da Igreja de Savonarola é dirigida a Alexandre VI Bórgia, uma das imagens mais discutidas da **KW**ria do papado. **6H** mesmo durante o pontificado deste papa que o frade dominicano **VR**U a tortura e a condenaçãõ à morte.

**6H** **XLI** Júlio II Della Rovere, de 1503 até 1513, o papa guerreiro, para reinar, depois, na sede **SRQ**mtcia, de 1513 até 1521, um cardeal da **IDP** tlia 0 pdici, Leão X. Talvez **Q**no seja por acaso que a publicaçãõ do *Boosco Deleitoso* aconteça mesmo durante o pontificado do papa florentino, tamanhas as ligaç}es que a Rainha D. Leonor tece durante este **SH**do com a cidade de Florença e o Convento delle Murate.

Talvez a eleiçãõ de um papa florentino desse confiança à Europa inteira e talvez significasse uma palingênese **KW**rica, a renovaçãõ de uma Igreja Nova, como postulado pelo frade dominicano, a instauraçãõ de uma nova **-HX**õ m. A posiçãõ do frade sobre o governo da cidade de Florença<sup>73</sup> é amplamente tratada no seu livro, escrito no seu ~ltimo ano de vida, em 1498. No livro, intitulado *Sobre o Governo de Florença*, o eixo central do **UFIR**fnio do autor é a renovaçãõ da Igreja como ponto de partida da boa convivência civil, tema predominante também no pensamento humanista. Ao longo do seu tratado, Savonarola insiste sobre o fato de o tempo estar **SU**ximo e que sua profecia **K** de vir a se realizar em breve. Sendo este livro escrito nos ~ltimos meses de vida do frei, resultam evidentes no plano da obra umas **FRQ**H}es entre **pR**ica e **UH**llo, e **SR**ica e cristianismo.

Savonarola postula que um ótimo governo (*nella consuetudo*) é **QH**rio para se viver bem e em harmonia, através da virtude, e alcançar a felicidade, no respeito **UF**proco e no culto a Deus. Pelo **FRQ**rio, o governo mau não possui em si bem comum, as virtudes se dissipam e **K** desinteresse pelo culto divino. O governo de uma

---

<sup>73</sup> SAVONAROLA, Girolamo. *Sul Governo di Firenze*. Roma: Editori Riuniti, 1999.

pessoa **W** é o melhor: assim como o mundo é regido por um único Deus, assim no governo dos homens **VH** preciso um rei, no da Igreja, um papa.

Porém Savonarola afirma que esta postulação **W**rica **Q** é **Y** lida para todos os povos, **K** alguns, como, no caso, os florentinos, os quais **Q** toleram um príncipe, portanto, previamente, **VH** sempre necessário analisar a natureza de um povo. Existe um nexos entre **S**rica e **KW**ria, a *consuetudo*, que já citamos acima, e, assim, é estabelecido que o legislador **Q** deve cair em formas de governo abstratas. Com esta posição, Savonarola quer atacar os que querem abalar o governo civil e substituí-lo por um tirano, como vemos no seguinte trecho:

Non si può dubitare (...) che s'el popol fiorentino patisse il governo di uno, seria da instituire in lui uno principe, non un tiranno, el quale fussi prudente, iusto e buono. Ma se noi esaminiamo le sentenzie e ragioni delli sapienti così filosofi naturali come teologi, conosceremo chiaramente che, considerate la natura di questo popolo, non li conviene tale governo<sup>74</sup>

e **y**bio que o príncipe deve ser, de qualquer maneira, bom e justo, **S**rim, mesmo assim, haveria problemas com os florentinos. e como se Savonarola antecipasse o tema levantado por Maquiavel nos *Discursos*, onde ele sustenta que a **W**ria **Q** pode ser regida por um **W**, se **Q** pelos os *tiranneggia*, estes italianos que são engenhosos, cheios de sangue, audaciosos.

Para Maquiavel, contrariamente à posição de Savonarola, a ruína da **W**ria era a Igreja, por **Q** ter conseguido com força unificar a Itália nem ter-se mostrado **W** fraca para deixar **W**rim fazê-lo. Central no raciocínio de Savonarola é o conceito de *consuetudo*:

(...) E' molto difficile e quasi impossibile cavare gli uomini e massime e' popoli dalle loro consuetudini, etiam male, perché tali consuetudini sono fatte a loro naturale

Na **KW**ria do pensamento moderno que se seguirá, **KMH** uma **F**rica bastante decidida da *consuetudo*, porque freia as projeções para o futuro, **S**rim sabemos que,

---

<sup>74</sup> op. cit. p.13

nesta fase do pensamento do Renascimento, o recurso a um elemento firme e clássico representa ainda a base de partida da cultura europeia, das origens até o Romantismo. Mas, para voltar ao discurso de Savonarola relativo ao Síncope, ele afirma, mais adiante, a impossibilidade de o povo florentino aceitar-lo, mesmo sendo bom e justo:

Sopportare el governo di uno principe, etiamche fussi buono e perfetto(...) ogni volta che nella città di Firenze stato occupato il governo dalli principali, sempre è stato in gran divisione e mai se è quietata insino che una parte no ha cacciato l'altra e che uno cittadino no è fatto tiranno; el quale poi che è stato fatto, ha per tale modo usurpato la libertà; e i bene commune, che li animi del popolo sono sempre stati malcontenti e inquieti.

Portanto, os florentinos não conseguem agüentar nem o governo dos *ottimati*, um governo político composto por facções diferentes. A seguir, vemos uma exceção, aberta por Lorenzo de Médici; ele seria o Síncope da *consuetudo* e, portanto, os cidadãos não suspeitam dele, e ele não se torna um tirano. No trecho citado adiante, inclusive por ter sido escrito nos últimos meses de vida do frade, podemos encontrar a posição definitiva que ele tem sobre o principado dos Médicis em Florença, que, pelo visto, não é negativa, como a política clássica quase toda afirma, sempre lembrando que Savonarola assistiu Lorenzo nos seus últimos momentos de vida.

Assim, cabe aventar a hipótese de que Savonarola viu em Lorenzo de Médici, e somente nele, o príncipe iluminado, com cuja morte (1492) termina qualquer perspectiva de principado, que não seja tirânico, na cidade de Florença:

(...)ma ciò non accade in quello che sia stato signore naturale (Lorenzo) perché non ha alcuno che li sia equale eli cittadini esseno usi ad essere subietti (consuetudo) non vanno macchinando cosa alcuna contra il stato suo: onde lui no vive in quelle suspicioni nelle qua vive il cittadino fatto tiranno

Podemos reparar, neste ponto, como Savonarola antecipa a posição de Maquiavel, segundo o qual o principado novo é pior do que o velho. Mais adiante, Savonarola define o que ele entende por tirano:

(...) Tiranno: è nome di uomo di mala vita e pessimo tra tutti gli altri uomini che per forza sopra tutti vuole regnare, massime quello che de cittadino è fatto tiranno.

Depois ter definida assim a imagem do tirano, Savonarola passa a analisar qual foi o estado ideal, e ele destaca o governo do Império Romano, que vivia em Roma aplicando a justiça, tanto que Roma foi favorecida pelo Superior Deus, O qual lhe concedeu governar o mundo inteiro. Portanto, em vez da tirania, é melhor o governo civil, cuja superioridade é fácil reconhecer, seja com a “Justiça”, seja com a “fé”, no nexos existente entre governo civil, bom viver e vida beata.

Em, neste ponto, há um trecho que leva diretamente ao cerne do nosso trabalho, sobre as posições que o frade dominicano tem sobre o lugar afastado. Veremos como ele participa de uma visão bem humanista, pela qual o homem deve ter uma vida ativa e também contemplativa, o que nos afasta das perspectivas retomadas pelo anônimo português, o qual favorece mais uma perspectiva prática.

(...) Per la quale cosa bene è detto che chi vive solitario o che è Dio o che è una bestia, cioè o che è tanto perfetto uomo che è quasi come Dio in terra, perché come Dio non ha bisogno di cosa alcuna, come lui non ha bisogno di auditorio di alcuno uomo, come fu Giovanni Battista e molti altri (...) perché dunque si truovano pochissimi uomini che siano o di tanta perfezione o di tanta bestialità, eccetti questi, tutti gli altri sono costretti a vivere in campagna o in città, o in castelle, o in altri luoghi<sup>75</sup>.

Temos assim, de um lado, a ideia de Pico della Mirandola, conforme a qual o homem pode *indiaris*, ou seja, unir-se à mesma substância de Deus, assim como se postula no *De dignitate homini*<sup>76</sup>, como a única perspectiva, talvez remota, de não ter necessidade de viver junto com os outros homens. Do outro lado, há uma perspectiva toda civil-humanista, que se refere à necessidade de o homem agir no meio da comunidade dos seres humanos, para poder direcionar a felicidade para o reto viver

---

<sup>75</sup> op.cit. p.38

<sup>76</sup> DELLA MIRANDOLA, Pico. “Oratio de dignitate homini”. trad. C. Colombero. In: AAVV. *Il materiale e l’immaginario*. Torino: Loescher, 1995. p.475

civil. Talvez este seja o cerne da *Boosco Deleitoso*, que é publicado neste século, um dos mais complexos na literatura da Igreja, sofre provavelmente umas modificações na edição impressa, mesmo neste século no qual a Rainha D. Leonor é mais próxima de Florença e da pregação do frade dominicano.

Temos assim, de um lado, o texto de Petrarca, o *De Vita Solitaria*, rico em conteúdos filosóficos e psicológicos, cuja perspectiva é obviamente humanista, apresentando a figura do sábio eremita que se afasta da comunidade dos homens para compor uma obra que seja aproveitável depois, pelo reto viver em comum, e, do outro, a perspectiva do anônimo português, cujos procedimentos e forma expositiva se afastam bastante significativamente do texto de Petrarca para insistir mais num tom penitencial, sobre a austeridade dos costumes e o afastamento da cidade, a qual representa o pecado, elementos estes, que têm outras perspectivas, como vimos, muito bastante recorrentes também na pregação *savonaroliana*.

Poderíamos, assim, formular uma hipótese pela qual, no mesmo século em que a Rainha D. Leonor se inspirou no Convento de Le Murate de Florença, em vista da edificação da Madre de Deus de Lisboa, da mesma maneira um texto de matriz italiana, o *Boosco Deleitoso*, está sendo reescrito e revisado em vista de sua edição impressa, graças ao revisor ou, talvez, pela própria intenção do autor anônimo, sofre uma correção, que o leva para uma vertente bastante distante dos propósitos humanistas, os quais constituem a melhor parte do melhor texto petrarquiano.

O *Boosco Deleitoso*, neste sentido, representaria uma retomada de temas mais medievais do que humanistas, contendo uma redução da imagem do intelectual àquela do monge-eremita contemplativo. e imaginável, de vez que na corte portuguesa ocorria um retorno em direção à austeridade medieval, uma volta ao conservantismo monástico, à pregação hierárquico-doutrinal. Temos, de fato, no século

imediatamente precedente à publicação do *Boosco Deleitoso* em Portugal, a predicaçã do frade dominicano em Florença, que, no caso, é lida somente num sentido de pura austeridade e UQ-ncia.

Os anos decisivos da predicaçã de Savonarola, como vimos, pertencem aos ~ltimos quinze anos da sua vida e, com particular ênfase, de 1493 a 1498. Seu estilo de tipo apocalíptico-penitencial teve muita ressonância em Florença, suas palavras declaram a expectativa de grandes FDMstrofes e a ruína da sociedade, a qual poderia ser evitada Y através dos costumes morigerados. O estilo SURPtico do frade dominicano aumenta a partir da morte de Lorenzo de Médici (1492), e o afastamento dos O pdicis da cidade; prevalecem os valores FULWos, a caridade em primeiro lugar, jamais os mundanos, como o HIRtsmo e a cobiça. Florença se abre para o mundo como uma nova -HXMDm, porém, mesmo neste sentido, Savonarola, e aqui vejo uma diferença substancial na interpretaçã feita pela intelectualidade da corte portuguesa, nunca remonta às atitudes medievais, mas às atitudes civis do primeiro humanismo florentino: Qm há nas suas predicaç }es um afastamento eremítico da cidade, mas sim a intervençã na SRQtica da cidade.

Neste sentido, poderíamos citar o texto de Leonardo Bruni, *Vite di Dante e Petrarca*<sup>77</sup>, escritas em 1436, onde a diferença entre os dois autores é dada a partir do empenho que cada um teve na sociedade. De um lado, Dante, que, por ter participado ativamente da política da cidade (assim como Giano della Bella), foi exilado; do outro lado, Petrarca, que conseguiu conduzir a vida em maior tranquilidade, sem ter que pôr em risco a SUPria incolumidade por motivos SRQticos. Sabemos, porém, que também quando se refere a Petrarca, Bruni nunca deixa de notar, mesmo com maior prudência,

---

<sup>77</sup> BRUNI, Leonardo. "Notizia del Boccaccio e parallelo dell' Alighieri e del Petrarca". In: *Le vite di Dante e del Petrarca*. Roma: Archivio Guido Izzi, 1987. p.61-5

o valor civil da obra de Petrarca, o qual, mesmo teorizando na *Voluntate* e quietude de Vaucluse, soube criar, teorizar algo para a vida do homem que vive numa convivência civil. Acho que também é nesses termos que deveríamos analisar as duas vertentes do *locus amoenus*, de um lado, a de Petrarca, que contempla a função do homem no mundo mesmo a partir da contemplação *Voluntaria*, o que lhe interessa é contemplar o mundo da criação divina e a função do homem enquanto ser também social. No *Boosco Deleitoso*, ou, ao menos, o que Qys lemos na sua *IPSUM* definitiva, de 1515, o *locus amoenus* é o lugar de meditação, penitência e afastamento da cidade, vista esta como o inferno na terra, lugar de perdição e cobiça. Perspectiva humanista renascentista no primeiro caso, absolutamente medieval no segundo.

Provavelmente, no *Boosco Deleitoso*, a *Utica* à cidade provém, se acreditarmos numa *UHM* no sentido penitencial de cunho *savonaroliano*, da polémica contra a cidade de Deus na terra, a Igreja. A predicação do frade dominicano se faz mais acentuada, como sabemos, contra os *HOM* sticos, nas predicações sobre Amós e Zacarias (1496), onde *K* uma evidente contraposição entre Igreja romana e uma eventual Igreja florentina, posição que leva adiante a *IC*ia de uma Igreja sem muros, livre das hierarquias.

Em *Sabbato post II do XI de verbis amos prophetæ*<sup>78</sup>, Savonarola afirma enfaticamente a sua posição em prol da renovação da Igreja corrupta como expressa pela vontade divina:

(...)Perché egli è honor di Dio nostro signore Iesu Christo e exalta la chiesa sua &ronavarla como diciamo;& e farli bene. Egli contra la consuetudine di dio nostro signore iesu xpo nove leggi tutte le scripture: troverai: che dio nostro signore ha facto sempre a questo modo e rinnovata la sua chiesa. E egli necessario quello che diciamo. Tu dirai di no &ti dico certamente si guarda li peccata della chiesa: tu coscerai che egli è necessario quello che diciamo(...) si

---

<sup>78</sup> SAVONAROLA, Jeronimo. *Prediche sopra Amos e Zaccaria*. 1519. Venezia – Cesare Arrivabene-20, VIII, p.CLXII-CLXIII

guarda li peccata della chiesa tu conoscerai che egli è necessario: che Cristo nostro signore spanda un'altra volta el sangue suo: cioè illumini el mondo che è in tanta cecità.

Num nível ~~SR~~ico, Savonarola deseja a necessidade de uma aliança com a França em funçã anti-romana e anti-milanesa, sem ceder à chantagem imperial, confiando unicamente no apoio divino. De fato, quando a frota de Maximiliano é vencida em Livorno (1496) e o exército vai embora, a profecia de Savonarola, da intervençã divina, ganha fôlego. No terceiro ~~FD~~stulo do livro *Sobre o governo de Florença*, que tem como título “De’ beni della città quali e tiranno impedisce e il governo del tiranno infra le altre città massimamente nocivo alla città di Firenze”<sup>79</sup>, ~~K~~ um comentário sobre a potencialidade que teria Florença para ser uma cidade com religiosidade ideal, uma nova ~~HXXD~~m, sempre que as conjunturas ~~SR~~icas o permitissem:

Prima che questo popolo è molto inclinato al culto divino, come sa chi ne ha pratica; onde saria facilissima cosa instituire in lui uno perfettissimo culto e ottimo vivere cristiano se fusi in lui un buono governo; che certo come noi proviamo ogni giorno, se non fussino i cattivi preti e religiosi, Firenze si ridurria al vivere de’ primi cristiani e seria come uno specchio di religione a tutto el mondo: onde noi vediamo al presente, che fra tante persecuzioni contra al vivere de’ buoni e tanti impedimenti di dentro e di fuori e fra escomunicazioni e male persuasioni, si vive per tale modo nella città de’ boni (...), ne è alcuna altra città dove ia maggior numero i maggior numero e di maggior perfezione della città di Firenze.

Neste trecho, ~~K~~ uma referência ao *breve di scomunica* de 13 de maio de 1497, fato anunciado em Florença em 18 de junho, e sabemos que o Papa Alexandre VI ~~M~~ havia tentado, desde 1495, impedir a pregação do frade; aqui vemos as referências aos maus padres do trecho. Porém, é nesta ~~YX~~no de uma Florença como cidade da esperança, única capaz de realizar os sonhos do frei que devemos agora nos concentrar. e provavelmente neste sentido que também a Rainha D Leonor vê a cidade toscana, uma segunda ~~HXXD~~m, uma cidade religiosa atenta aos mandamentos

---

<sup>79</sup> op.cit. p.64

~~FLW~~os, *hortus conclusus* da cristandade, assim como acontecia na Igreja primitiva, espelho de verdadeira religião, como afirmava o frade Savonarola, para o mundo inteiro.

#### 3.4. A correspondência entre D. Leonor e *Le Murate*

As cartas a seguir documentam a estreita relação de D. Leonor com o convento de Le Murate. Todas elas encontram-se no Archivio di Stato di Firenze (ASF, Conventi Soppressi 81F 100) e, após a transcrição, faço alguns comentários sobre seus aspectos mais notáveis.



Carissima Madre in Jhesu, la grazia del spirito santo sia sempre nella dolente(?) anima vostra . Avvisove come avemo ricevuto una vostra lettera . Quanta consolazione ne o ricevuto, lingua humana no lo poteria narrare, sentendo che voi siete sana . Madre mia ma dolemmo assai del vostro male, voi me (...) che io vo ve avvisi come sono passate le cosse de Jerusalem non bene posso dare avviso al (..) per brevità del tempo. Se piacerà a lo signore che noi siamo vive(?) questa paschoa della Resurrectione se poterano lo mie compagne et jo verremo Vostra (..) ve dove ve avviseremo appieno de ogni cosa . A la parte che mi delle indulgentie jo fatto fare quatre suplicatione e le darò a fare signore quella che sarà signata più presto ne manderò. Io a fra Alfonso della regina del Portogalo my a detto che (..) si volete tornare li date avviso perché mandarà un corriero a la regina che voi fussi pronta di quello che vi bisogna per voi e per le vostre compagne . Madre mia no (...) dimenticare la carità(...) voi mi faresti in Jerusalem et sempre voi porto nel core. La mia Johanna est molto male contenta di essere tornata . Et nos se conteterà sin finiche torne in Jerusalem et jo insieme con lei . Si noi potiamo fare decza cosa che ve sia gata propone che me ne date avviso .Noi semo minime ,ma in quello che poteremo che qui semo .

Cordialissima madre pregaremo per (...) dio che ci date la vostra benedizione et pregate lo signore pe noi. Ricomandando a questa vostra madre et sorella che preghieno dio per noi et ricomendiamo la nostra madona maria che preghiate e faciate pregare per lui.Data in Roma lo di 1 di novembre 1494

La vostra diletta figliola Suor Orsolina di Città di Castello

A freira que escreve a carta, Sórora Orsolina, é de Città di Castello, cidade do norte da Umbria. Ela aqui conta uma ~~KLW~~ria que fascina muito a Kate Lowe<sup>80</sup>: a relação entre Le Murate e ~~HXMD~~m. A escritora, porém, privilegia a ~~KLW~~ria rocambolesca de sórora Eugenia, que também conheceu a Rainha D. Leonor em Portugal, quando voltava de ~~HXMD~~m. Foi o Frei Afonso do Rio, nomeado nesta carta por sinal, quem apresentou sórora Eugenia à Rainha D. Leonor e, a partir deste momento, pelo menos pelo que nos demonstram os fatos, começa este interesse da Rainha D. Leonor por Florença e Le Murate.

Interessante o clima desta carta, na qual, de um lado, temos uma manifestação de infelicidade, porque as freiras declaram que voltaram de ~~HXMD~~m, do outro, a alegria em pensar de voltar. Tudo isto demonstra uma forte ligação de afeto, continuidade e proximidade entre o Convento de Le Murate e ~~HXMD~~m e, conseqüentemente, do interesse da rainha portuguesa. D. Leonor nesta carta ~~M D~~syia sem condições a volta das freiras a ~~HXMD~~m, financiando tudo o que for preciso; podemos pensar, portanto, em mais um vestígio português na Terra Santa a partir da relação com Le Murate. e preciso lembrar que estamos também num ~~SU~~todo ~~KLW~~rico que precede Tordesilhas (1497) e, assim, as miras expansionistas no Novo Mundo, sendo que o espaço de interesse permanece ainda na bacia do mediterrâneo.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.466.

---

<sup>80</sup> In: *Rainha D. Leonor of Portugal's Patronage in Renaissance Florence and cultural exchange*. op.cit.



Lettera 247

Eugenia amiga nos lianor per graça de deos rainha de portugal & dos algarves daquem, & dalem maar em aprica e seu have(?) de (...) guiane encomendamos em nossas devotas orações ( ?) enviamos muito saudar. As cartas e consolações vossas que os dias passados me escrevestes: sobre o falecimento do principe meu filho q deus aia, ordenou nosso senior que nao fossem dadas até por que obrassem em nossa dobrada consolação & caridade pola morte del rei meu senior q(...) gloria aia, qual provve a nosso amor na dobrar sobre a de meu filho a achegada de vossas cartas aay q vossas confortações vyndo afazer hua obrarao em nos duas (?) aguardar (?) tanto nossa resposta polo qual damos muito louvores ao senior deos que nos () dor armos de sua mao angustias &pressuras do mundo e recebermos p ellas suas piadosas & (..) disciplina de vos recebemos em muita graça o que me e (?) & vossas (...) de nossas doores& sentimentos (..) muy affettuosamente quem (...) quem corações e praza auver sempre em vossa lembrança & encomenda as almas daqueles seniores e passados daquem nosso senior ouve por bem na pior (...) & assy minha quando coeles se vyer ysso mesmo ve praza encomendar a nosso senior a pessoa & estado do senior rei meu irmao que ha a soo consolação que me neste ruinao quis leixar elle seia louvado . E ainda que elle he o principal remunerador da boas obras sapamos de sua piedade como com tod caridade alluma parte satisfaçamos sempre (..) XXVY dias de nosso senior jesus cristo de mil 497

Interessante esta carta que a Rainha D. Leonor dirige à sua amiga íntima Sórora Eugenia. e a resposta à carta de pêsames que Eugenia devia ter escrito alguns dias antes pela morte do filho da Rainha. Nesta mesma carta, é também mencionada a morte do marido da Rainha. Confirmamos, portanto, o grau de intimidade entre Sórora Eugenia e D. Leonor.

No início da apresentação da rainha, há uma referência à Guiana, SRU<sup>m</sup> na data de 1497, ainda Colombo <sup>Q</sup>no havia feito sua viagem ao sul da Hispaniola (1498); assim, <sup>Q</sup>no é possível determinar a qual Guiana a rainha de Portugal se refere.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.247.



Lettera 239

Carissima in cristo jesu matre infinite salve nel nome del vostro signore per questa brevemente sana infinita vostra carità come per dei gratia noi semo sane et cosi desideriamo intendere dei fatti vostri e vostro benessere da qual cosa dio sa quanto noi ne siamo desiderose che sono molto tempi che mai avemo avuto nova alcuna dei fatti vostri e non sappiamo la cagione no obstante le lettere di noi ve habiamo mandate e di nessuna mai abbiamo avuto risposta e maxime ve ne mandassimo una lettera per frate Alfonso, non abiamo ne di lui ne di lettera avuto notizia alcuna e per tanto vi preghiamo come vostre vere figliole benché indegne siamo ci mandate a dire come voi lo fate considerato il vostro conforto che noi non (..) e cosi se di padre Alfonso intendete alcuna cosa e come lui (..) datecene alcuno avviso no altre pregate iddio per noi e raccomandateci ale sante orazioni della vostra madre(?) non altro ma dateci la vostra benedizione, fatto addi 22 de luglio 1496

Vostre indegne figliole (...)

Não se encontra nenhuma notícia relevante nesta carta, fala-se somente de uma longa pausa sem ter notícias de Portugal. Em relação à carta 23, passaram-se dois anos, e vemos que o intermediário entre Le Murate e a rainha permanece sendo frei Afonso.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.239.



Lettera 241

Molto alta e virtuosa signora con tutta umiltà e gratia(?) in vostri piedi e mani obsecratione arachomandiamo e merze di vostra altezza preghando iddio cresca suo reale stato siccome desiderate. Noi indegne oratrici siamo con afectuosa carita al continovo sapere bellezza della altezza vostra perché data provvidentia divina quella vostra santa costituita vostra regina e santissima madre per sua gratia e infinita humanita (?) siamo al continovo desiderosissime con instimassimo e cordiale affecto ben che assai tempo sia diferito da noi lo interlassare dello fervore solo restato per la incomodità di poter mandare (?) il ricordo di voi dolcissima matre e santissima, mai manch nelj cos' (?) nelle orazioni come ci stringe il grato vostro affecto e le grandi hobbligationi avemo con quella si come per le magne e celesti virtù di vostra altezza siamo affectionatissime salute e pace dipinte ci occorre sicurtà (?) mandare alcune cosette da noi (?) indegne (?) sa vostra altezza che fu alla venuta della laudabile e degna memoria di mess pero vosro cappellano, noi fummo di tal consolatione degne quanto speravamo per lo mezo (...)

preghiamo per gratia singolare Iddio permettente vostra altezza e sia di piacere accadendo mandare delle poste di qua farci intendere di vostra altezz e suo stato il quale iddio facci bono con ogni salute (...) e pace quello (?) con somma felicità alla quale alteza con ardente carità ci offriamo.

Con tutta umiltà inchinate a li piedi di vostra altezza preghando quella degni acceptare lo affecto che tutto quiede(?).

Con questa mandiamo in una cassetta una ghirlanda di fiori per lo oratorio vostro un libretto scritto per mano di una delle nostre figlie (?) inique,

la tavoletta di tutti nomi delle suore vostre con grandissimo desiderio in una  
tavoletta uno agnus dei grande(...) tre piccoli d'argento cinque rami di fiori  
desiderando non intendere se (?) altezza cose potessimo piacere ci saria  
gratissimo.

Data nel monastero nostro in Firenze die 15 aprile 1501

§Sys a abertura da carta, que tem sempre uma fórmula recorrente, K a declaração das freiras de uma certa dificuldade em enviar algo (“incomodità di poter mandare”) e as grandes obrigações que envolvem o PROPRIO para com a rainha de Portugal.

+i a descrição dos presentes enviados pelas freiras: uma guirlanda de flores, um livrinho escrito por uma freira, uma tabuazinha com todos os nomes das freiras, um *agnus dei* e três objetos de prata. 3RUPm as freiras Qm falam nada nesta carta a respeito dos bordados com fios de ouro, manufatura pela qual elas eram muito famosas no centro da Itália, assim como na Europa.

Mencionado nesta carta o FSHO da Rainha, Mess. Pero, talvez outro IQMP HGLrio entre a coroa portuguesa e o Convento.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.241.



Lettera n.458

Molto alta e virtuosa signora

Con tutta umiltà e gratia i vostri piedi e mani in osculatione ci  
racchomaniamo e merce di vostra altezza, pregando Iddio perché cresca suo reale  
stato si come desiderate . Nel mese di ottobre adì 7 ricepemo d' humanità e gra la  
quale ci fu di indicibile consolatione e gaudio per aver inteso lo essere bono di vostra  
altezza e del signore re vro jermano il quale idio signore confia felice vro comune stat  
a suo hore e glie con tutta sallute. Ella quale infitatione ne rendiamo le condegne et si  
infinite gra a esa vra altezza Acora de novo se degnata ricordarsi di noj indegne , con  
grande affecto de carità, con si magna e grata elemosina, quanto affecto di pronti p.  
lorenzo corbinello portatore della lettera et altre cose come in quella lett. Si contiene  
noiatamente (?). Mandate da vra altezza a noi indegne oratrice di quelle monache delle  
murate di Firenze . Et ben che la tardità del vro senese sia riprensibile nel cospecto di  
vr altezza , del ve tanto tpo differito , di non dare notitia del riceputo, tanto  
confidandoci nella magna discrezione di vra alteza, intendendo di pronto la cagione ce  
ora per escurate e così preghiamo non manchando noj per ingratitude ma p. sola(  
...). Tempo che da di 17 ottobre che dese cose grandissimo (?) per infino al punto di  
siamo state tenute in speranza di ricepere il tutto . Et p. possere( ?)a vra altezza dare  
certeza daverlo riceputo non se scripto . Et visto nullo potere avere siamo costrette  
farvene condare degne relatione e fede del riceputo col vero perché Idio è soma verità.  
De ducento ducati doro , i oro che vra altezza ci mandava all'ultimo di dicembre, ci fu  
consegnato cento trenta. Quando ci sarà consegnato il resto de novo ne daremo avviso  
. Così etiam del zuchero branco che vra altezza ci mandava dua casse no habiamo  
viste ne avuto il zucchero. Salvo che in dco mese libre cinquanta daltro zucchero

grosso e non bianco alco loenzo ci consegnò. Le cinque potes (...) rosado avemmo  
altre cinque de mel rosato . Larchetta de penti (?) le trenta nove scatole di cotognato  
(...)mese se apieno ricepemo. Et gratiamente e veramente ci sono state di grande  
conforto e ricreazione al numero delle vre inferme che sono molte e in continova  
necessitade. P la qual cosa con tutto vro affecto (...) facultà. Alla quale restiamo  
hobbliatissime pregando Iddio riempia quella di quegl beni eterni e incomparabili  
nella celeste gloria come fa anoj indegne nel temporale, la affectuosa carità di vra  
altezza . Alla quale con tutta umiltà inclinate ci accomandiamo i merzè di vr altezza e a  
sue orazionj Idio signore sia protezione conforto e gaudio sempre. Data nel  
monasterio vro in firenze ad 10 feb.1504

Estamos em fevereiro de 1504, e as freiras de Le Murate nos informam que agora o mensageiro da coroa portuguesa é Lorenzo Corbinelli, talvez pertencente à mesma família de Antonio Corbinelli, grande ~~IQ~~logo e dono de ~~IQ~~meros livros preciosos doados à Abadia Florentina na época em que a biblioteca era dirigida pelo abade português Gomes (do qual fala Vespasiano da Bisticci numa das suas *Vite*).

Porém, as freiras estão aqui reclamando do dito Lorenzo, mesmo com muita cautela e diplomacia, declarando que houve um grande atraso na entrega da rica esmola de 200 ducados de ouro (~~IQS~~ei vel este atraso, elas acrescentam), sendo que, até o momento da escritura desta carta, as freiras haviam recebido somente a quantia de 130, fato que deixa o Convento em grande necessidade.

No elenco que segue, das outras mercadorias enviadas pela rainha, não foi li cil identificar todos os objetos porque temos uma certa mistura de línguas em palavras como: potes, pente, mel rosado, termos usados pelas freiras para designarem, talvez para não haver dúvida, pelo menos nas mercadorias, perante a coroa portuguesa.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.458.



Molto alta e virtuosa signora, con tutta umiltà e gratia in vostri piedi e mani obsecratione ci raccomandiamo e merze di vostra altezza pregando iddio cresca suo reale stato siccome desiderate. Noi indegne oratrice siamo al continuo desiderose con affectuosa carità al sapere et intendere delle vostra bellezza e del signore vostro jermano, per le quali noi indegne istantemente siamo nelle orazioni al signore vostro pregare per la salute felicità e stato di quegli. Mai mancando tale ricordo ne azione(?) affecto con intima carità e amore perché così ci stringe e obbliga fare la incessante virtù e magno affecto di sua altezza quale si(...) tanto abbondantissima mentre esso di noi indegne senza alcuno nozzo merto con sì grande e degna elemosina quanto abbiamo riceputo da parte della altezza vostra quattro casse di zucchero ottimo e buono nel mese presente di giugno addi 20 e veramente è venuto attempo che siamo col molte inferme. Iddio appunto e voi santissima madre distributrice di beni concessi affectuosa e (...) (..) degnata instaura (?) con tanta multiplicatione di beni, narrare (?)e sollevare la estrema necessità nostra, per la qual cosa ne referiamo infinite e condegne gratia all ottimo datore iddio e vostra alteza. La qual degna e grata elemosina degna di laude e di amiratione, grandissima non solo a noi ma a tutta nostra citta fiorentina e a suo magistrato perseverando con tanta laude e fama essa dimostrando vostra altezza per molte fiata e tale opera pia e tanta distantia e acetissimo a dio al quale sapientissimo e onnipotente a costituito vostra altezza e vostra matre avvocata nel capezzale (...) di sue oratrici indegne accio esse opere di pieta

nel futuro sieno condegno premio remunerate ricompensate da quale iddio  
signore il quale(...) beni infiniti e grandi come dice l' apostolo che

NON VIDIT IN EORUM HOMINIS IN CORDIBUS ASCENDIT ET  
quali lui prestante per sua gran concordia e degne esaudire sue povere affecti  
di nostre orazioni indegne e tutte inclinate ai piedi di sua altezza ci offriamo  
colle orazioni come sempre avemo fatto soddisfarre con tutta carità preghando  
iddio per la sua pietà degne confiare(...) difondere sempre da mala influentia  
e mantenere felice a sua laude e che a consolatione di tutto alla altezza vostra  
dandoci

Nesta carta, a qual não tem uma data certa, há uma referência a uma esmola feita em nome de Rainha D. Leonor, para ser lembrada como “digna de louvor e admiração”, sendo feita em nome de Rainha D. Leonor, não só pelo povo de Florença e seu “magistrado” “a qual esmola” “demonstra”, no sentido de marcar a presença da Rainha D. Leonor na cidade de Florença.

Contemplando o teor deste trecho, podemos bem imaginar que sustentar economicamente o convento de Le Murate é uma maneira de ser visto politicamente no cenário florentino e europeu da época.

Nesta carta, o motivo é imenso, temos uma citação de S. Paulo e, a seguir, uma oferta de rezas em troca, talvez proporcional ao valor da esmola. Porém, este final de carta é bastante recorrente nas cartas das freiras de Le Murate.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.242.



Lettera n.469

Devota madre Abadessa e virtuose religiose del convento delle murate di  
Firenze. Noi dona Lianora per grazia di dio regina di portoghallo noj ci  
raccomandiamo nelle vostre devote orationi e a tutte vi mandiamo infinita salute.  
Crediamo che già vi sia noto da tanto tempo in qua per la malattia e mala  
disposizione di quella città di onhe bona noi siamo(...) di finora dessa per molti  
altri luoghi per la qual cagione voi non siete state visitate di noi secondo il nostro  
desiderio. Per la medesima cagione noi no abbiamo avuto novelle di voj. Et hora  
che al nostro signore e piaciuto reccharzy presso aquesta città. Piacerà ancora  
per la sua pietà che gli (...) dona (..) tanta sanità, che qui dentro potremo stare per  
più nostro riposo e (..) disegno e voi di noi potrete essere meglio informate (?).  
In questo madre vi mandiamo per Antonio Fiore (..) zucchero(..) e caffè (..) di  
cotognato per amico (?) delle vostre infermezze . Per hora abiate patientia per  
non essere migliore (?) presente che per esse non poche cagioni fa qui avuto non  
se potuto fare di più . Ma collo aiuto del vostro signore Iddio (..) a noj salute  
infinita . Sempre di voi ci ricorderemo per la grande fede (...) e molto vi  
preghiamo che nelle vostre orationi preghiate il nostro signore che ci (..) e  
piaccia di farci intendere per tutti come(...) che l nostro signore sa quanta  
consolazione ci reccha le cose vostre. Et anchora vi preghiamo affettuosamente  
che raccomandate al nostro signore Iddio nelle vostre orationi. El signore re mio  
jermano e la raina(...) i suoj figli per la loro salvazione. Non (...) sempre(..) al  
signore iddio la loro salute e prosperità . non me extendo più oltre . Scripta nel  
mese istesso (..) di marzo 1502

Do corpus das cartas, esta, com certeza, é a mais interessante, sendo uma carta da rainha em *lingua italiana*, dirigida à madre abadessa, na qual se fala de “doença e P i disposição da cidade”, motivo que leva a rainha a não poder visitar, pessoalmente, supomos, as freiras de Le Murate. Podemos assim ver que era K i bito da rainha viajar para Florença e, inclusive, permanecer no Convento por uns tempos, fato que, nesta carta, a rainha declara não poder fazer, porque a cidade não HW bem disposta. Podemos assim ver como as esmolas em mercadorias e dinheiro eram regulares, enquanto a presença da rainha era Ftclica. +i no meio da carta uma frase de não fácil interpretação, quando a rainha fala “do senhor que gostou de se dirigir a esta cidade”.

A rainha HW aqui falando da presença divina em Florença, como preconizado pelo frade Savonarola, alguns anos antes, quando vaticinava em Florença uma nova -HXDm, ou aqui se refere ao irmão da rainha, que pessoalmente passou pela cidade? Sabemos que, no panorama SO tico, no ano de 1502, K i uma situação de incerteza na Itália, enquanto Luís XII fez um acordo com o Papa Alexandre VI para conseguir o GRPtnio de i poles, DMDps da aliança com Fernando de \$UDno, coroado rei da cidade SDDWQSpia. Portanto, hi uma certa instabilidade pela coroa portuguesa, porque em 1504, com o tratado de Blois entre Luís XI, Maximiliano de Habsburgo e Felipe o Belo, no mesmo ano Isabela I, de Castela, morre, e Portugal permanece isolado no meio das outras naç}es. +i, em 1503, um interregno espanhol em i poles.

Nesta carta achamos mais um nome de embaixador da rainha, UHMRQM vel pela esmola da coroa portuguesa: Antonio Fiore, o qual traz açúcar e “cotognato”. Nesta carta, a rainha pede desculpas por Qno ser a oferta Wb rica como ela teria desejado.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.469.



Pensandis vostras conditione et salute per questo dare avviso a vostra  
(..) avendo avuto come nel mese di febbraio vi scrivemmo per li (..) circa le  
cose mandate all'alta raina di Portoghallo da noi indegne monache delle  
murate di Firenze, quali cose date e commesse nelle mani di Lorenzo  
Corbinello apportare dovesse consegnare con tutta diligenza et prontezza  
come se fussi la intenzione et volontà della raina D. Leonora. Ora detto  
Lorenzo non havendo fatto come era justo e ragionevole, ma con lunghezza di  
più tempo ci ha differito ditta elemosina come per questo intenderete visto  
così ne demo avviso a vostra maestà nel mese di febraro, come appresso già  
dovete aver havuto et veramente grande disagio ed innanzi ciò ci dette  
ducento ducati d' oro in largizione come dovevamo avere, di tutti quegli erano  
da noi disposti per comprare grano e riso, non avendo possuto avere a quel  
tempo siamo incorse in stretta necessità del vitto. Et hora sopra nuovo caso  
essendo di tanto numero, come sapete 107 o più, ce stato gran danno. Così  
etiam del zucchero, appunto nel mese di aprile ci consegnò la somma desso  
come avete in questa inclusa di tutta chiarezza del vero et anche tempo in una  
vostra lettera avete molto inferma (..) come (...) fa con quanto desiderio  
aspettavamo tale recreatore subsidio per la grande necessità in cagione che  
così ha fatto no l sappiamo, voler per ogni respecto veramente hora (..) alla  
volontà buona della vostra Rayna dona Lianora

L'abbiamo riceputo , il manchamento non è suto de sua altezza ma de  
chi ha commesso difecto di dare executione fedele come era justo , altro per  
questo non dovemo a nostra (..) ci racchomandiamo al quale il signore iddio

sia ferma protezione al 2 di maggio 1505. Per la indegna Abba. Nelle murate  
in Firenze

Esta carta é ligada à precedente, fala-se sempre do atraso de Lorenzo Corbinello no pagamento dos 200 ducados enviados pela rainha. Aprendemos que este dinheiro era bem vindo, porque significava o mantimento do Convento, permitindo comprar trigo e arroz e, faltando a esmola, as freiras ficaram em estreita necessidade. Corbinelli deixou também de entregar o aç~car, outra mercadoria que, pelo que diz a madre abadessa, representa o sustento das freiras enfermas. +i uma quantificação das religiosas, 107, um número bem considerável. Esta carta depende da n. 20, de fevereiro de 1504, à qual esta se refere. De novo, há uma reclamação dirigida a Lorenzo Corbinelli.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.244.



Devota madre abadessa amica e virtuose religiose del convento delle Murate di Firenze . Noi dona Lianora per gra di Dio Reyna di Porto ghallo a voy ci arachomandiamo nelle vre devote orazonj e noy vi mandiamo a tutte molta salute . Crediamo che già avete saputo quanto tpo fa che p. innanzi la mala disposizione di questa città di avere boria. Noi andamo di fuora di qui per molti luoghi e per questo la qual cosa voi non fuste di noi visitate come desideriamo non di meno per questa cagione non è manchata che spesso non avy avuto nuove di voi. E ancora speriamo nel nro signore Iddio che provvederà co suo piacere per la sua alla (?) città che gi dona tanta sanitate ce noi potremo stare qui (?) chantare p. vosta consolazione e molto più per desiderio per potere che voi di noi siate visitate. In questo anno vi mandiamo p. Alvaro(?) fiorentino questa nostra lettera colla quale farà trenta due(...) alcuna cassa di melamelada (?) e cotognato p. aiutare la vra infermezia . Avete patientia pel (...) che qui siamo p.stare poch(?) . Ma come potremo collaiuto di nsro Signore dandovi a voi salute infinita sempre di voi tenemo buono ricordo p. la vostra molta devotione che noj abbiamo vra virtù e molto vi preghiamo che al signore Idio piacerà raccomandare nelle vre orazonj le qualj siate (...) . Et noi faciate intendere per le vre lettere come voi state che nel nro signore sa bene quanta consoatione noj avemmo p. vro (...) No mi extenderò più oltre ma bem vi preghiamo molto nelle vre oraziony avete p. racchomanato el Signor (..) al nro Jermano e la S. (...) nra salvazione la qual procchurerete noi nro Signore Idio come sia e così sia. (...) addi primo di marzo 1509

Rayna Lianor

Nesta carta, há uma referência muito importante à *Pi* disposição da cidade por ter tido “*boria*”, no sentido de arrogância. Talvez pela vitória obtida em Agnadello pela Liga de Cambrai, onde França, Alemanha, Espanha, Hungria, papado e Florença vencem Veneza, enquanto Portugal domina, com o poder da sua frota, o Oriente Médio. A rainha, afirmando assim a difícil situação para poder ir a Florença, deseja que os tempos sejam melhores nesta cidade, com um tom todo savonaroliano.

+i também, nesta carta, a declaração de que a rainha desta vez *Qno* pode visitar as freiras, indicando assim o *K*bito que ela tinha de se dirigir com uma certa periodicidade a Florença. Aqui temos um outro mensageiro, padre Èlvaro, há uma falha depois do adjetivo florentino, mas *n*e parece que *Qno* se refira a Èlvaro, nome expressamente português.

No tocante às mercadorias, *Vno* enviados marmelada e *cotognato*.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.455.



Lettera 236

Molto alto e virtuoso signore

Con tutta humiltà e letitia e li piedi et mani osculatione ci raccomandiamo in mercé di Vostra Altezza pregando Iddio cresca vostro Reale stato siccome desiderate.

Noi indegne oratrici siamo per voi siccome ci obbliga il gran desire gratia et humiltade del alta reina Donna Leonora germana vostra altezza qualsia il pietoso affecto e grande affecto ci ha dimostrato a noi indegne di ricevere si magna crata elemosina di si degne et opportune cose come sono di di admiratione et gaudio e tutta la ciptà et paesi con fama et de laude a lo onnipotente Dio et alle vostre altezze ai quali referiamo le condegne gratie et merzé quanto è possibile pregando Iddio per la salute et prosperità di quello siccome l' affectuosa carità della vostra regina ci stringe con sommo amore et carità et havemo facto et seguiremo come per la propria salute et tale memoria mai manchi ma presso di noi durante il luogo, ne mai mancherà in tutte menti et orazioni delle presenti et future, offerendoci noi indegne di numero cento e settanta umilmente tutte inclinate a piedi di vostra altezza, esse che per tutto il tempo a iddio oratrici per voi per tuto il tempo sua regina et principe et sua germana siamo a quegli affezionatissime si erano per obbligo e avendo l' altezza vostra clemente la pietosa mano posta di mandarci tanti beni ne ringratiamo Iddio sommo patre et sapientia (...) col suo santo amore et gratia lo affecto di vostra altezza in omnibus secondo il suo justissimo volere et conceda la salute delle anime lui prestante ( a..) beni eterni

Data nel monastero nostro di Firenze dia 2 di dicembre 1510

Interessante nessa carta a dedicatória de abertura, ao Rei, **II**º da Rainha D. Leonor, o qual parece ter demonstrado muito afeto ao convento; talvez desta vez a esmola tenha sido do Rei. Importante também a declaração da freira que escreve, a qual nos diz que a esmola é digna de admiração em toda a cidade e nos outros **S**dses. Sabemos assim que cada oferta em dinheiro ou em mercadorias da coroa portuguesa se tornava cada vez mais um fato **S**-blico, **Q**o havia nenhum segredo a respeito.

+i nesta carta outra **Q**ria importante: **V**o em número de 170 as freiras presentes no convento nesta data, em 1490, um **Q**-mero bastante grande e de grande efeito, quando quem escreve anuncia que todas elas rezarão pelo Rei e pela Rainha, sua **II**º m

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.236.



Lettera n. 462

Molto alta e virtuosa signora.. piedi e mani osculatione, ci racchomandiamo in merzé di sua altezza pregando Iddio accresca suo reale stato siccome desiderate. Noi indegne oratrici con tutto affecto di carità con sommo gaudio e consolatione abbiamo riceputo le grate lettere di vostra Altezza con infinita salute piena di humanità e gratia le quali ce hanno dato indicibile consolazione e conforto e infinitamente di quelle vi ringratiamo e raccomandiamo in merzé di vosra altezza. Noi affezionatissime a quella pe sua alta virtù come per obbligazione di tanti e infiniti beni e quelli a quella abbiamo riceputo si come con mano ricordo ce die e nocte state sempre appresso a Dio nelle orationi per la salute e prosperità convalescenza di vostra altezza nel tempo della mala disposizione della città e del paese di (..) fa un tale influentia. Ora per aver inteso l sanità e bon ritornata di quella et con più sua riposo, ce ne siamo oltremodo rallegrate e riferiamo infinite laude al pietoso iddio da tanto dono lui prestante preghiamo di bene in meglio piacergli con la gratia di diuturna vita e sanità di vostra altezza e suo honore e gloria et in consolazione di popoli (...) di nostre indegne desiderose di ogni vostra felicità et bene. Santissima madre advocata nostra qualsia le convenienti laude in riferire gratie al sommo datore Iddio e all'altezza sua siamo insufficienti per tanti e tali beni avemo riceputo. La quale se degnata ancora de novo visitarci in si magna elemosina (...) ammiratrice grande del quale quanto premette nostra facultà bene ringratiamo il datore Iddio per noi ne retribuisca di quegli beni incommutabili et eterni nel celeste regno come fa nostra carità a noi indegne nel temporale. Di quali tutte cose ci sono sute

gratissime al numero delle nostre inferme che sono assai et in continove necessitade Iddio ringratiado.

Antonio Fedele servitore et devoto di vostra altezza venne in Firenze e ricevemmo le lettere in le 5 casse del zucchero lasciò al nostro in mano fidato con una cassa di cotognato in n.24 le quali sono differite per infino al 23 di di giugno averle per rispetto di Pisa come potrà di vostra altezza aver inteso, quella è tornata all'obbedientia dei fiorentini persuadendoci mai Vostra altezza avrà piacere per comne comodità . Solo questa è suta cagione avere tanto differito al tempo a darne risposta del riceputo, pur confidandoci nella virtù di vostra alteza ci averà per excusata e così preghiamo. Le trenta dua robe de zucchero(...) date il datore Antonio (-) si racomanda a vostra altezza e mai ne ringratiamo di quanto quella ha fatto verso lui (..) quale si chiama molto soddisfatto et noi tutte inclinate a piedi di sua altezza con perpetua fede e devotione ci raccomandiamo santa merzé e sante orationi ai quali Dio sia protectione e (..) felice sempre offrendoci a quella in tutto che è a noi possibile .

Le orationi per el Re e regina e i santi continovo ci sono nelle orationi nella loro salute et conseratione come per la vostra salute(..) la esuberante carità di Vostra altezza ci sia riconoscente .

Etiam la (..) ce paruto farne alquanto al Sr Re per lo amore di arle tutto (.. rimettiamo nel Judicio di Vra altezza

1 no K nesta carta uma data certa, porém uma referência à VXP DW no da cidade de Pisa, em 23 de junho, e também, logo no início, à convalescência da rainha. Parece, assim, que as freiras nem precisam colocar a data certa.

Temos de novo QRCia da “saúde, convalescência de vossa alteza no tempo da P i disposiçõ da cidade e do país”, SRGHamos pensar em uma guerra, uma epidemia ou, simplesmente, um período de dificuldades CSRPi ticas entre Florença e a coroa portuguesa. 3RUm, a HSHW no “*mala dispositione della città*” aparece também na carta n.16, de 1509, onde parece mesmo referir-se à política expansionista francesa.

Temos também nesta carta uma referência à enfermidade de algumas freiras que podem, afinal, gozar de uma rica esmola concedida pela rainha, para poder cuidar da VD-de. Temos nesta carta nomeado um outro mensageiro, Antonio Fedele, o qual teve a tarefa de entregar as mercadorias enviadas pela rainha: aç~car, “*çotognato*”. 3RUm aqui Q no se fala de dinheiro, isto demonstra que nem sempre as esmolas eram em dinheiro, mas com certeza também as ofertas em aç~car deviam ser bem aceitas, considerando-se o elevado preço na época.

Esta carta encontra-se em ASF Conventi Soppressi 81F 100 n.462.



#### 4. *LOCUS AMOENUS* E A PAISAGEM IDEAL

O conceito de *locus amoenus*, que, de qualquer forma, integra a idéia mais ampla de paisagem ideal, é reafirmado com força por um dos pais da nossa cultura européia: Ernst Robert Curtius, em *Literatura Européia e Idade Média Latina*<sup>81</sup>. Este texto é o livro guia e, portanto, fundamental e representativo da época da crise européia; foi escrito no pós-guerra e editado logo após o término desta, em 1948, ou seja, num momento no qual se concretiza a fixação dos valores da cultura européia, num momento demasiado triste e emblemático, no qual era preciso, como numa segunda Idade Média, recuperar os valores sobre os quais se criou e alimentou o conceito de cultura européia. A impostação retórica da síntese histórico-morfológica e estrutural de Curtius não é nada mais do que a reafirmação de que a cultura européia, em si, fundamenta-se numa galeria de *topoi*, os quais remontam à cultura greco-romana, tornando-se elementos imprescindíveis da Antigüidade, os quais na Idade Média foram salvos e eleitos como elementos simbólicos e probatórios do mito e da cultura antiga.

Através da retórica, e, portanto, de uma disciplina que subentende as bases do discurso, podemos entender por que esta foi uma ciência estudada e praticada ao longo de nossa cultura européia, de Demóstenes até Cícero, de S. Agostinho até Pietro Bembo, e, enfim, até os começos do século XX, quando a retórica era ainda uma

---

81 CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura Europea e Medioevo Latino*. A cura di Roberto Antonelli. Milão: R.C.S S.p.a., 1999.

disciplina curricular em todas as faculdades. É, pois, a partir dos *topoi* do discurso retórico clássico que Curtius costura de novo os elementos básicos da cultura européia. Entre esses *topoi*, Curtius dedica um capítulo bem denso e que, no perfil desta pesquisa, encaixa-se muito bem, intitulado “A Paisagem Ideal”<sup>82</sup>. A este respeito, vale a pena reafirmar, no que tange à continuidade desta idéia, ~~no~~ cara aos clássicos gregos e latinos, que só a Idade Média contribuiu para ~~reservar~~ -la e mantê-la intacta até a era moderna.

Com efeito, somente na Idade Média houve a preocupação em transcrever, trabalhando com afinco à sombra dos mosteiros, para salvar e perpetuar os documentos antigos e, com estes, os valores e a força imortal dos clássicos. A Idade Média, portanto, deve ser considerada como um período de reflexão e continuidade histórica e cultural. Porém a perspectiva de Curtius, ao menos no que diz respeito à paisagem ideal, é uma visão que visa a descrever os elementos da paisagem, as partes que o constituem como uma moldura típica e tópica, sem, na realidade, afirmar a continuidade e a validade que este topos representa na cultura humanista e moderna.

Mas antes de passar a comentar como o conceito de *locus amoenus* entra na literatura humanista e, particularmente, na tradição petrarquiana, gostaria de ver um dos ensaios mais pontuais sobre o *locus amoenus*, que acrescenta e facilita, sob um certo perfil, a leitura da paisagem ideal de Curtius.

---

82 op.cit. p.207-26

#### 4.1. As fontes do *locus amoenus*, segundo Petra Haß

O ensaio de Curtius, portanto, requer ser lido junto com o comentário que deste faz Petra Haß<sup>83</sup>, a qual, no seu ensaio *Der Locus Amoenus in antiken Literatur*, reconstitui historicamente e literariamente o topos, esclarecendo seu conceito através de exemplos extraídos de Homero e Hesíodo.

Somente com a finalidade de esclarecer o percurso que Haß cumpre, para declarar a existência de um *locus amoenus* já no mundo grego, ela relembra alguns elementos bem conhecidos como, na *Odisséia*, o Hídrio da terra do Ciclopes, a gruta de Polifemo, a Ilha das Cabras, a gruta e o santuário das ninfas, e, em Hesíodo, contido em *Os trabalhos e os Dias*, o piquenique de verão (582-596). O elemento constante de um *locus amoenus*, segundo Petra Haß, é um lugar particular onde há água e vida apartada, sem perigos, enquanto Curtius nos dá uma série completa de elementos da paisagem ou seja, as pré-condições, como as define Haß: rvores, fontes, córregos, grutas. Tais elementos, para Haß, são aptos para proteger a vida; por este motivo, o conceito latino de *amoenitas* é expressamente ligado a um lugar onde somos convidados a permanecer.

A este respeito, uma outra estudiosa alemã, Annette Kleidt<sup>84</sup>, acrescenta uma citação de Sêrvio, que se baseia em uma citação de Sêneca, segundo o qual a palavra *amoenitas* proviria de *a-munus*: livre do trabalho. A etimologia de Sêrvio é obviamente falsa, mas podemos ver como, por outro lado, teve seu sucesso histórico e cultural. De fato, na cultura latina, conforme Sêrvio, um lugar ameno é um lugar divertido, longe do trabalho agrícola. Um dos elementos do *locus amoenus* latino, um

---

83        Haß, Petra. *Der Locus amoenus in der antiken Literatur*. Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs. Bamberg: Wissenschaftlicher Verlag Bamberg, 1998. 166 Seiten.

84        op.cit. p.1004seq

dos primeiros, aliás, que se extraem das obras virgilianas, é a sombra (lembrarei a Écloga I, onde Tytiro *..sub tegmine fagi..*, e a reafirmação do *lentus in umbra* demasiado emblemática); mais adiante, veremos que também na cultura latina outros elementos que denotam um lugar ameno são os rios e as fontes, que criam um lugar ameno. Assim como Virgílio, temos um outro poeta ligado ao círculo de Mecenas, Quinto Horácio Flaco, o qual, na sua famosa epístola ( I, 6), lembra ao seu interlocutor de estar num lugar aprazível, compondo suas obras: *Inter nemora et lucis*, portanto, entre bosques e lugares frescos, à sombra de grutas e rvores. Lembrarei que em Virgílio o termo *amoenus*, e me refiro em particular ao livro VI da *Eneida*, ocorre bem seis vezes, e aqui define, além de um lugar gostoso, onde reina um estado de bênção, um lugar sagrado; Virgílio, pois, usa o termo *amoenus* para descrever os Campos Elíseos, onde Enéias encontra seu pai Anquises.

Assim, no mundo latino e, em particular, nos poetas ligados ao grupo de Mecenas, como Virgílio e Horácio, o lugar ameno é um lugar de paz, meditação, produção literária, numa atmosfera definida como a do *otium litterarium*. Poderemos assim perceber como, ao conceito de lugar aprazível, ameno, está intimamente ligada uma idéia de paz produtiva, de *momentum* destinado à reflexão, à teorização e à relativa produção. Este é o conceito que também o pai do humanismo, Francesco Petrarca, conserva como elemento tópico dos clássicos. Mesmo nos seus tratados filosóficos da maturidade, Petrarca mantém bastante vivo este topos que ele preconiza no seu *De Vita Solitaria*, onde *locus solitarius* é o lugar onde o poeta se afasta da cidade para poder meditar, escrever, produzir. Todo o primeiro livro do *De Vita Solitaria* é uma análise pontual das vantagens duma vida afastada em contraposição à vida da cidade, onde o sábio não consegue encontrar a devida concentração para seu trabalho cultural. Portanto, a vida na calma e na quietude dos campos é metáfora do

paraíso, enquanto o caos da cidade o é do inferno. Também em Petrarca, seja na sua obra filosófica, seja na sua obra em vulgar, permanecem os elementos de clássica memória do *locus amoenus*.

Os elementos que subentendem o lugar ameno são, portanto, sempre: água, plantas e sombra. E veremos como estes elementos da paisagem amena podem ser encontrados também numa obra cronologicamente não muito distante da de Petrarca: o *Decameron*, de Giovanni Boccaccio. De fato, em todas as introduções das jornadas, assim como na introdução geral da obra, há a delimitação de um *locus amoenus*; o alegre grupo de dez jovens se encontra numa linda mansão nas colinas próximas de Florença, em Bellosguardo e, nesse lugar aprazível, entre riachos e ao ar livre, num lindo prado, os jovens trocam suas histórias. Mas, para voltar ao ensaio de Haß, ela nos informa que Curtius não trata de todos os lugares onde se encontra um *locus amoenus*; porém, vemos que Haß recusa também a descrição mais detalhada oferecida por Schönbeck porque, ela nos diz, ele define somente uns elementos potenciais do *locus amoenus*, uns elementos avulsos. Haß, por seu lado, compendia oito paisagens, sendo sete de Homero e uma de Hesíodo, que apresentam exemplos de natureza ideal; as pré-cognições dos *loci amoeni* são cenas típicas de Homero. É importante notar que Haß escolhe uma série de autores do VIII até o V século para tentar uma visão panorâmica do *locus amoenus*, porém esquece completamente a literatura historiográfica, os retores e a literatura cristã.

Analisemos, assim, os episódios extraídos de Homero: 1) Il. 14, 347-353 (As Bodas Sagradas); 2) Od. 5, 55-74 (A gruta de Calipso); 3) Od. 6, 291-294 (O bosque sagrado de Atena); 4) Od. 7, 112-132 (O jardim de Alcínoo); 5) Od. 9, 105-111 (A terra dos Ciclopes); 6) Od. 13, 103-112 (A gruta das Ninfas); 7) Od. 17, 204-212 (O Santuário das Ninfas); e Hesíodo: Trab, 582-596 (O piquenique de verão).

Os elementos constantes do *locus amoenus* constituem, conforme Haß, um lugar particular com água e vida apartada, sem perigos; essa é a condição que ela estabelece para um *locus amoenus*. Podemos ver que, comparando as condições de Curtius com as de Haß, não há um progresso decisivo; podemos somente afirmar que Curtius nomeia os elementos concretos da paisagem, como rvores, fontes, córregos e grutas, enquanto Haß nos fala de elementos que contribuem para proteger a vida, mais abstratamente: água, sombra e outros. Depois, a Hética tenta descobrir a justa interpretação, numa base etimológica do adjetivo ameno.

Em alemão, por exemplo, ameno é literalmente um lugar idílico, um lugar querido, ideal, uma paisagem ideal (como também afirmava Curtius). Porém, no que reside este conceito ideal? Talvez uma fertilidade superior à normalidade, ou talvez este é um conceito puramente estético, ou seja, um lugar particularmente lindo. Por sua vez, no latim, *amoenus* era derivado de amar, portanto um lugar amável, talvez, mas onde, com certeza, nossa alma é convidada a permanecer. Nos autores latinos, o conceito de *amoenus* e de *amoenitas* entra quando se fala de uma descrição natural, porém em Haß falta uma descrição destes lugares.

Portanto, como um lugar ameno é ligado intimamente à diversão, as pessoas que gravitam nele não têm qualquer trabalho de tipo agrícola, contribuindo, assim, para criar uma atmosfera aprazível, à sombra de uma árvore, uma fonte de água. Este é o aspecto central que um romano associava a um lugar ameno: ser livre do trabalho dos campos, à sombra e com água abundante.

#### 4.2. Função e ficção do *locus amoenus* e solitário

Antes de proceder a qualquer *DQ* lise comparativa que possa ser feita entre o *De Vita Solitaria*, de Francesco Petrarca, e a glosa do anônimo português no *Boosco Deleitosos*<sup>85</sup>, é preciso voltar aos elementos e âmbitos literários que delimitam ambas as obras. Tal consideração, aparentemente anódina, porém necessária, justifica-se pela necessidade de pontualizar primeiramente o espaço físico da obra petrarquiana, enquanto fonte também da obra do anônimo português. O *locus amoenus*<sup>86</sup>, o espaço *naturalis* no qual desenvolve-se o raciocínio e o elogio da vida do sábio, tem uma origem certa no pensamento clássico: a Écloga I das *Bucólicas*, de Virgílio:

Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi  
silvestrem tenui Musam meditaris avena;  
nos patriae finis et dulcia linquimus arva;  
nos patriam fugimus: tu, Tityre, lentus in umbra  
formosam resonare doces Amaryllida silvas.<sup>87</sup>

Provavelmente esses são os versos mais famosos de Virgílio (vv.1-5), não somente pelos estudantes de liceu de hoje, como também por ser uma das principais referências para a delimitação do espaço físico da composição poética. Portanto, numa leitura geral, temos a figura do poeta, *Virgílio*, que se afastou dos campos nativos (*Nos patriae fines...*) para um lugar onde não é tão fácil compor, meditar, treinar suas capacidades poéticas, tal como Tityro, poeta agreste. Além do *Virgílio* pedido ao imperador Otaviano Augusto de ver de volta suas terras, *Virgílio* exalta a paz dos campos enquanto lugar de reflexão e produção. Com efeito, as condições de tranqüilidade e afastamento dos tumultos da sociedade da época, *Virgílio* as encontra

---

85 In MAGNE, Augusto. Introdução ao *Boosco Deleitoso*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.

86 VIRGÍLIO. *Voce amoenus*. Roma: Instituto della Enciclopedia Treccani, 1998. p.141-2

87 VIRGÍLIO. *Bucolica I*. Roma: Sormani Editore, 1983.

no dourado círculo de Cláudio Mecenas; portanto, mesmo o poeta não sendo fisicamente *in umbra..sub tegmine fagi*, goza da paz, devido ao afastamento das preocupações S~blicas. As *Bucólicas* de Virgílio colocam-se de fato, num período de experimentação poética que antecede a obra magna, a *Eneida*; a citação da próxima idade do ouro da *Écloga IV*, na qual há o vaticínio do nascimento do *puer miraculosum*, ~~FROM~~ uma ~~FROM~~ referência ao meta-tema: *locus amoenus* –paz – meditação intelectual –produção poética e celebrativa do próprio benfeitor, neste caso Otaviano Augusto.

O espaço físico, convém lembrar, é *sub tegmine fagi..lentus in umbra*, portanto, o conceito de *umbra*, metáfora do afastamento meditativo, opõe-se ao vendaval da vida política. Pode-se reparar também, no começo dos versos 3 e 4, o martelante insistir sobre o termo pátria: *patriae fines – patriam fugimus*, como a significar duas coisas essencialmente distintas; uma, a condição do poeta longe do seu solo natal (condição que veremos própria também dos escritores mais importantes do século XIV), e também uma nítida contraposição campo-cidade.

No *locus naturalis* é, pois, mais ybvio e fácil *meditaris*,... compor versos que tenham conseqüentemente um conteúdo natural-silvestre, o que significa que basta ao poeta exaltar, previamente, os valores da vida no campo, estígio percorrido, como veremos mais adiante, pelo solitário de Vaucluse, que, na introdução do *De Vita Solitaria*<sup>88</sup>, começa cantando as vantagens de uma vida simples e campestre.

O Tityro *lentus in umbra*, medita, contempla e teoriza, circundado por coisas simples, a grande poesia. Neste modo de ser, fica de uma vez por todas estabelecido o valor criativo-produtivo e o espaço físico do *otium litterarium*, que não é um simples afastamento da sociedade para gozar das *myricae* da natureza, cantá-las, desprezando,

---

88      PETRARCA, Francesco. *De vita solitaria*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1977.

conseqüentemente, o afã da vida na cidade, a *gratulatio* dos *clientes* para ganhar o pão cotidiano, ou até mesmo as frustrações de uma vida inútil e pernicioso; o *otium litterarium*, codificado assim por 9 *Ilíada*, é um momento de reflexão e produção longe da cidade, que, por sua vez, o poeta recria no espaço restrito dum círculo cultural como o de Cláudio Mecenas, e que serve como *momentum* de teorização para a vida *Sútica* e, também, momento de fixar os ensinamentos, sobretudo para os que vivem dentro da *res publica*.

e essencialmente nesta dimensão que, acredito, também Francesco Petrarca estrutura as suas obras filosóficas e religiosas, a partir de um *otium litterarium* de raiz clássica, como necessário momento de teorização e produção num lugar afastado, mas na perspectiva de uma volta à vida ativa, na cidade, onde possa operar a sabedoria do *Ilíada* sofo, que, como Platão, teoriza longe dos homens mas pelos homens, postulando, destarte, um estado regido pelos filósofos.

#### 4.3. *Umbra e locus amoenus*

A respeito do que afirmei ao final da seção anterior, acredito ser interessante ver como o fundador da tópica do *locus amoenus*, Virgílio, jamais emprega, quer nas *Bucólicas*, quer nas *Hírgicas*, o adjetivo *amoenus*, mas sim palavras como *umbra*, *tegmine...*, *sombra*, (perífrases para indicar a copa de árvores), enfim, termos e perífrases que indiquem um lugar afastado e de paz.

Curtius<sup>89</sup> cita também, da *Écloga III*, os versos 55 e ss:

---

Dicite, quandoquidem in molli consedimus herba.

89 CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura Europea e Medioevo Latino*. Milano: La Nuova Italia, 1992. p.214-5

et nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbos;  
nunc frondent silvae; nunc formosissimus annus.

Neste trecho, os sinais distintivos do *locus amoenus* são obviamente *in molli herba* e *frondet silvae*, elementos naturais que delimitam o espaço campestre e solitário; cabe notar que o elemento *umbra*, desta vez, é uma perífrase: *frondent silvae*. A *umbra* é também compósita de frondes arbóreas, citadas as espécies das arvores (*corylis* e *ulmos..mixtas*).

Na Écloga V, 1 e ss, além de *umbras*, citada de novo por Curtius<sup>90</sup>, **II**Jt lio introduz mais um elemento, o *antrum* e os *silvestris racemis*. Importante reparar que a tradição, que verei mais adiante, do termo *silva* e seus derivados é a que se revelou demasiado produtiva no mundo clássico, como também nos epígonos do século XIV (o sublinhado é meu na citação a seguir):

MENALCAS:

Cur non Mopse, boni quoniam convenimus ambo  
tu calamos inflare levis, ego dicere versus,  
hic corylis mixtas inter consedimus ulmos?

MOPSUS:

Tu maior; tibi me est aequum parere, Menalca,  
sive sub incertas Zephyris montantibus umbras,  
sive antro potius succedimus. Aspice ut antrum  
silvestris, raris sparsit, labrusca racemis.<sup>91</sup>

Curtius cita os dois grupos de versos como exemplos da poesia bucólica que tem como temas recorrentes os do campo, porém o grande teórico da cultura da “crise” europeia não aprofunda a hipótese de uma tópica do *locus amoenus* como elemento funcional, além de que ficcional, do *otium litterarium* criativo, delimitado por alguns sinais lingüísticos (como *umbra*, *antrum*, *silva*, *silvestris racemis*, *nemora*, *luci* e

---

90     ibidem

91     op.cit.

outros); portanto, Curtius comenta o elemento natural como uma moldura recorrente nos autores que se inserem na tradição F0ssica.

De outro lado, na tradiç3o de cunho cl3ssico, acredito ser S3Wvel formular uma KLSytese em que, a cada vez que algumas das palavras acima citadas venham inseridas no texto, ou outras que lembrem um *locus solitarium*, nos deparamos com uma Wpica precisa que remonta à codificaç3o do lugar adequado à contemplaç3o, teorizaç3o e produç3o de um texto que sirva como guia para as demais pessoas, inclusive as que s3o obrigadas a viver no *turbillon* da vida S3Útica da cidade, ali3s, este ser3 um texto destinado sobretudo a elas.

#### 4.4. *Silva e locus amoenus*

O termo *silva*, al3m de delimitar um *locus* afastado, pode tamb3m assumir outras significaç3es, mesmo quando acompanhado por um adjetivo; 3, por3m, importante reparar que, contrariamente ao adjetivo *amoenus*, *silva* aparece tanto nas %Xflicas e nas \*H3rgicas, como na *Eneida*, enquanto o adjetivo *amoenus*HW presente s3o na *Eneida*.

Somente para citar um exemplo famoso, a “*selva, selvaggia ... e aspra e forte*”, em *Inferno*, I, de Dante Alighieri, n3o resulta ser um *locus amoenus*, por ser a selva definida mais pelos adjetivos que a acompanham, que n3o pelo termo em si. Portanto, o termo *selvaggio*, que 3 pr3prio da tradiç3o patristica e, sobretudo, agostiniana, evoca um lugar n3o iluminado nem pela *ratio* (conhecimento humano), nem pela *fides* (conhecimento e *potestas* divina), como 3 bem apontado no di3logo fict3cio entre

Petrarca e S. Agostinho no *Secretum*<sup>92</sup>. O termo *amoenus*, ao contrário, tem cinco ocorrências na *Eneida*<sup>93</sup>. Primeiramente, em En. V, 731-5, quando Anquises aparece no sonho a Enpias e explica sua situação no mundo dos mortos. *Amoenus*, aqui, é atributo dos Campos (Ereos:

(...)Ditis tamen ante  
infernās accede domos et Avernā per alta  
congressus pete, nate, meos. Non me impia namque  
Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum  
concordia Elysiumque colo.(...)<sup>94</sup>

No trecho citado, nota-se também a contraposição entre *umbrae* (neste caso, enquanto lugar de danação, longe da luz dos beatos) e *concordia amoena*: o lugar das almas beatas. Em segundo lugar, em En. VI, 637-9, há o encontro de *nemora* com *amoena*, quando (Ovídio e a Sibila chegam aos Campos Elisios:

His demum exactis, perfecto munere divae,  
devenere locos laetos et amoena virecta  
fortunatorum nemorum sedesque beatas<sup>95</sup>

Prudêncio identifica *amoena virecta* com o Paraíso terrestre<sup>96</sup>, bem Sulpício ao sentido que Virgílio dá por *amoena virecta*, Hesteto de *locos beatos*. Nas primeiras duas ocorrências, portanto, *amoenus* é adjetivo que define o espaço sobrenatural-divino do lugar (a *fides* –cristiana), enquanto *nemora* resulta ser o lado do espaço natural que é compartilhado com a natureza humana (*ratio*). De qualquer forma, o adjetivo *amoenus* tem sempre um valor sacral sobre-humano.

---

92        PETRARCA, Francesco. *De Secretis Conflictu curarum mearum*. Torino: Utet, 1954. p.518-683  
93        VIRGILIO. *Voce amoenus*. Roma: Istituto della Enciclopedia Treccani, 1998. p.141-2  
94        op.cit.  
95        op.cit.  
96        PRUDENCIO. *Cathem* 3, 96-110

O *locus amoenus* é também um lugar de vaticínio/revelação sagrado, como aparece na Écloga IV (a antevisão da idade do ouro pelo *puer miraculosum*), e na Écloga VI (a de Sileno). A mesma dimensão de *locus amoenus* enquanto P ~~HW~~ fora da vaticinada idade do ouro aparece também na ecloga I, de Calpúrnio Sículo. Voltando à Eneida, em En. VII, 29-30, ( Qias navega no Tibre:

Atque hic Aeneas ingentem ex aequore lucum  
prospicit. Hunc inter fluvio Tiberinus amoeno

Em En. VIII, 31-2, ( Qias adormece às margens do Tibre, o lugar destinado pelo pai Anquises como sede dos futuros KHy is, a *gens Julia*. O Tibre, pois, torna-se uma entidade sagrada, como vimos também logo acima, para ser definido como *amoenus*:

Huic deus ipse loci fluvio Tiberinus amoeno  
populeas inter senior se attollere frondes<sup>97</sup>

Finalmente, em En. IX, 679-82:

Quales aerae liquentia flumina circum  
sive Padi ripis Athesim seu propter amoenum,  
consurgunt geminae quercus intonsaque caelo  
attolunt capita et sublimi vertice nutant.

Enquanto o termo *amoenus*, lembra-nos Curtius<sup>98</sup>, é usado por 9 IlJ tlio para definir a beleza da natureza, e, direi, a sacralidade também, para Sérvio é sempre uma palavra colocada em relação com o termo amor. Portanto, os lugares *amoeni* têm como

---

97 VIRGILIO. Enc. Treccani. op.cit.

98 CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura Europea e Medioevo Latino*. op.cit.

finalidade o prazer puro. Bernardo Silvestre, no seu *FRP HQ*rio 99 dos versos de En. VI, 118, afirma:

Lucos autem vocat bona temporalia quia habent qualitates luci, qualitibus consimilis. Quemadmodum enim nemora propter solis absentiam sunt obscura, ita propter defectum rationis temporalia.

E aqui Prudêncio, com certeza, introduz o conceito, que S. Agostinho reafirma também, de uma dicotomia entre *ratio e fides*<sup>100</sup>, representada alegoricamente por *nemora et luci*, presença e ausência de luz. Assim, não é por acaso que também Fulgêncio antevê no poema virgiliano a alegoria de uma viagem para a perfeição, um itinerário de auto-aprendizado e aperfeiçoamento, como também obviamente acontece na *&RP plia*, de Dante, e em toda a obra petrarquiana, que representa um bem definido *WQH*rio, assim como temos um *itinerarium* traçado entre as novelas de Boccaccio, um caminho ascensional, e também na obra do anônimo português, o *Boosco Deleitoso*. Em todas estas obras, é comum um *itinerarium* ascensional de auto-conhecimento e auto-representação, purificação para poder aproximar-se, através da prática das virtudes, à glória divina.

No Livro XIV da (*QFLP**Spdia* de Isidoro de Sevilha<sup>101</sup>, o *locus amoenus* aparece como termo *W*cnico, assim como o codificou +*RJ*cio em *Arte Poética*, 17; sempre de +*RJ*cio, portanto, não podemos esquecer a citação do *locus amoenus* na (*Ststola* I, 4:

Albi, nostrorum sermonum candide iudex,

99 BERNARDO SILVESTRE. *Super sex libros Eneidas Virgili, de " lucis avernis"*. op.cit. ("Se chamam lucosos os que, como nos bons tempos, têm qualidade no que diz respeito à luz, ou por qualidades parecidas. Mesmo como uma falha da *U*mo, acontece no tempo Ittico com os *nemora*, os quais *V*no obscuros além das medidas, por que *Ki* falta de sol.")

100 PETRARCA, Francesco. *De secreto Conflictu curarum mearum*. op.cit. p.527seq

101 ISIDORO DE SEVILHA. *Etym XIV* 8,33

quid nunc te dicam facere in regione Pedana?  
Scribere quod Cassi Parmensis opuscula vincat,  
an tacitum silvas inter reptare salubris  
curantem quicquid dignum sapiente bonoque est?

+RÚcio, nesta Hstola, especifica que o lugar de produção SRptica é *inter salubris silvas*, onde pode ser produzido algo de bom e sensato. Sempre para reparar que o lugar apropriado pela produção SRptica é longe dos diletos da vida da cidade, lembro ainda um outro testemunho, o de &RUplio 7i cito, no final do capítulo 9 do ' *li logo de Oratoribus* 102:

9) Adice quod poetis, si modo dignum aliquid elaborare et efficere velint, relinquenda conversatio amicorum et iucunditas urbis, deserenda cetera officia utque ipsi dicunt, in nemora et lucos, id est in solitudinem secedendum est.

Esta é a afirmação de Marco Apro, o defensor da poesia no Ci logo, e parece que aqui já temos todos os ingredientes dos quais se apropria o nosso Petrarca: *relinquenda iocunditas urbi*, ou seja, abandonando as distrações inúteis e prazerosas da cidade e, com essas, os *officia*, ou *negotia*, aos quais se contrapõem os *otia*; depois, de novo, a citação do lugar onde a produção poética pode acontecer: *nemora et lucos, id est in solitudinem*.

No FDSitulo 12 do *Dialogus* 103, fala Materno, a voz de 7 cito, confirmando-nos que *nemora et luci* é fórmula fixa e distintiva, a qual designa o espaço apropriado pela produção SRptica:

---

102 TACITO, Cornelio. *Il Dialogo degli Oratori*. Roma: Collezione Sormani, 1989. cap.9

103 op.cit. (“Os *nemora* e os *luci*, e o lugar propriamente afastado, assim como afirmava Apro, dão-me tanto prazer, e gostaria de enumerar os frutos, entre os outros, das poesias, as quais ~~Quo Vno~~ compostas nem no meio dos gritos nem na frente do advogado dos adversários, nem entre as ~~U~~grimas e os insultos dos réus, porém a alma ~~HW~~ livre nos lugares puros e inocentes, gozando nas suas sedes sagradas.”)

12) Nemora vero et luci et secretum ipsum, quod Aper increpabat, tantam mihi adferunt voluptatem, ut inter praecipuos carminum fructus numerem, quod non in strepitu nec sedente ante ostium litigatore, nec inter sordes ac lacrimas reorum componuntur, sed secedit animus in loca pura atque innocentia fruiturque sedibus sacris.

Nesta segunda reafirmação do lugar adequado à produção *Silvática*, *loca pura*, volta, por sua vez, o conceito de lugar também sagrado, como reparamos nas seis ocorrências da *Eneida*. O poeta, portanto, produzindo num lugar puro e afastado, sagrado, é o digno representante e *Virgílio* para a sociedade de todos os tempos, e não deixa de assumir um aspecto sagrado: é ele o vate que sente e traduz a força da natureza e de Deus, que se manifesta através dela.

Lembro ainda, apenas com o fim de reparar como, na tradição medieval, também continua o binômio *nemora et lucos* (mesmo sendo, aqui, *nemora aut valles*), uma passagem do *Bucolicum Carmem* (II), de Giovanni Boccaccio, cuja composição foi inspirada diretamente por Petrarca:

(...)Quid Antre? Quid nemora aut valles? Uror sine mente sub umbra, sepius in lucis captus, sic Phebus et Argus...<sup>104</sup>

Neste ponto, convém especificar alguns aspectos da palavra *silva* na tradição literária medieval. Isidoro, em *Etym XII, III, 1* <sup>105</sup>, fala da *etimológica* tensão *etimológica* da palavra, para poder demonstrar o percurso que existe desde a matéria informe (ignorância) até a luz (conhecimento):

Ulnh (ulen) Graeci rerum quodam primam materiam dicunt, nullo prorsus modo formatam sed omnium carpodelium formatum capacem.

(...) hanc ulhn latini materiam appellaverunt ...Proinde et eam poetae silvam nominaverunt nec non incomyne, quae materiae silvam sunt.

---

104 BOCCACCIO, Giovanni. *Bucolicum carmen* II. Milano: Mondadori, 2001.

105 op.cit. ("Ulnh (ulen) os Gregos chamam o broto primeiro, ainda não criado, porém capaz de dar fruto (...) esta ulhn chamavam os latinos de matéria ...a seguir esta os poetas chamaram de *silva*, o que não é por acaso, porque material é a selva.")

Também Cristoforo Landino<sup>106</sup>, antigo comentador da *Divina Comédia*, nos diz que a *Prima* corpórea em grego é dita *uln* (ule), e em latim *silva*; portanto, já desde o início do poema dantesco temos uma selva=obscuridade (matéria) e o caminho para alcançar a luz= razão. Neste conceito, está presente toda a ordem filosófica platônica.

De fato, a selva de Dante é *selvaggia e aspra e forte* (no sentido de impossível), mesmo porque trata-se de *Prima* ainda não iluminada por Deus, que representa a luz do verdadeiro Verbo. Mas, além desta afirmação tradicional, direi que a *selva aspra e forte e che nel pensier rinnova la paura*, da *Comédia* de Dante, assume mais outros significados, mesmo porque não existe uma explicação nas alegorias dantescas.

Portanto, em vários lugares da *Comédia*, quando *il sol tace*, isto significa que ali a razão não chegou a vivificar a *Prima* muda, continuando sempre a alegoria *Prima*=razão, obscuridade=ignorância que se contrapõe à luz, que nos leva também à dicotomia agostiniana de *ratio –fides*, recorrente no *Secretum*, de Petrarca.

#### 4.5. Nella selva di Petrarca<sup>107</sup>

Não é por puro acaso que um dos mais refinados comentadores de Petrarca, Carlo Calcaterra, deu este nome ao seu compêndio sobre a obra do grande escritor aretino, lembrando, provavelmente, uma clássica citação feita por ele no *Giornale Storico* em 1928<sup>108</sup>:

---

106 VIRGILIO. *Voce: selva*. Enciclopedia Treccani. op.cit.

107 CALCATERRA, Carlo. *Nella Selva del Petrarca*. Bologna: Editore Licino Cappelli, 1942.

108 op.cit. p.2-3

Non è che uno scolaro, um abitante della selva, um errabondo solitario che scrive all'ombra di um immaturo alloro....

Em *Sen IV, 5*, Petrarca comenta o valor silvico da palavra *sylva* em 9 *Il*to, sendo que os críticos atuais, a esse respeito, introduzem, a despeito de Petrarca, um paralelo com o valor de *sylva* em Dante, que, como já analisamos, assume outras características devidas aos adjetivos que acompanham o termo. A *Écloga X*, de Petrarca, do *Bucolicum Carmem*, é definida por M. Santagata “(...)Irta di chiavi di complicatissima decifrazione<sup>109</sup>” porque, de novo, Petrarca nos fornece outras e várias chaves de leitura do termo *silva* na tradição clássica.

Petrarca, de fato, recupera inteiramente a tradição clássica dos arcaicos *1 p*vio e *Accio*, até 9 *Il*to e 0 *Il*bio (*Saturnália*), quando define a si mesmo, em *Sem VI, 1* *sylvanus*, e não *sylvicola*, porque:

...sylvicola, solivagus inter aëria fagos nescio quid insulsum strepere solitus acerba sub lauro

A este respeito, convém notar como, em Petrarca, sempre para permanecer em área florestal, seja importante o *topos* lauro/laura.

Na *écloga Dedalus*, inspirada no VI livro da *Eneida*, composta alguns anos após sua coroação *SR*pica no *DS*lvo (1341) como poeta latino, Petrarca afirmava ter recebido sua inspiração *SR*pica diretamente de Dédalo, isto é, o primeiro construtor do templo de Apolo. Portanto, Calcaterra, em seu ensaio, observa:

..egli stesso Francesco Petrarca, sognatore errante cantore dell'ultima palingenesi che riteneva le Muse quando stavano per sfuggire dalle rovine di Roma e da tutta Italia<sup>110</sup>

---

109 SANTAGATA, M. *I frammenti dell' anima*. Bologna: Il Mulino, 1982. p.16 (“(...)Repleta de chaves de complicadíssima decifração”)

110 CALCATERRA, C. op.cit. (“.. ele mesmo Francesco Petrarca, sonhador errante, cantor da última palingênese que reteve as Musas quando eram prestes a fugir das ruínas de Roma e da Italia toda.”)

A e cloga *Dedalus* pode-se conectar à canção-sextina do *Rerum Vulgarum Fragmenta*, do período avinhonense *A qualunque animal alberga in terra*, onde Petrarca alegoriza como Dafne, fugindo de Apolo, transforma-se em louro, assim Laura fugindo dele torna-se a poesia:

2ª sextina

Ed io da che comincia la bella alba  
a scuoter l'ombra intorno de la terra  
svegliando gli animali in ogni selva  
non ò mai triegua di sospir col sole  
poi quand' io veggio fiammeggiar le stelle  
vo' lagrimando, e disiando il giorno<sup>111</sup>

É interessante reparar que, nesta sextina, há uma contraposição exata entre *selva* e *sole*.

3ª sextina

Quando la sera scaccia il chiaro giorno  
E le tenebre nostre altrui fanno alba  
Miro pensoso le crudeli stelle  
Che m'anno fatto di sensibil terra  
E maledico il dì ch'i vidi il sole  
Che mi fa in vista um uom nudrito in selva<sup>112</sup>

Apesar da obscuridade desses dois últimos versos da 3ª sextina, ~~SRGH~~ vamos tentar interpretá-los assim: o sol deu consciência a Petrarca de estar ainda no lugar infimo, *in selva*, no primeiro ~~HW~~ estágio de um longo percurso de auto-aperfeiçoamento e purificação ascensional. Vemos ainda os dois últimos versos da 5ª sextina:

Prima ch'io torni a voi, lucenti stelle  
O torni giù ne l'amorosa selva

---

111     PETRARCA, F. *Rime Sparse*. Milano: Mursia, 1980.

112     op.cit.

O adjetivo *amorosa*, aqui, pode ter um duplo sentido: amorosa, enquanto *locus amoenus* e/ou lugar de teorização da *Sylva* *Silvanus* amorosa; neste ponto, ficaria em conexão com o soneto *Solo e pensoso i più deserti campi*, onde a *selva* é a condição melhor para o pensamento amoroso. Penso que esta teorização, já avançada por Calcaterra, de um Petrarca–Apolo e de Laura–Dafne–Poesia e, portanto, de Petrarca *silvanus*–poeta *selvanus*, seja confirmada na última sextina, a 6ª:

Con lei foss'io da che si parte il sole  
 E non ci vedess'altri che le stelle  
 Sol una notte e mai non fosse l'alba  
 E non se trasformasse in verde selva  
 Per uscirmi di braccia come il giorno  
 Che Apollo la seguia giù per la terra

Aqui, a aproximação selva–terra é demasiado, acredito, explicativa. A Musa *pedestris* de Petrarca, mesmo tentando cantar e teorizar conceitos altos e sagrados, por enquanto fica na selva, na fase preliminar de estudo, contemplação, teorização e produção *estética*. Portanto, a fim de confirmar a consciência do poeta em percorrer os mesmos rastros dos clássicos, afastados no seu *tempo* dourado, do qual a estrutura do *De Vita Solitaria* representa a descrição das vantagens de vivê-lo, gostaria de citar a introdução de uma outra obra que antecede de dois anos a composição do *De Vita Solitaria*. Trata-se do título I do *Rerum Memorandarum*, cujo título é, e não por acaso:

De Ocio

Sed mihi cuncta versenti, cum id solum tempus vixisse videar, quod ociosus ac solus vixit. Non modo, quod hi plurima & maxima vitae meae solatia processisse noverim, sed quod multis etiam claris viris, iactatis inter curarum fluctus, huius portus quaesitum remedium recordabar.

Ceterum cum solitarii ocii duo sint genera, illud somno & inertiae amicum, quod quidam lucifugae sectantur, qui vis illis suis utuntur pro sepulchris & in illis sese infondiunt viventis, nulla re alia, quam ocii cognomine gloriosi, non literato tantum, sed viro etiam obscuro atque indignum commemoratione praetereo.

Alterum illud attingam, non tam urbis odio, quam literarum & virtutis amore constitutum; unde animo vel studiorum cupido, vel ad ea intento, de quibus proxime dicturus sum,

gratissima proveniunt alimenta. Ut hinc merito velut a primo dicendorum fonte, totius narrationis descendat, exordium quem vero nunc historicus, illustrissimae cohortis statuam signiferum, nisi quem poetici laboris, primum ducem in Africae meae libris statuisset non poenitet<sup>113</sup>

Petrarca, pois, reconhece na palavra *otium* dois sentidos opostos: o *otium*, no sentido negativo, de inação, de sono, não tem nada a ver com a atividade *otiosa*, ou seja, com o sinônimo de produção literária.

Observo ainda que o *otium*, mesmo contrapondo-se a *negotium*, não significa *otium* pela cidade, mas lugar de pura teorização propedêutica à vida da cidade (aquí Petrarca reafirma esse conceito: *non tam urbis odio quam literarum & virtutis amore*). Mais *otioso* ainda é querer começar o elenco dos fatos e das pessoas *otiosas* com um *exemplum* de virtude guerreira como *Scipio*, mesmo porque, além de ser lembrado como guerreiro, amava a *otiosidade* e o *otium*; portanto, a introdução *otiosa* liga-se diretamente ao primeiro exemplo, como vemos, com o propósito, por assim dizer, de afirmar, também, um percurso interno na sua obra de poeta latino (*De vita*, de ter conseguido a *otiosidade* mesmo com o poema *De Africa*).

Scipio Africanus I

Scipio ille qui primus agnomen africani rebus gestis virtute meruit, amator solitudinis atque otii fuit<sup>114</sup> .....

---

113 SEBASTIANO, Henric Petri. *Opera Francisci Petrarca*. Basilea, 1581. p.2 (“A mim, que estava ocupado em mil coisas, pode parecer que vivi sozinho, por que vivi ocioso e só. Não somente recordarei que ocupei a maior parte de minha vida nos grandes e extremos repousos, porém, como os mais claros homens, jogados no meio da onda dos afazeres, lembrava deste porto como remédio esperado. Entre os outros, existem dois gêneros de *otium* solitário, um amigo do sono e da inércia, no qual alguns esquecidos se deitam, usando como fosse um sepulcro e nele se colocam ainda vivos, este, *otium* tem algum nome a *otium* ser o de ócio, por nada literário, por ser obscuro para o homem e indigno de lembrança, acredito. Que eu possa alcançar o outro, o qual *otium* significa somente ódio à cidade, quanto dirigido ao amor das virtudes literárias, de onde provêm os alimentos ao ânimo desejoso de estudos, e nisso intento, direi adiante. Deste descendem justamente como primeira fonte as coisas ditas e todas as narrações, como *Ymo* fero de uma clara corte, dele parte o *otium* do meu trabalho de historiador assim como de poeta, e *otium* me arrependo de tê-lo designado primeiro comandante nos meus livros da *África*.”)

<sup>114</sup> (“*Scipio*, aquele que mereceu o sobrenome de Africano, pela virtude das suas façanhas, amou o *otium* e a *otiosidade*”)

Portanto, podemos afirmar que o elogio de Petrarca a *solitudo*, o Africano, é devido às suas façanhas, mas, sobretudo, ao amor à meditação e produção no *locus solitudinis*, onde *otium* é sinal distintivo de amor pelas *humanas litteras*, o que significa a capacidade das personagens do mundo físico de alternar *otia e negotia*.

A esse respeito, é importante reparar como é durável esta tradição da palavra ‘*otium*’, na qual é contido um sinal bem preciso; assim, sempre na mesma edição de Sebastiano Henric Petri, de 1581, logo na segunda página, o antigo editor reporta o testemunho de Giovanni Boccaccio, que, elogiando o seu amigo poeta diz (a frase em caixa alta é minha):

Franciscus Petrarca caelestis homo profecto(..) in Vallem Clausam abiit insignem Galliae solitudinem, locum ubi sorgia fontium rex oritur & ibidem omnem fere floridam iuventutem suam, villici unius contentus obsequio, **MEDITANDO ATQUE COMPONDO CONSUMPSIT** credam igitur tantae dementiae fuisse Platonem ut Franciscum Petrarcam urbe pellendum iusserit<sup>115</sup>

No verbo *consumpsit*, usado por Boccaccio, há toda a tensão típica de um homem que buscou, quase por auto-constrangimento, a solidão para compor; então a *solitudo* não significa, como às vezes Petrarca mesmo afirma, no *De Vita Solitaria*, a contemplação amena dos lugares solitários, mas sim um esforço hercúleo pela criação. Segue assim a acusação de Platão por ter aconselhado o poeta a deixar a *urbs*. Mas, aqui, o poeta já havia escolhido o *otium* de Vaucluse.

---

115 op.cit. (“Francesco Petrarca, homem entre os grandes, afastou-se em Vaucluse na digna *solitudo* da *solitudo*, no lugar onde nasce o Sorga, rei dos rios, e *otium* consumiu quase toda sua juventude florida, com o único conforto de um criado, meditando e compondo; acredito assim que fosse bem tolo Platão a *otium* aconselhar Francesco Petrarca a recusar a cidade.”)

#### 4.6. *Itinerarium e locus amoenus no Bosco Deleitoso*

Neste ponto da pesquisa, convém repassar as etapas fundamentais da obra do anônimo, para poder esclarecer quais os temas que permanecem nesta obra inspirada pelo poeta aretino. -i foi abundantemente esclarecido como permanece uma certa diferença na proposta de Petrarca, pai do humanismo, o qual, no *De Vita Solitaria*, quer nos deixar um primeiro monumento à filologia humanista, enquanto o autor português anônimo abandona alguns traços da obra latina para enveredar num caminho totalmente penitencial e doutrinário. Porém, cabe aqui reparar que também no anônimo permanece, além da convicção em fazer uma obra percurso, um itinerário de estilo boaventuriano e dantesco, inserindo o *leit-motiv* do *locus amoenus*. Atingir o lugar desejado, um recanto de paz e beleza, é a meta do pecador, o qual, das trevas espessas, quer alcançar a luz divina. Assim vemos como, também na parte inicial do *Bosco Deleitoso*, que não é diretamente traduzida da obra de Petrarca, mas que resulta ser da *Sylpria Pno* do anônimo, o “bosco” é, ao mesmo tempo, lugar de trevas, *ispero* e *DSDJtvel* (“Prólogo”). No I capítulo, a situação do peregrino é de ter sido afastado do Paraíso terrestre e ser jogado num lugar de trevas; de um jardim afastado para num outro jardim, mais escuro e rechaçado; e, num outro lugar natural, desejo de chegar. Parece que os elementos do bosco cheio de trevas, *M* logo no *IQcio* do percurso, o capítulo II, deixam entrever um lugar *mui fremoso*: é o próprio espaço natural, cheio de flores, assim como de espinhos e pedras que lhe ferem os pés, explica mais adiante no capítulo IV, logo depois de ter encontrado um anjo guia. Em suma: um lugar que poderia ser aprazível, se *Qno* fosse escurecido pelo pecado, ainda evidente e presente, no próprio peregrino-autor. A *HMXUGno*, as trevas, assim, *Qno* pertencem ao lugar, ao espaço natural em si, mas é o que é evidenciado pela *Sylpria*

condição de dúvida e pecado do homem. E aqui estamos em plena recuperação dantesca, a *selva oscura*, da dúvida e do pecado humano, a qual, **SRU**m, no poeta florentino, é o vestíbulo do inferno e, portanto, **Q**u há aquelas clareadas repentinas que aparecem nos primeiros quatro capítulos do *Boosco Deleitoso* e assinalam uma posição demasiadamente oscilante do autor anônimo, entre luz e sombra, lugar coberto de flores, porém ouriçado de espinhos escondidos. Cabe reparar como, logo no **IQ**cio, o anônimo, além de introduzir o livro em forma de percurso, se depara com um anjo, assim como no *Itinerarium Mentis in Deo*, de Boaventura de Bagnoreggio, onde o anjo e suas asas nos fornecem a simbologia e numerologia sobre as quais se desenvolve o inteiro raciocínio filosófico-teológico do livro. Declara, de fato, S. Boaventura, logo no início do prólogo, que, enquanto ele contemplava as vias que conduzem a Deus, de repente, no próprio lugar da Verna, do milagre da **Y**M do serafim alado, no mesmo lugar onde S. Francisco recebe os estigmas:

Pareceu-me, primeiramente, que aquela aparição indicasse o momento de êxtase na sua contemplação e o **IQ**u rio a seguir para alcançá-la.

3. As seis asas podem corretamente ser interpretadas como seis iluminações **V**HMvas, das quais a alma **GLV**S)e como dos degraus ou percursos para chegar até a paz à qual se chega através do êxtase da sabedoria divina<sup>116</sup>

O que domina a obra de S. Boaventura é uma estrutura infinitamente **W**LQ ria, fundada sobre os princípios de dinamicidade e analogia, **S**ULQrios também presentes na obra do anônimo e, sobretudo, junto com esta idéia de **IQ**u rio que o santo de Bagnoreggio postula logo no **IQ** cio da sua obra, e que no *Boosco Deleitoso* é o esquema fundamental. Por sua vez, sabemos que a fonte de S. Boaventura foi o *De trinitate*, de S. Agostinho, pelo que diz respeito à doutrina do conhecimento e o tema da analogia entre conhecimento humano e trindade divina. Quanto à **Q**YV do

---

<sup>116</sup> BOAVENTURA, S. *Itinerarium mentis in deum*. O **IQ**u: Bur, 1994. p.85 (a tradução para o português é minha)

*Boosco Deleitoso*, apesar de ter sido dividido em oito capítulos, na realidade as etapas fundamentais de *DMHQM* a Deus *V*no contidas nos últimos três capítulos, ou seções, no caso: 6 – Novos argumentos em defesa da vida solitária / O Boosco Nevoso; 7 – O gracioso campo; e 8 – O alto monte. \$ Sys a abertura, que postula um *Horto aprazível em companhia das virtudes* (cap. I), no qual, na realidade, *V*no introduzidas as *WP*iticas que mostram como um lugar, por si escuro, pode ser iluminado pelas virtudes e, assim, tornar-se um lugar ameno, a parte efetivamente central do livro, do segundo até o quinto capítulo, é ocupada pela tradução interpretativa do *De Vita Solitaria* e, assim, trata os argumentos que definem e defendem o valor do *locus amoenus*, concluindo, como o *De Vita Solitaria*, com os exemplos dos grandes solitários. Porém, a parte onde o anônimo escreve mais autonomamente é onde trata dos três momentos que marcam, enfim, o abandono do pecado para poder alcançar o êxtase da *YM*no divina, portanto temos, aqui também, três degraus fundamentais a percorrer: a purgaçã, no *boosco nevoso*; a contemplaçã, no *gracioso campo*; e o êxtase, no alto monte.

No parágrafo 38, depois de ter encontrado ) p, Esperança e Caridade, se *Q*no fosse pelo seu guia, ele voltaria à cidade a cumprir a mesquinharia que é própria do ser humano, mas há um virgeu “*comprido de arvores mui fremosas .. e com frutos de muitas guisas ..e muitas fontes de agua*” a retê-lo. De novo, neste início do livro, que é também o início de um percurso purificador, *K*í freqüentes *YM*es de lugares aprazíveis que deixam entrever a possibilidade de atingir um porto de paz, lindo, enriquecido das belezas naturais, assim como um Paraíso, um dia perdido, porém reconquistável. Esta *YM*no de *loci amoeni* balança perante a *YM*no do peregrino, mesmo porque ele ainda *Q*no se encontra em um estado de graça total, sua purificaçã ainda nem começou, mas é somente acenado, de repente e de um jeito fugaz, o que

poderia ser o prêmio final, descansar na contemplação divina em um lugar formoso, o que acontece a seguir, nos parágrafos 42 e 43: o peregrino novamente se desloca para um jardim lindo ainda, onde **HW** presentes os elementos do *locus amoenus*, árvores com frutas e flores. No meio deste jardim **K** uma linda casa com canos de prata, dos quais jorra água. **6** propriamente estes elementos que levam o peregrino a se deparar com o percurso no qual enveredou **K** pouco, que o levou antes às Virtudes cardeais e teologais, e, agora, à frente da Ciência da Sagrada Escritura, onde o anônimo aproveita para retomar a metáfora do arco, possuído por ela, que significa o ponto de encontro entre Velho e Novo Testamento. Este é o caminho que leva quem queira se livrar do erro humano à casa da Misericórdia.

Mais uma citação que demonstra a vontade do autor de proceder a uma *contaminatio*, a temos no parágrafo 65, no qual continua a metáfora da consolação de Deus em forma de beijo, e assim, de um lado, a prossecução da simbologia franciscana, que achamos também no canto XXVI do *Paraíso* de Dante, onde a Pobreza é citada como esposa do santo e a **X** dos dois um ato de amor, e, do outro, uma **LQH** vel proximidade com a alegoria do *Orto do esposo*. Temos neste parágrafo mais um elemento, talvez um testemunho, que coloca a escritura do *Boosco Deleitoso* bem ao lado do *Orto do esposo*, deixando-nos contemplar, ainda mais uma vez, a hipótese de que as duas obras sejam da mesma autoria.

No parágrafo 88, **HW** presente um postulado que **VH** demasiado marcante em toda a obra do anônimo: as cidades e vilas, às quais se **FRQMS** em o lugar aprazível natural, **V** cheias “*de homens envoltos em todos os pecados*”, uma posição que, como veremos, se diferencia, ao menos em parte, das fontes humanistas italianas, seja de Petrarca, seja da predicação de Girolamo Savonarola, para os quais a cidade é sim cheia de vícios, **SRU** m, ao mesmo tempo, o centro imprescindível das operações para

poder beneficiar toda a humanidade. Este ódio da cidade, enquanto fonte de pecado, é um dos principais pontos de distanciamento entre as fontes humanistas, que levam o anônimo a voltar, obrigatoriamente, a um afastamento forçado para o *claustrum*, portanto, o *locus amoenus* se torna, para ele, principalmente um lugar onde não ~~VH~~ ~~SRV~~ível ser contagiado pelo pecado, não sendo para ele lugar de produção contemplativa, no sentido de um iluminado *otium literarium*.

No parágrafo 110, o anônimo é elíptico, “*a vida solitaria .fuge do segre*” e mais adiante, no parágrafo 115 insiste novamente sobre as principais vantagens da vida ilhada, eremítica:

em o ermo com taaes comeres, o sono nao ~~SRGHU~~esorvar-te da oraçõem nem a fartura te ~~VUDI~~ de leeres per santos e devotos livros.

O anônimo nos passa a ~~YMO~~, ~~QMO~~ de um intelectual *ante litteram*, como a postulada por Petrarca, mas a de um eremita cujas leituras sejam apenas devotos livros. O *locus amoenus* apresentado ~~M~~ neste ~~IQ~~cio da obra é um ermo que corresponde ao Paraíso (parágrafo 119), um porto seguro (parágrafo 126) contra o pecado, eis a base firme sobre a qual o escritor português quer construir sua obra de devoçõem.

Na parte central da obra, que começa com a ~~CMXWMO~~ sobre a vida do morador da cidade e a do ~~VOW~~rio, logo no parágrafo 148, encontramos um elemento do *locus amoenus*, a *seeda de froles*, contrapondo, assim, o anônimo a ~~FRQXVMO~~ da cidade aos aspectos risonhos da natureza. As vantagens da vida solitária, explicitadas no parágrafo 160, derivam, propriamente, do lugar ~~DSU~~tvel no qual vive o homem ~~VOW~~rio, primeiramente o viver *sem arroidos*, numa atmosfera de paz e amor para com os outros.

Prosseguindo o percurso do dia do solitário no parágrafo 179, quando o anônimo apresenta a véspera do dia do solitário, temos especificados os elementos do lugar ameno:

Vai-se para a fonte que em lugar temperado e sem vento, lugar de sombra e de árvores do ermo ou se vai para as ribas do mar, se o lugar é acerca do mar, e mui alegre, porque passou aquele dia sem mal fazer.

No trecho acima, é fácil ver que voltam, pontualmente, todos os elementos do *locus amoenus*, a sombra das árvores, o lugar temperado, em que o elemento água, desta vez, é representado pelo mar, traduzindo fielmente o trecho de Petrarca. É claro que o fato de o anônimo insistir, paralelamente com o texto de Petrarca, sobre o aspecto do lugar aprazível, representa uma firme vontade de reapropriação deste topos. Temos, porém, no parágrafo 237, um trecho em que o anônimo cita a diátribe das fontes clássicas, de Sêneca e Cícero, sobre a função positiva, ou *Quo*, do viver em solidão. É interessante reparar que este é um dos poucos trechos onde o anônimo se interessa em discriminar e citar as fontes, as quais, pelo contrário, são solidamente inseridas no fluxo contínuo do texto, como se fossem da própria voz de Dom Francisco. Todavia, parece que a resposta definitiva, sobre a utilidade ou não da vida solitária, aparece somente um pouco mais adiante, e exatamente no parágrafo 283, onde a guinada, desta vez, é decisiva. Trata-se de uma das partes de autoria do anônimo, onde *Quo* entra a tradução direta do texto de Petrarca, e em que o autor declara:

283. E logo o glorioso doutor Sancho Pança disse:

- Aquêlo que fazem os anjos em os céus, esso fazem os monges em a terra. E com êsto acordou o nobre monge e abade Sancho Bernardo, dizendo assi:

Verdadeiramente a castraria é paraíso; ali som os prados verdes das escrituras; ali som as águas dos rios das lágrimas que correm avondosamente, as quaes o amor lança e coa das afeições e das vontades mui puras. Ali som as árvores mui altas que som os coros dos santos e nom é tal que nom tenha e que nom dê muita avondança de fruto.

Percebemos, neste trecho, que a interpretação do *locus amoenus* sofre aqui uma adaptação de tipo gregoriano e católico, onde a *Quo* é vista como *Paraíso* fora do

claustro, os prados verdes, as escrituras, as águas dos rios, ~~V~~ as ~~O~~grimas que provêm dos afetos mais puros, e as árvores que dão frutos ~~V~~ os coros dos santos. Enfim, nada além do que uma reinterpretação toda católico-~~GRXMQ~~ria do *locus amoenus*, a analogia da natureza como um livro, onde se encontram todos os rastros da verdadeira ~~UHQ~~lho, tema ~~M~~ caro a S. Boaventura, e que, aqui, recebe um ulterior reconhecimento que opta por uma resolução mais alegórico-~~HMR~~stica do que humanista. Penso, assim, que exatamente neste trecho, talvez despercebido por ~~Q~~ ser uma das partes da glosa de Petrarca, encontre-se o principal ponto onde se evidencia a reapropriação da ~~IC~~pia do *locus amoenus*, reinterpretada em chave católica, assim como acontece no *Livro dos pássaros*, entre os outros, para poder definir, bem na parte central do livro, por quais coordenadas ~~VH~~ preciso interpretar também a glosa de Petrarca. Continua, assim, também no ~~SD~~ grafo seguinte, de número 284, a analogia paraíso=claustro e, em 285, novamente é explicitada a função do *locus amoenus*:

- Certamente eu tenho que em na claustra é o fruto do lenho da vida, e ali ~~Ki~~ avonança de froles e de frutos de honra e de honestidade, e aaquela pessoa que vive em a craustra ençarrada ou em o êrmo, continuamente lhe som contadas tantas pedras priciosas quantas palavras de oraçom ~~Ki~~ em sua mente e quanta cuidaçR}es devotas, e assi o viu em visom ~~X~~a monja, que em as horas da beenta Virgem Maria, quantas palavras ~~VM~~am pela boca de outra monja, tantas pedras preciosas lhe caiam da boca. Ca as santas palavras som comparadas aas pedras preciosas e esto em semelhança,ca em verdade, pôsto que posessem a cada ~~X~~a palavra da oraçom devota outros tantos reinos do mundo, nom seria igualada.

Portanto, resulta claro que a função principal de se afastar em ~~VRIG~~ seja unicamente direcionada para a pregação; a ~~VRIG~~ é o espaço do claustro onde o afastamento é apropriado para ouvir, contemplar e rezar a Deus.

Mais adiante, nos parágrafos 290-293, volta a idéia de que, para chegar a um estado de felicidade, é preciso percorrer o caminho das virtudes. (~~Q~~vo, novamente surge um modelo de ~~IMQH~~ rio, desta vez, porém, este é dividido em quatro etapas: o

primeiro grau, o mais baixo, o das virtudes políticas, as quais **V** bem vindas somente se forem pelo bem de todos. E este, acredito, é um dos poucos pontos do livro do anônimo onde se acena a este fato, uma prática **V** que sirva a toda a **FRP XQK** dos homens. Todavia, aqui **K** sempre uma **Y** a comunidade da qual fala o anônimo é sempre a comunidade dos devotos; portanto, é sempre uma **Y** de caráter **GRXWQ** rio, e não humanista. O segundo grau é o das virtudes purgatoriais, **M** temperadas pelas virtudes políticas. Pertencem a este grau os que deixam as cidades. O terceiro grau, o mais alto, é o do coração purgado, o dos perfeitos. Finalmente, o quarto e ~ltimo é o daqueles que ficam acima da natureza humana, dos *que moram na mente de Deus*. A encerrar este *excursus* sobre o *itinerarium purgationis*, o anônimo volta a falar da vida **V** (parágrafo 294), que é equivalente à *vida celestial* e angélica, um lugar onde se pode entrar livremente e onde ninguém será afastado. Neste caso, temos a vida solitária, o lugar afastado como metáfora da graça de Deus, que é dada a todos que a queiram, ninguém é excluído a priori.

Ainda no parágrafo 329, permanece a idéia de que o lugar afastado, mesmo sendo lugar de letras e artes, é onde pode-se encontrar a castidade:

329 . Todo êsto **KDH** s em a vida **V** ria. E eu sento as agudezas que a vida **V** ria Gi ao coração e as aas que ela da ao engenho do homem e o tempo de vagar pera obrar; e tôdas estas cousas nom sei u as busques senom em a vida **V** ria. E **Q**s dizemos que o tempo de vagar é fonte das letras e das artes; porem diz Paltom filosofo que os sacerdotes dos gentis moravom apartados de todo o pôboo, por tal que a castidade dêles nom se ençujasse;

No parágrafo 436, um pouco mais adiante, depois de ter voltado a glosar o livro de Petrarca, bem no final deste **SD** grafo, prosseguindo o discurso em defesa da vida **V**, afirma que uma das vantagens, entre outras, de viver em solidão é que a natureza contém em si a graça e todas as virtudes:

(...) mas Si ra mentes ao bem da natureza e êste sigue com as virtudes e GRjes da graça do Senhor

Novamente, no parágrafo 532, desta vez é S. Bernardo a **GHFOJ**-lo, a natureza é o grande livro onde se pode aprender tudo o que for preciso:

(...) Todas as letras e a ciencia que eu soube em os matos e em os agros as parendi, nom sendo discipolo dos homees, mas meditando e pensando e orando. E nunca houve outros meestres senom os carvalhos e as faias.

O mesmo **UFIRF**nio continua também no **SDI** grafo seguinte, a natureza é um mestre completo em si, **Qno** precisa de mais ninguém. Uma vez assim terminado o exame sobre os valores e a utilidade da vida **VOVria**, o peregrino volta à sua viagem de salvaçõ, esta identificada ao próprio rumo do livro.

A partir dos parágrafos 662 e 663, onde **M** começou a **DMHQm** do monte nevoso, temos um dos pontos fundamentais do livro; neste momento de purgaçõ antes da **DMHQm** ao deleitoso monte: uma definiçõ de vida ativa e contemplativa:

(...) E quando pensas estar em vida contemplativa, achas -te sempre na vida ativa, porque assi como aa vida contemplativa pertence pensar, meditar, orar, contemplar e entender as cousas celestriaaes e devinaes, bem assim pertence a vida ativa chorar gemer e doer-se e sospirar 663. Ca a vida ativa é afeicom enflmada e acendida per espiaçom divinal, a qual afeiçom do homem **FRPS}** e ordena si meesma per regra de justiça. Mas a contemplativa é razom alomeada pola razom divinal, a qual razom levanta si meesma em contemplaçom da sabedoria celestial, que nom pode seer entendida com o coração que nom é limpo E como quer que os **JDDURjes** da vida ativa sejam grandes, maiores os da vida contemplativa. A vida ativa usa bem das cousas do mundo, mais a contemplativa renuncia o mundo e deleita-se com viver tam solamente a Deus. A vida ativa revolve-se em nas obras da justiça e em no proveito do **Slyximo**; mas a contemplativa é vaga de todo **QHJycio** e é aficada em no amor soo de Deus. A vida ativa trabalha em no uso das obras presentes, mas a vida contemplativa gosta ja a folgançado paraíso com sabor de dentro da alma.

Portanto, novamente a vida em **VOGno**, contemplativa, é destinada à adoraçõ das coisas divinas, enquanto a via ativa é sofrimento, gemidos, choros. Os *galardoes*, os prêmios da vida contemplativa, afirma o nosso anônimo, de qualquer forma, **Vno** sempre maiores porque se resolvem em viver para Deus. Interessante, **SRLpm**, que o anônimo acene ao fato de que a vida ativa se resolve nas obras de justiça e no proveito

do próximo, admitindo, mesmo de uma maneira demasiado concisa, uma função positiva da vida na sociedade. Permanece, todavia, a ideia de que a vida afastada tenha uma função puramente contemplativa, cuja única finalidade seja alcançar a pureza da superior alma, que absorvendo, desta forma, a vida humanista pela qual o produto da vida contemplativa é útil também para a comunidade dos homens. No parágrafo seguinte, de número 664, vemos como fazer obras de justiça na vida ativa é o primeiro degrau, dos doze que o anônimo Sursfeld, para poder chegar a uma paz estática e contemplativa, o degrau máximo que o homem medieval pode atingir. De novo, a vida ativa, com o respeito das leis humanas, mas, sobretudo, divinas, é vista sempre como momento passageiro e, portanto, o primeiro (1) para poder começar uma obra de purificação do coração (2), retirar-se em recolhimento (3), consolar-se da tristeza dos males (4), impondo-se o silêncio para poder ouvir o verbo de dentro (5), fazer os louvores a Deus por voz (6), proceder à humildade de corpo e alma (7), libertar a mente e o corpo das coisas do mundo (8), desejar sair do corpo (9), ter fervor de caridade (10), levantar o coração e o pensamento para as coisas celestes (11), terminando, enfim, com a oração (12). Temos assim mais um exemplo de que o anônimo traça, em doze etapas, as quais têm sempre um número múltiplo de três, número fundamental na obra de S. Boaventura, para indicar o percurso que leva à adoração em oração. Este é, pois, mais um percurso a ser escalado (parágrafo 669) para subir, em seguida, no alto monte da contemplação. Desta vez, são oito os degraus: 1) o da perfeita obediência, 2) o do corpo, que fica em recolhimento do espírito, 3) o bem obrar com discórdia, 4) o entender com firmeza os elementos na doutrina da fé, 5) o guardar a alma limpa, 6) o não julgar segundo a lei humana, 7) o olhar a Glória de Deus com face descoberta, e 8) ser transformado de claridade em claridade e levado ao terceiro céu como S. Paulo, ou seja, ser levado ao verdadeiro

transumanar. Apesar de que este percurso seja constituído por oito etapas, as **VI**es que **V**o ilustradas no **SDI** grafo seguinte **V**o de três tipos, como as que **SUS** e S.

Boaventura:

A corporal visom é quando, per dom de Deus, vee alguém alguua cousa que os outros nom podem vee, assi como viu Baltasar **X**?a maa de homem com certas demonstraanças que significavom que havia de perder o reino; e esto via com os olhos corporaaes, estando eserto e em todo seu acôrdo.

A visom **IPDIQ**ria é quando alguém, per sonho ou per estando fora de si, vee, nos corpos, nas **IPDH**'s de corpos per revelaçom de Deus, assi como viu Sam Pedro **X**?a escudela chea de viandas de **DQP**i lias desvairadas pera comer, em demonstraça que gentes de muitas naçoos haviam seer traidas aa fé de Jesu Cristo.

A terceira visom, inteleitual, é quando nom som vistas imagees 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 Senhore Deus, ass como ver Deus, que nom **Ki** corpo quanto aa natura devinal, e os anjos e as outras cousas que se veem pelo entendimento tam solamente; e tal foi a visom de Sam Paulo, ca o Senhor Deus lhe quis amostrar a vida perduravil em que havia de viver depois desta presente vida pera sempre.

Continuando neste percurso, o peregrino chega ao gracioso campo, acompanhado pela Ciência das Santas Escrituras, a qual lhe mostra um alto monte (parágrafo 678), em cima do qual se encontra um campo onde **Ki** a sede da câmara da Sabedoria, onde **Q**no se pode ainda entrar em contemplaçom, mas **Vy** começar de um estado mais baixo.

Filho êste campo é o primeiro lugar em que aqueles que usam da vida autiva ham algumas consolaçom}es espirituas. Pero nom entram ainda em contempraçom, mas ainda padecem **DX**? as amarguras em si. Em aquele monte **HW**a câmara desta alta senhora (a Sabedoria), em ue ele mora apartada senom com aquêles que **M**estam em no maior graao da contempraçom, que é seer arrevatado em espirito. Entom me mostrou **X**?a casa que estava em o começo da alteza do monte, e a casa era mui fremosa, segundo a mi parecia. E disse-me:

-Vês aquela casa que parece? Aquela é a morada dos que começam a contemplar, mas ainda nom em na maior alteza.

E o peregrino continua a viagem, acompanhado pela Cência das Santas Escrituras para poder atingir, enfim, a alta contemplaçom divina, por isso é preciso subir quatro graus:

687. Porém trabalha-te que hajas perfeita homildade, em que **Ki** quatro graaos pelos quaes a alma se conjunta com Deus perfeitamente. O primeiro graao é que te tenhas por pecador e por vil de todo teu coração, conhecendo perfeitamente a tua infirmitade e a tua fraqueza. O segundo graao é que tu em verdade cobiices que todos te ponham por pecador e por vil; e com

êstes dous graaos, assi como com duas aas, ~~YRU~~is ao terceiro graao, que é que tu com grande diligência e com grande cuidado procures ~~UDR~~ es e cousas per que sejas teudo por vil e por velhaco. E daqui ~~VHI~~s arrebatado ao quarto graao, em no qual a tua espiritual alma, trespassando as cousas humanas com tanto desejo ~~VHI~~ levantada aas cousas divinaaes, que nom tam solamente te ~~HMXHHU~~ de tôdalas cousas baixas, mais ainda se ~~HMXHHU~~ de si meesma.

Após ter dado ao peregrino três remédios para combater o diabo, uma vez o peregrino tenha esquecido o pecado e a dor, assim como o peregrino Dante, antes de ascender ao paraíso terrestre, é posto no rio do esquecimento Leté, e ~~HWW~~, enfim, pronto para passar a um grau superior. O monte da sabedoria, o peregrino-autor o descreve como lugar aprazível, mesmo porque ~~HW~~ ~~SUX~~imo da beatitude plena.

693. Vivendo eu, pecador, em tal estado em no alto monte, morava em aquela casa da graciosa ifante. O monte era mui gracioso e mui ~~SU~~tvel, ca enele havia muitas i rvores com froles e com mui saborosos fruitos, de que eu havia grande avodança pera minha consolaçom porque a groriosa infante me dava muitos dêles, e, que me governava com grande consolaçom. E o odor das froles e das ervas me dava grandes deleitaçR}es, ca assi os fruitos come as froles e as ervas eram de mui doces sabores e de muitas maneiras e de muitos e desvairados odores. E andava eu pelo monte quando me prazia e dali viia muitas cousas a-longe e a-preto, com que tomava solaz, porque o monte era mui alto e mui crao.

Portanto, voltam, de novo, os elementos do *locus amoenus*, o deleite que provém da natureza, fonte de paz e prazer. Logo em seguida, a própria Sabedoria esclarece ao peregrino que o fundamento do saber ~~HW~~, primeiramente, no conhecimento de si mesmo, assim como estava escrito nos templos de Apolo para os peregrinos que iam lá para descobrir o futuro, aos quais era dada como primeira sugestão a de conhecer a própria pessoa (*Gnothi seauton*=conheça a si mesmo).

694. Entom a groriosa ifante me respondeu e nesta guisa:

-Todo coração que se esforça sobir alteza da sabedoria, compre-lhe que o primeiro e principal estudo que haja seja em conhecer homem perfeitamente si meesmo. Êste monte é grande e alto conhecimento comprido do espirito ~~UDR~~ vil, êste monte trespassa e trascende a alteza de tôdalas ciencias mundanaaes. E porém tu, filho, quanto cada dia proezas e cresces em conhecimento de ti meesmo, tanto vaas sempre pera cousas mais altas. E pois que tu chegase ~~M~~a perfeito conhecimento de ti meesmo, segundo a mi parece, daqui chegaras aa alteza do monte.

O itinerário continua, a sabedoria leva o peregrino até o alto monte onde se encontra a morada do Senhor Deus, o último degrau, onde até o espaço ameno é tão lindo que as palavras humanas não podem descrevê-lo:

696. (...) E havia muitas aves e plantas mui fereirosas; as flores e os frutos não saberia dizer nem ensinar, senão aquele que os gostasse. Os campos de-sô as árvores todos eram cubertos de ervas e de flores de mil naturas; o odor delas trespassava todas as cousas de odor; a camara era toda cheia de mui precioso odor e de grande cosolação.

A câmara poussa sobre sete colunas de ouro, fundadas sobre bases de prata; aqui, a alegoria com o número sete, que representa a união, seja das virtudes teológicas e cardeais, seja das artes liberais, cujo total é sempre sete. Temos assim a base da Sabedoria, assim como da onisciência divina, por isso, no seguinte grafo, o anônimo nos diz que *é firmemente edificada*. No lugar lindo no qual o peregrino agora chegou, ele se delicia entre ricos pomares e fontes lavradas de água clara, e pode, finalmente, dedicar-se à pura contemplação das obras de Deus (parágrafo 699), contemplando nele:

a natureza, a substância e a forma e os costumes e condições de todas as cousas e a natureza e a maneira delas quaes e quejendas som de dentro e de fora, contemplando as figuras e os talhos das cousas e dos sabores e odores delas, segundo conhecia pelos sentidos corporaes (700)

Somente agora o peregrino pode conhecer o porquê de todas as coisas, a vida da sua existência ainda através das filosofias mundanas, porém o caminho para chegar a uma visão do mundo além da vida terrena agora é breve.

O ponto crucial do *Boosco Deleitoso*, o lugar onde o anônimo declara abertamente como ele vê a vida ativa contraposta à vida contemplativa, o temos no parágrafo 706, onde, com certeza, há uma interpretação totalmente escatológica e religiosa pré-escolástica da vida do homem, remontando ao apelo da Gênese, citado também na abertura do *De Otio Religioso*, de Petrarca, no qual o convite ao homem é

o de se sentir livre dos afãs da vida cotidiana, não querendo se tornar escravo acumulando bens que o deixem mais triste do que feliz

(..) Pero que os viia em perigo per razom da vida ativa e trabalhosa que faziom, porém eu, que estava em folgança e em assessêgo, orava a Deus por eles e ainda me trabalhava pera os tirar da vida trabalhosa e os trazer a vida de assessêgo e folgança, que é a vida contemplativa; porque entendia que, como quer que a vida ativa é boa, pero melhor é a vida contemplativa; e como quer que os merecimentos da vida ativa sejam grandes, maiores som os merecimentos da vida contemplativa, porque a vida ativa usa bem das cousas do mundo, mas a contemplativa renuncia o mundo e solamente deleita-se em viver a Deus; e a vida ativa é nas obras da justiça e da PIMHIFrdia e revolve-se em no proveito do SUXimo; mas a contemplativa vaga de todo negocio e aficada é soamente em no amor do Senhor Deus; a vida ativa é boa mas ainda é mizquinha, mas a contemplativa é melhor e bem-aventurada e é mais segura e mais folgada e mais lêda, e é semelhante aa vida celistrial e é fim de perfeiçom da vida ativa, porque, em na alteza da vida ativa, porque, qualquer que quer sobir em na alteza da vida contemplativa, primeiro lhe HQYpm de se usar em na vida ativa; e entom, da ativa se passa aa contemplativa per graça do Senhor Deus, assi como aveo a mi, pecador Assim fica claro que o percurso da vida ativa é necessário, mas só quando

Deus permitir, através da graça, é que se pode ousar acessar a vida contemplativa, que é semelhante à vida celestial, a qual representa o fim da perfeiçom da vida ativa. No caso, a palavra perfeiçom, aqui, pode ser entendida em toda a sua força etimológica, do verbo latino *perficio*, ou seja, o complemento definitivo de uma açom, que, neste caso, é o longo percurso, cheio de pedregulhos que o homem peregrino cumpre, através dos percalços da vida ativa, na esperança de poder participar, no final do percurso de auto-conhecimento, da sabedoria divina. No parágrafo 725, a mente do peregrino é *posta como fora de si*, começando um processo de aproximação ao entendimento da entidade superior, a força da purificação do pecado, e esta o levando para fora do corpo humano para fazê-lo entender uma verdade superior, um procedimento que também no universo humanista é o transumanar. Portanto, no parágrafo 727, o anônimo declara que seu entendimento deixa de ser humano, a mente, *posta sobre si mesma e depois entrava dentro com o Senhor em si mesma* (739), é o que também Pico della Mirandola chama de processo de *indiarsi*, ou seja, ficar ao lado da inteligência divina, participar dela. No parágrafo 745, retomando a

simbologia com a qual havia introduzido o capítulo CXLV, *que a alma razoando-se com o seu muito amado e seu esposo Jesu Cristo*, o que lembra muito de perto a alegoria do *Orto do Esposo*, ele sai propriamente do seu corpo, e a alma, voltando para a terra e purificada por um grande fogo, é admitida a entrar numa cidade com ricos muros de pedra e as estradas de ouro puro.

## 5. CONCLUSÃO

Reconstruindo o percurso traçado por esta pesquisa, em primeiro lugar gostaria de lembrar que evidenciei, a partir da análise da crítica sobre o *Boosco Deleitoso*, uma outra possível cronologia. Portanto, um dos cerne da minha pesquisa está na tentativa de formular uma nova hipótese sobre a chegada do manuscrito do *De Vita Solitaria* em área portuguesa, mas, sobretudo, a partir do manuscrito do qual teria sido feita a glosa do anônimo. A este respeito, já o filólogo Leite de Vasconcelos acreditava numa escritura bastante arcaica do texto do anônimo, perspectiva não totalmente acreditada por boa parte da crítica portuguesa e brasileira que, contrariamente, acredita no ingresso do *De Vita Solitaria* em Portugal por trâmite aragonês, a partir das primeiras décadas de 1400. Temos visto também a possibilidade de que um manuscrito do *De Vita Solitaria* possa ter entrado em Portugal a partir da cópia feita entre 1378 e 1389 pelo Prior de Poujars Coldecanes, tendo assim mais um indício que nos indica que o ingresso do livro de Petrarca a Portugal seja bem antigo, talvez somente poucas décadas depois da morte do poeta aretino. De outro lado, temos também as declarações do próprio Petrarca e, em particular, a partir da leitura da Senile VI. 9, que nos mostra que seu *libello* já era lido pelos altos prelados portugueses logo após a entrega do manuscrito ao destinatário: Felipe de Cabassoles, logo após 1366. Portanto, a chegada e primeira difusão do *De Vita Solitaria* em área portuguesa seria ainda contemporânea de Petrarca.

De um lado, assim, poderíamos acreditar numa escritura bastante arcaica do *Boosco Deleitoso*, mesmo porque o primeiro manuscrito no qual é contida a indicação

de posse do Rei de Portugal não contém o assim dito suplemento romualdino, o Bar Lat. 2110, (presente na Biblioteca Vaticana em Roma), assim como o próprio *Boosco Deleitoso* não trata da vida do fundador da ordem dos camaldulenses. Sabemos, de fato, que este acréscimo foi feito por Petrarca somente após 1372, data na qual ele encontra o prior da ordem, o qual o aconselha, após uma crítica bastante acirrada, a inserir um grande exemplo de santo solitário. De outro lado, sabemos que existe mais um manuscrito no qual está escrita a menção de posse de um rei de Portugal. Trata-se do Conv. Sopp A.3.2610, manuscrito florentino este, que pertenceu ao filólogo Antonio Corbinelli, livro que passará, após sua morte, à biblioteca da Abadia Florentina, cujo administrador é o abade português Gomes, o qual providencia nesse período (estamos nas primeiras cinco décadas do séc. XV) livros para os reis e fidalgos portugueses. Quanto à posse do manuscrito florentino por um rei de Portugal, podemos, portanto, pensar que se trate de um monarca português que adquiriu o texto logo após a morte de Corbinelli (1425), tratando-se, porém de um texto com suplemento romualdino. Teremos assim um segundo ingresso do texto de Petrarca em Portugal, porém não é este texto no caso, nem um que contenha, como este, o suplemento romualdino, que será lido ou, ao menos, será fonte de inspiração para o anônimo português. Com certeza existem, como afirma Ullmann, fortes conexões entre os dois manuscritos, mesmo pertencendo a duas famílias de manuscritos diferentes, porém bastante probatórios na perspectiva de meu trabalho. Porém, seja o Bar Lat. 2110, seja o Conv Sopp. A 3.2610, Enenkel não os usa na sua colação dos 22 manuscritos a partir da qual ele nos dá o estema contido neste trabalho, mesmo sendo de qualquer forma probatórios do fato de que exista uma família de manuscritos (-) sem suplemento romualdino mais antigos, alguns dos quais mais tarde são enriquecidos com o *exemplum* de S. Romualdo (+). Talvez, de fato, o Conv. Sopp. A

3.2610 derive diretamente do Barb. Lat. 2110 com o acréscimo do suplemento, inserido somente num segundo momento. O manuscrito florentino, portanto, poderia ser de uma época na qual o *Boosco Deleitoso* já havia sido escrito. Seria também assunto para mais uma pesquisa, visto que neste meu trabalho teria sido um esclarecimento mais filológico, mas necessário, permanecendo assim ainda a averiguar se o anônimo, mesmo por dar à sua obra uma estrutura de itinerário e também por inserir uns conteúdos alegóricos, se inspirou em outras obras contidas no manuscrito florentino (Conv. Soppr. I,I,2 proveniente de S. Marco e, em seguida, remarcado com o n. A.3.2610) do *De Vita Solitaria*, o qual contém também o *Itinerarium Siriacum* e a *Expositio Super librum Martiani Capelle*.

Portanto, se acreditarmos nas teorias de Francesco Novati<sup>117</sup>, pelo qual este manuscrito proveniente de S. Marco, atualmente na Biblioteca Nacional de Florença, teria sido inicialmente unido em um único corpo com o Vat. Lat.3357, o mais antigo e mais confiável manuscrito segundo Ullmann, seria mais um ponto a favor da antigüidade da escritura também do *Boosco Deleitoso*, do momento em que o anônimo ter-se-ia inspirado em um texto escrito durante a vida de Petrarca e que, ainda por cima, pertence, como vimos, àquele grupo de manuscritos sem suplemento romualdino. Portanto poderíamos formular a hipótese de que o manuscrito no qual se inspira o anônimo é tão antigo quanto o Vat, ou talvez tenha convivido com este até que os dois foram separados (1423, aproximadamente, afirma Ullmann), sendo que no Vat. foi inserido, a partir de 1372, o suplemento supracitado. Este código florentino é composto por três elementos, os três cartáceos, por um total de 64 cartas: na primeira os fls.1-16, temos as cartas de Petrarca, seguidas por muitos papéis em branco

---

<sup>117</sup> In: RAJNA, Pio. *Il Codice Vaticano 3357*. p.665ss. op.cit.

entremeados com o *Itinerarium Sirciacum* (fls.17-48). Na terceira, da fl.49 a 64 temos *Quedam Genealogia Deorum e Allegoria et expositio quamdam fabulam poeticarum e Expositio Super Librum Martiani Capelle de Nuptiis Phylologie*. O manuscrito romano continha assim cinco partes: 1) primeiro grupo das cartas florentinas (fls.108-122); 2) *De Vita Solitaria* (fls.124-146); 3) *Itinerarium Sirciacum* romano (fls. 147-152); 4) *Genealogia Deorum* (fls.175-190); e 5) segundo grupo das cartas florentinas com mais uma cópia do *Itinerarium*. Inclusive, pelo menos segundo Pio Rajna, os dois códices são escritos pela mão de Coluccio Salutati, sendo que o Vaticano remontaria ao ano 1370 e o suplemento, a 1373. Do florentino derivaria assim o Barb. Lat 2110, o qual, como o Conv Soppr. A. 3.2610, tem a anotação que declara a posse dos reis de Castela, Aragão e Portugal, ainda não enriquecido pelo suplemento romualdino. Ainda a ser pesquisado, para melhor definir a chagada dos manuscritos do *De Vita Solitaria* em Portugal, seria também o aprofundamento das conexões existentes entre o manuscrito Vaticano e o códice de Sevilha, o qual contém documentos de 1423, data da provável separação do manuscrito Vaticano do florentino, e que, inclusive, parece ser da mesma mão do manuscrito romano, ou seja de Coluccio. Importante lembrar que o códice de Sevilha pertenceu ao Cardeal de Porto (Gui de Monfort ou Pedro Corsini), e que o segundo morre em 1405, um ano antes de Coluccio Salutati. Não estabeleço aqui, o que seria também oportuno averiguar, se o cardeal do Porto foi mesmo Pedro Corsini, ao qual Petrarca envia a *Sen. XIII, 12* em 1353, com certeza bastante tempo antes do término da obra, o que aconteceu entre 1366 e 1372, data do acréscimo. A este respeito, no momento posso simplesmente pensar que, havendo uma certa proximidade entre o manuscrito romano e o florentino, e que este está intimamente ligado ao de Sevilha, muito próximo também do Barberino Latino, o lugar de partida do manuscrito, ou melhor, dos manuscritos que entram em área portuguesa é Florença,

talvez primeiro o de Sevilha, depois o Conventi Soppressi, que entra em Portugal após a morte do proprietário Antonio Corbinelli (1425), por trâmite do Abade Gomes, responsável da Biblioteca da Abadia Florentina, à qual é cedido o livro. Por primeiro, o Barberino Latino, o qual como o Conventi Soppressi, tem a declaração de posse dos reis, porém não contém o suplemento romualdino que é uma parte que provavelmente o nosso anônimo não chega a conhecer. Mas como tanto o Barberino Latino, quanto o Conventi Soppressi, são manuscritos coevos a Petrarca, devemos, creio, afirmar uma provável inspiração, pelo menos, ou também introdução, do manuscrito e escritura do *Boosco Deleitoso*, bem mais antiga do que a crítica acreditou até agora.

Aparece assim, novamente, a hipótese de uma escritura muito antiga do *Boosco Deleitoso*, talvez quando Petrarca ainda estava vivo, ou talvez poucos anos após sua morte. Impossível, de fato, estabelecer com absoluta certeza que, quando o anônimo escreve, Petrarca já devia pertencer ao mundo dos mortos, como afirma o Pe. Martins. A morte do poeta poderia ser um fato recente para o anônimo, ou talvez ocorrida durante a escritura do *Boosco Deleitoso*. O Dom Francisco, de qualquer forma, não me parece uma sombra que percorra todo o livro. Houve, com toda probabilidade, uma revisão do *Boosco Deleitoso* antes da sua impressão em 1515 e, nesta fase, podem ter ocorrido os vários erros de interpretação e tradução, de outra forma, bastante inexplicáveis. Assim, o estilo e a grafia demasiado arcaica para a época, começo do século XV, é mantida inalterada pelo revisor, o qual quer deixar o original para dar maior valor demonstrativo à obra, como fosse a autêntica voz de Dom Francisco.

Difícil, assim, estabelecer se a mudança total de rumo que assume esta reinterpretação de Petrarca seja intenção somente do autor anônimo ou aumentada pelo seu revisor. Permanece, de fato, o *De Vita Solitaria* uma obra toda cheia de *topoi*

clássicos, entre estes o *locus amoenus*, que querem reafirmar o valor positivo e humanístico dos clássicos, enquanto no *Boosco Deleitoso* temos quase que uma obsessiva repetição do valor da vida solitária e do *locus solitarius*, não como um lugar de meditação e produção útil ao mundo inteiro, num colóquio íntimo com o mundo clássico de um lado, numa perspectiva toda renascentista que está prestes a surgir, mas como uma cela de penitência, o medieval *claustrum*, onde é possível isolar-se do mundo e fugir do pecado. Há somente, quase no final da obra do anônimo, uma rápida referência à contribuição que o homem que se afasta do mundo para contemplar pode ser útil aos outros, porém é uma dimensão toda católica e não muito firme no escritor português, por outro lado, constantemente obcecado pela sombra, que o leva ao pecado.

O *locus amoenus* em Petrarca é revisto em todas suas *nuances* clássicas e atuais, lugar de contemplação sim, mas também de produção e difusão de uma obra, útil não só ao douto que se afasta da cidade para poder melhor refletir e viver na paz, no silêncio, na sombra das altas árvores e frescos córregos, elementos do *locus amoenus*, num lugar onde é possível ser útil aos outros, lendo todos os sinais do livro da natureza. Assim, mesmo numa visão de *caritas* cristã, seremos positivos e úteis ao mundo. Esta, a passagem fundadora da obra humanista de Petrarca, refletir num glorioso passado uma perspectiva toda futura, usar as obras reconhecidas pela tradição extraindo uma nova seiva vital pela vida do novo intelectual (mesmo não existindo ainda este termo) e do novo morador da nova cidade. Obra de profunda filologia a de Petrarca, onde há inúmeras e úteis referências históricas e geográficas e das fontes a partir das quais ele mesmo parte. A obra do anônimo não contempla as referências filológicas, mas capta somente alguns elementos, como o do *locus amoenus*, tendo em

vista somente demonstrar quanto seja melhor o ermo do que a vida da cidade, fonte de pecados, perspectivas que sabemos antitética à mensagem humanista italiana.

Nesta perspectiva, discordo de um dos primeiros críticos sobre o *Boosco Deleitoso*, o Pe. Martins, que acreditava que a obra do anônimo fosse uma mera tradução, mesmo levando para uma diferente posição doutrinária. O *Boosco Deleitoso* não representa uma simples tradução, nem paralela imitação do *De Vita Solitaria*, mesmo porque há muitas partes no livro do anônimo onde o escritor comenta, entremeia e, sobretudo, repete os conceitos que ele percebe e sente serem mais úteis ao finalizar sua obra, como volta ao claustro para fugir à luxúria. Temos, em outras partes do *Boosco Deleitoso*, a interpretação de muitos trechos de Petrarca *ad sensum*, fato que nos demonstra que o anônimo, ou talvez o compilador, não penetrou bem no sentido do texto latino, ou que tentaram colocar na boca de D. Francisco frases bem diferentes das que o poeta italiano teria pronunciado.

Discordo também da posição de Lênia Mongelli a qual declara no seu ensaio que o anônimo supera Petrarca. Como é possível falar em superação se, de um lado, temos uma visão toda humanista e renascentista, enquanto na outra uma palinódia doutrinária que tece o louvor ao *claustrum* medieval?

No caso do anônimo, podemos pensar que se trata de uma *contaminatio* no sentido clássico, ou seja, o autor, através da sua obra, demonstra conhecer e usar as fontes e as usa com uma grande liberdade. A *contaminatio* famosa do cômico Terêncio era uma demonstração cultural e artística, onde o autor demonstrava primeiramente a sua cultura, seu *background* cultural e a arte em usar fontes tão reconhecidas pela tradição. Hoje em dia, tal procedimento seria definido como plágio, porém, do mundo

clássico até o romantismo, era uma prática corriqueira usar fontes literárias num novo contexto artístico ou literário. Ora, o nosso anônimo, um religioso com toda probabilidade, usou e abusou de uma *auctoritas* da cultura filosófica e religiosa italiana como melhor *exemplum* que era possível combinar com a tradição escolástica. A finalidade dele, ou pelo menos do livro em si, era levar de volta a corte portuguesa à austeridade, demasiado forte era na época a imagem de uma Igreja corrupta, como a de Bonifácio VIII, mas, sobretudo, a de Alexandre VI Bórgia (1492-1503). Esta é a perspectiva de uma das cortes mais religiosas da Europa, o relembrar os exemplos de nobres solitários, a de Dom Francisco, em primeiro lugar e, a seguir, um inteiro livro de exemplos de santos e eremitas. A escritura deste texto é com certeza de quase um século antes de sua data de impressão, 1515, mesmo sendo esta uma mera conjectura, não tendo à disposição nenhum dos manuscritos, mas somente três e raríssimas cópias impressas e, dessas, um exemplar, também bastante raro.

Quanto à dedicatória da obra, a Rainha D. Leonor, (2 de maio de 1458 - 17 de novembro de 1525), Rainha de Portugal entre 1481 e 1495, casou com D. João II em 1470, filha do Príncipe Fernando Duque de Viseu e Beja, Condestável do reino (por ser filho do rei D. Duarte de Portugal) e de Beatriz, princesa de Avis, foi conhecida na época como rainha da Misericórdia. Sabemos que teve um intenso intercâmbio com Florença e em particular com o Convento de Le Murate, já desde o final do século XV. Este período é marcado, entre outras coisas, por uma presença bastante significativa no mundo da pregação penitente, a de Girolamo Savonarola (1492-1498). Todavia não podemos esquecer que já antes existiam uns vínculos políticos e econômicos entre a Coroa portuguesa e a cidade de Florença. Estou-me referindo obviamente ao Cardeal Jaime, morto com vinte e seis anos em Florença e aí sepultado na igreja de S. Miniato,

cujas exéquias foram arcadas pela República de Florença; estou me referindo também às numerosas trocas comerciais existentes entre Lisboa e Florença.

Um dos personagens que não entraram nesta pesquisa foi o Marchionni, comerciante florentino residente em Portugal, durante o reinado de D. Leonor, o qual troca cartas, seja com a rainha, seja com o Convento de Le Murate. A este respeito, no *corpus* das cartas que consegui decifrar, pertencente ao Arquivo de Estado de Florença, encontramos uma afetuosa troca de palavras de carinho e de presentes entre as freiras de Le Murate e a rainha D. Leonor. Muitas esmolas em dinheiro e bens, como açúcar e *cotognato*, enviados pela rainha ao Convento, eram retribuídas pelas freiras com contínuas orações de indulgência e pequenos objetos manufaturados.

Infelizmente não encontrei nessas cartas muitas referências à política da cidade, somente em duas se fala da “má disposição da cidade”, talvez uma referência à política expansionista francesa que dificulta a presença dela, seja física, seja representativa, em Florença. Sabemos, através dessas cartas, que a Rainha a cada três anos costumava passar um período com as freiras em Florença, mesmo porque, como também nota Lowe, apoiar o Convento de Le Murate era um bom cartão de visita, para os próprios florentinos como para os reis europeus. Quanto aos preciosos objetos bordados em ouro, que Lowe lembra ser a mais prestigiosa manufatura das freiras, não achei nenhuma referência nas cartas que analisei.

Mas para voltar propriamente ao período no qual a rainha de Portugal se aproxima de Florença, lembramos que este coincide com o afastamento dos Médicis de Florença e com a instauração da República de Savonarola. A este propósito, Lowe insiste na admiração que a rainha tinha pelo frade dominicano. Porém, nas cartas que

eu analisei, não há nenhuma referência ao frade, mesmo por ter escolhido as mais próximas à publicação do *Boosco Deleitoso* (1515). Todavia, nas minhas pesquisas sobre os trechos demonstrativos da pregação de Savonarola (*Ad Amós e Ezechiel*) e sobre sua posição política no tratado *Sobre o governo de Florença*, encontrei de um lado uma condenação da corrupção da Igreja e, de outro, uma aspiração à renovação da Igreja a partir de uma nova Jerusalém, Florença.

No tratado político do frade, escrito em seus últimos meses de vida, no ano de 1498, é declarada uma congênita incapacidade dos florentinos a tolerar a tirania. Neste ponto podemos pensar em um reaproveitamento do anônimo português dos temas de condenação do pecado e da luxúria, repropostos numa chave toda penitencial e medieval, e não humanística e progressiva como no tratado do frade Savonarola. Não parece também por acaso que a publicação do *Boosco Deleitoso* aconteça bem no meio do pontificado de Leão X (1513-1521), o papa Médici, talvez também os reis europeus acreditassem numa palingênese florentina da Igreja Romana. Apesar de o contexto religioso e cultural do *Boosco Deleitoso* ser bastante diferente da fonte petrarquiana, assim como do contexto renascentista florentino e italiano na época da sua publicação, vemos permanecer na obra do anônimo a aspiração a uma palingênese religiosa, proposta pelo nobre toscano, Francesco Petrarca, mesmo privada da sua natureza ecumênica, humana, mas levada de novo para a solidão do claustro. O *locus amoenus*, *leit-motiv* na obra de Petrarca, mesmo com maior superficialidade no anônimo, representa, de qualquer forma, um motivo de conservação da cultura clássica e humanística na literatura portuguesa.

Mesmo graças à iconografia clássica e renascentista, o *locus amoenus*, ou melhor, o que para Haß representam as pré-condições e para Curtius os simples

elementos que o delimitam, como as árvores, sua sombra, os rios com seu frescor e tinir, entra na obra do anônimo, mesmo se pontualmente contraposto ao estrondo do pecado na cidade. O *Boosco Deleitoso* é um *locus amoenus*, um jardim das delícias, um *hortus conclusus* onde, na solidão, é possível adorar e entender a mão criadora de Deus, que escreve o livro da natureza.

## 6. FAC-SÍMILES

Os fac-símiles a seguir encontram-se no Manuscrito Conventi Soppressi A.3.2610.

Suplemento Romualdino e vida de Pedro Eremita.

À fl. 30r, a anotação que declara a posse do rei de Castela, de Aragão e de Portugal.

O Vat. Lat 3357

Fl. 27r

Fl. 27v

Fl. 28r

Fl. 28v

Fl. 29r

Fl. 29v

Fl. 30r

O manuscrito Vat. Lat 3357 ( entre Karlomano e Pedro Damião, falta o suplemento romualdino inserido numa folha separada)

## 7. BIBLIOGRAFIA

- ALIGHIERI, Dante. *Paradiso*. Milão: Rizzoli, 1975.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes, CARVALHO, José Adriano Freitas de & CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *Antologia de espirituais Portugueses*. Lisboa, 1944.
- BELL, Aubrey. *Literatura Portuguesa, História e Crítica*. Coimbra, 1931.
- \_\_\_\_\_. *Alguns aspectos da literatura portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1924.
- BERTONI, Giulio. *Francesco Petrarca, Lingua e cultura*. Firenze: L.S Olschiski, 1959.
- BISTICCI, Vespasiano da. *Le vite*. 2v. Firenze: Edizione A. Greco, 1970.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Bucolicum carmem*. Milano: Mondadori, 2001.
- BRUNI, Leonardo. *Le vite di Dante e del Petrarca*. Roma: Archivio Guido Izzi, 1987.
- CALAFATE, P. “O Boosco deleitoso”. In: *Historia do pensamento filosófico português*. V.1. Idade Média. Lisboa: Caminho, 1999.
- CALCATERRA, Carlo. *Nella Selva del Petrarca*. Bologna: Editore Licino Cappelli, 1942.
- COELHO, Trindade & BATTELLI, Guido. “Documentos para estudo das relações culturais entre Portugal e Itália (durante o Renascimento)”. In: BLUM, Rudolf. *La biblioteca della Badia Florentina: Studi e testi*. Città de Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1951.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura Europea e Medio Evo Latino*. A cura di Roberto Antonelli. Milano: S.S.p.a., 1999.
- DANTAS, Julio. *Os livros em Portugal na Idade Media*. A livraria do Infante Santo. In: *Anais das Bibliotecas e Arquivos, vol II n. 6*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1921.
- DELLA MIRANDOLA, Pico. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Libri I-IV. A cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Oratio de dignitate homini*. trad. C. Colombero. In: AA.VV *Il materiale e l'immaginario*. Torino: Loescher, 1995.
- DE SANTA MARIA, P. E. Francisco. *O Céu aberto na terra*. Lisboa, 1967.
- DIAS, Aida Fernanda, *O Boosco deleitoso, Um livro de espiritualidade*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Biblos LXV, 1969.
- ECO, Umberto. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Bari-Roma: Laterza, 2004.

- ENENKEL, K. A. E. *De vita solitaria*. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1990.
- FARINELLI, Arturo. *Sulla forma di Petrarca in Ispagna nel Quattrocento*. Torino: Casa Editrice Ermanno Loecher, 1904.
- GARIN, Eugenio. *L' Umanesimo italiano*, Bari-Roma: Laterza, 1988.
- \_\_\_\_\_. *L'uomo de Rinascimento*, Bari-Roma: Laterza, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Medioevo e Rinascimento*. Bari-Roma: Laterza, 2002.
- GIUNTINI, Francesco. *Speculum Astrologiae*. Lugduni, 1587.
- HASS, Petra, *Der Locus amoenus in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*. Bamberg: Wissenschaftlicher Verlag Bamberg, 1998.
- LOWE, Kate. *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Oxford University Press, 2000.
- MAGNE, Augusto (ed.). *Boosco Deleitoso*. Edição de Augusto Magne. Volume I: Texto crítico. Ministério da Educação e Cultura/ Instituto Nacional do Livro: Rio de Janeiro, 1950.
- \_\_\_\_\_. *O boosco Solitário*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954
- MALER, Bertin (ed.). *Orto do esposo*. texto inédito do fim do século XIV ou começo do XV: Edição crítica com introdução, anotações e glossário. Volume I, texto crítico. Rio de Janeiro, 1956. (Introdução de Augusto Magne)
- \_\_\_\_\_. *Orto do Esposo, vol. II*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/ Instituto Nacional do Livro, 1956.
- MARNOTTO, Rita. *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*. Coimbra: Univ. de Coimbra, 1997.
- MARTINS, Mário. *Petrarca no Boosco Deleytoso*. Braga: Brotéria, 1944.
- \_\_\_\_\_. *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1986.
- MONGELLI, Lênia. "O deleite do Boosco de Deus". In: *Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- OLIVEIRA MARQUES, A.H de. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987.
- PALACIOS, Asin. *La escatologia musulmana en La Divina Comedia*. Madrid/ Granada, 1943.
- PETRARCA, Francesco. *De Vita solitaria*. Kritische textausgabe und ideengeschcliticher Kommentar, von K.A Enenkel, E.J Brill Universitaire Pers Laiden. Leiden/ New York: Kobenavn/ Köln, 1990.

- \_\_\_\_\_. *De vita Solitária*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1977.
- \_\_\_\_\_. *De Secreto Conflictu curarum mearum*. Torino: Utet, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Rime Sparse*. Milano: Mursia, 1979-80.
- \_\_\_\_\_. *Le Senili Libri I-VI; tomo I*. Torino: Nino Aragno Editore, 2004.
- RAJNA, Pio. "Il codice Vaticano 3357 del trattato De Vita Solitaria di Francesco Petrarca". In: *Miscellanea Ceriani*. Milano: Enrico Hoepli Editore, 1905.
- RESENDE, Garcia de. *Cancionero Geral*, t.2. Coimbra, 1910
- RONCAGLIA, A. *Fondamenti di critica testuale*. Roma: Bulzoni, 1975.
- ROSSI, Giuseppe Carlo. *La tradizione del Petrarchismo nella letteratura portoghese, Convegno Internazionale Francesco Petrarca*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1976.
- RUGGERI-SCUDERI, J. M. "Primi Contatti Letterari fra Italia e Portogallo". In: *Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo*. Roma, 1940.
- SANTAGATA, M. *I frammenti dell' anima*. Bologna: Il Mulino, 1992.
- SARAIVA, António José & LOPES, Oscar. "Literatura apologética e mística". In: *História da Literatura portuguesa*. 5ed. Porto: sd.
- SAVONAROLA, Girolamo. *Contro gli astrologi*, (1497), Roma: Salerno Edirice sr.l, 2000. (intr. Claudio Gigante) p. 7-23
- \_\_\_\_\_. *Sul Governo di Firenze*, (1498), Roma: Editori Riuniti, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, (1519), Venezia – Cesare Arrivabene-20, VIII p. CLXII-CLXIII
- SERRÃO, J. & OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- SOUSA, Antonio Caetano de. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. 2ed. Coimbra: Atlântida, 1946-1954. vol. Provas t.I livro II
- Synodicon Hispanum II*. p.100 Sinodo da arcediocese de Braga , 1477.
- TÁCITO, Cornélio. *Il Dialogo degli Oratori*. Roma: Collezione Sormani, 1989.
- ULLMANN, Berthold Louis. "The composition of Petrarch's 'De Vita Solitaria' and the History of the Vatican Manuscript". In: *Miscellanea Giovanni Mercati*. Vol IV, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana , MCMXLVI.
- VASCONCELOS, José Leite de. *Lições de Filologia portuguesa*. 2ed. Lisboa: Oficinas da Biblioteca Nacional, 1926.

VIRGÍLIO, repertorio de, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma, 1998.

\_\_\_\_\_. *Bucolica I*, Roma: Sormani Editore, 1983.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)